



**TRANSFORMAR PERSONAS PARA TRANSFORMAR EL MUNDO. ASPECTOS DEL
PENSAMIENTO SOCIAL WESLEYANO DE WILLIS HOOVER Y SU RESONANCIA EN
EL PENTECOSTALISMO CHILENO**

**TRANSFORMING PEOPLE TO TRANSFORM THE WORLD. ASPECTS OF THE WESLEYAN
SOCIAL THOUGHT OF WILLIS HOOVER AND ITS RESONANCE IN CHILEAN
PENTECOSTALISM**

Luis Aránguiz Kahn¹

Universidad Gabriela Mistral, Santiago, Chile
<https://orcid.org/0000-0001-7356-6679>

Recibido: 01.06.2023

Aceptado: 29.07.2023

<https://doi.org/10.21703/2735-634520232522173>

Resumen

Willis Hoover fue uno de los prominentes fundadores del pentecostalismo chileno a principios del siglo XX en Chile, y su influencia se dejó sentir en la formación de pastores y fieles. El movimiento desde el principio arraigó en los sectores populares de la población. Pese a que lo último es bastante conocido, existe una escasez de análisis sobre las ideas del propio pastor Hoover en general, y en especial sobre los temas sociales, así como sobre el influjo que recibió del metodismo en esto, su tradición de origen. En vista de ello, este ensayo esboza características generales de su pensamiento social basado en sus textos, y sus continuidades y discontinuidades con el metodismo desde una perspectiva de la teología política en clave pentecostal, a fin de arrojar luz sobre el carácter que Hoover buscó imprimir al naciente movimiento pentecostal en este ámbito.

Palabras clave: Willis Hoover, teología política, pentecostalismo chileno, pensamiento social, metodismo

Abstract

Willis Hoover was one of the prominent founders of Chilean Pentecostalism at the beginning of the 20th century in Chile, and his influence was felt in the education of pastors and believers. From the beginning, the movement took root in the poor sectors of society. Although the latter is quite well known, there is a lack of analysis of Pastor Hoover's own ideas in general and on social issues in particular, as well as the influence he received in this regard from Methodism, his tradition of origin. In view of this, the present essay outlines general characteristics of his social thought based on his writings, and its continuities and discontinuities with

¹ Investigador asociado Universidad Gabriela Mistral. Mg. en Estudios Políticos, Universidad de Los Andes. Mg. en Estudios Internacionales, IDEA-USACH, Lic. en Letras Hispánicas, P. Universidad Católica de Chile. Correo electrónico: luis.aranguiz@academico.ugm.cl

Methodism from the perspective of political theology in a Pentecostal key in order to shed light on the character that Hoover sought to imprint on the nascent Pentecostal movement.

Keywords: Willis Hoover, Political Theology, Chilean Pentecostalism, Social Thought, Methodism

1. Introducción

La revolución industrial del siglo XIX trajo consigo profundas transformaciones sociales. Las ideas del capitalismo y el libre mercado campeaban, mientras aparecía el fantasma de las revoluciones obreras. Viéndose los cristianos en el deber de dar respuesta a este contexto, la “cuestión social” llevó a que católicos y protestantes desarrollaran posturas conforme a las circunstancias. Por el lado católico se dio forma a la Doctrina Social de la Iglesia, mientras que en sectores protestantes surgieron corrientes como el neocalvinismo holandés y el evangelio social en Estados Unidos.

Esta situación continuó en el siglo XX, el mismo que vio nacer en su primera década al pentecostalismo a nivel internacional. ¿El nuevo movimiento produjo algún tipo de pensamiento para hacerse cargo de los temas sociales y políticos? La cuestión cobra tanta más fuerza si se considera que los pentecostales, en el caso chileno, se desarrollaron en sectores populares. A medio siglo, una de las impresiones que podía encontrarse fue que, pese a tratarse de un movimiento de notoria capacidad para incidir en la vida de las personas, no lograba generar un impacto social más amplio. Los pentecostales podían cambiar vidas y familias, pero no su entorno social ni menos aún político. Se escribía sobre una “pasividad” pentecostal en materias sociales y políticas. Esto es particularmente llamativo si se toma en cuenta que por esos años Latinoamérica estaba experimentando una fuerte discusión intelectual y política que llevó a los cristianos a reflexionar sobre cómo trabajar por resolver los problemas sociales.

Desde hace décadas se han venido desarrollando trabajos que estudian la relación entre pentecostalismo, sociedad y política². No obstante, el análisis sobre las ideas que ha habido tras las distintas formas de vinculación aún es escaso. Como bien ha observado Fernando Bullón, en el campo del pensamiento social evangélico latinoamericano se necesita “un estudio más particularizado del subsector pentecostal”³. Es por ello que este ensayo busca introducirse en el pensamiento social de Willis Hoover a través de sus propios textos y desde un punto de vista teológico-político. Se lo ha escogido a él por ser uno de los principales líderes fundadores y formadores del pentecostalismo chileno. Si, como dijo Míguez Bonino “todas las historias del pentecostalismo latinoamericano comienzan con el “despertar” asociado con el nombre del misionero Willis C. Hoover, la Iglesia Metodista y la ciudad de Valparaíso”⁴, entonces con mayor razón resulta necesario poner atención a su pensamiento social.

Al analizar las ideas de Hoover, podrá constatar que, si bien es efectivo que hay en ellas una tendencia hacia la “pasividad”, lo cierto es que no se trataba de un principio teórico. Incluso, dicha pasividad, sostendremos, no es más que aparente cuando se la observa desde la perspectiva que el propio Hoover tenía sobre las cuestiones sociales y políticas, arraigado en la experiencia del metodismo y luego del avivamiento pentecostal. Desde este punto de

² Ver, entre otros, C. LALIVE, *El Refugio de las Masas*, CEEP, Concepción 2009; H. TENNEKES, *El movimiento Pentecostal en la sociedad chilena*, CIREN, Iquique 1985; F. KAMSTEEG, *Prophetic Pentecostalism in Chile*, The Scarecrow Press, Maryland 1998; y E. FEDIAKOVA, *Evangélicos, política y sociedad en Chile: dejando el “refugio de las masas” 1990-2010*, CEEP-IDEA, Concepción 2013.

³ F. BULLÓN, *El pensamiento social protestante y el debate latinoamericano sobre el desarrollo*, Desafío, Grand Rapids 2013, 298.

⁴ J. MÍGUEZ BONINO, *Rostros del protestantismo latinoamericano*, Casa Creación, Buenos Aires 1995, 58.

vista, sostendremos que en el pensamiento de Hoover la transformación de las personas debía tener como consecuencia una transformación social.

2. La cuestión social y la pasividad pentecostal

Conventillos, hacinamiento, alta mortalidad infantil, déficit de viviendas, falta de elementos para la higiene, enfermedades de todo tipo, baja escolaridad, migrantes del campo a la ciudad que buscaban, apenas, subsistir. Obreros trabajando en condiciones precarias y con bajos salarios. Esta es solo una fotografía muy imperfecta del panorama que reinaba a inicios del siglo XX, y es en este contexto que surgió el pentecostalismo. ¿Qué se dice que hacían los pentecostales al respecto?

En el mundo católico habría algunas observaciones de interés. El padre Humberto Muñoz en 1956 consideraba que el pentecostalismo era “muy digno de estudio, no tanto por su doctrina que casi no existe, sino en sus manifestaciones externas, y en el impacto que produce en el pueblo chileno”⁵. El impacto al que se refiere es la capacidad que tenían los pentecostales para expandirse rápidamente entre las capas populares, tomando así el lugar que antes tenía el catolicismo en la vida de los nuevos creyentes. Unos años después, el padre Ignacio Vergara señalaba: “es innegable el influjo moralizador que el protestantismo popular ha tenido en Chile; sobre todo en lo referente a la bebida”⁶. Aquí lo que destaca es la capacidad del pentecostalismo para ayudar a superar el vicio de las bebidas alcohólicas. Desde luego que no es lo único en lo cual un nuevo creyente podía cambiar, pero es un rasgo distintivo. Ahora bien, el padre Vergara añade: “Pero, aunque esto es positivo, no basta”⁷. ¿Por qué? En su reflexión, le preocupa la expansión de ideas contrarias al cristianismo, en específico el marxismo. En ese marco, se preguntaba el autor qué desarrollos en pensamiento social había entre los protestantes chilenos y, en el caso pentecostal, no encontró ninguna definición en estas materias. Si un movimiento popular de creciente expansión no tenía clara una postura sobre los temas sociales, ¿cómo podría entonces oponerse eficazmente a visiones de sociedad contrarias a la propia? Le preocupaba al padre Vergara que, no solo entre pentecostales sino entre protestantes en general, hubiese una escasez de intelectuales, universidades, movimientos educacionales, sociólogos, políticos, dirigentes, revistas, centros de investigación y, en suma “ningún movimiento de inspiración cristiana capaz de promover una acción en el mundo de hoy”⁸.

Seguido a estas observaciones, desde las ciencias sociales se elaboraron trabajos sobre pentecostalismo en Chile que continuaron ahondando en la cuestión sobre su relación con la sociedad. Como fruto de una robusta investigación por encargo del Consejo Mundial de Iglesias, Christian Lalive en 1968 publicó su fundamental libro *El refugio de las masas*. En él, se refirió en los siguientes términos a la teología social pentecostal:

“la Iglesia recoge, consuela y convierte al individuo, al cual después entrega una doctrina moral. La Iglesia no tiene contacto con la sociedad, con la política, con la economía, sino a través del prisma individual”⁹.

Es decir, no hay una intencionalidad de incidencia fuera del ámbito de la comunidad religiosa, y si es que se concibe la posibilidad de alguna incidencia, depende del cambio moral ocurrido en los individuos que se han hecho parte de ella. Esta perspectiva puede

⁵ H. MUÑOZ, *Sociología religiosa*, Paulinas, Santiago 1956, 26.

⁶ I. VERGARA, *El protestantismo en Chile*, Editorial del Pacífico, Santiago 1962, 240.

⁷ I. VERGARA, *El protestantismo en Chile...*, 240.

⁸ I. VERGARA, *El protestantismo en Chile...*, 241.

⁹ C. LALIVE, *El Refugio de las Masas...*, 180.

encontrarse reforzada con el trabajo de Hans Tennekes, quien alrededor de 1973 sostenía que:

“Para los temas sociales, el pentecostalismo tiene un solo diagnóstico (...) en el pecado de los hombres reside la raíz de todos los problemas que agobian a la sociedad. Por eso, la única forma de superarlos consiste en la renovación de la vida de cada persona (...) cuando todos los miembros de la sociedad se hayan convertido, ésta cambiará radicalmente”¹⁰.

Desde este punto de vista, tanto Tennekes como Lalive afirmaron que existe en el pentecostalismo una “pasividad socio-política”. Los fragmentos referidos interesan porque en reflejan parte de una idea fundamental que luego observaremos en Willis Hoover. Esto a grandes rasgos es lo que el pentecostalismo proyectaba en lo que toca a su interés por temas sociales y políticos. Ahora bien, la pregunta que cabe hacer es si acaso su “pasividad” sobre esos temas, observada desde el exterior, es pasividad para ellos desde su propia perspectiva. Tennekes consideraba que “para los pentecostales la acción política más efectiva y radical consiste en la predicación del evangelio”¹¹, y aunque lo hacía desde un punto de vista crítico –porque él mismo se consideraba un cristiano de avanzada y no podía entender cómo un movimiento popular no acompañara causas populares-, tuvo razón. Porque efectivamente, desde el punto de vista del propio Willis Hoover, predicar es precisamente la forma de cambiar una sociedad. Por lo tanto, lo que se llama “pasividad socio-política” en realidad era indiferencia ante los proyectos políticos transformadores y revolucionarios. En lo práctico, para Hoover lo que el pentecostalismo iba a hacer era actividad sociopolítica desde una perspectiva distinta, porque se sobreponía a los partidos e intereses para ir a lo que consideraba la médula del problema.

3. Pentecostalismo y sociedad desde la teología política

Visto lo que puede decirse desde la observación tanto de católicos como desde las ciencias sociales, conviene detenerse para anotar brevemente cómo se ha problematizado la cuestión de pentecostalismo, política y sociedad desde el propio mundo pentecostal y, en particular, desde la investigación en teología política¹². Pasados más de 100 años de los distintos avivamientos, es posible obtener una imagen histórica más clara de las distintas formas en que los pentecostalismos se han relacionado con temas sociales y políticos. Amos Yong -teólogo pentecostal malasio-estadounidense- ha desarrollado una amplia investigación de las distintas perspectivas pentecostales en esta materia desde la teología política, estudiando diversos casos a nivel global. Así, entre las coordenadas teóricas que ofrece, pueden distinguirse las que se refieren a la relación del pentecostalismo con lo político y con lo social y cultural.

En lo que refiere al campo político, Yong¹³ distingue tres grandes formas de relación. Primero, el pentecostalismo apolítico. Se trata de aquel en que se evita el involucramiento con el orden político o asuntos públicos de una sociedad, principalmente en razón de que el reino de Dios no es de este mundo y, por ello, se está a la espera del reinado de Cristo, combinado esto usualmente con un énfasis apocalíptico sobre el fin de los tiempos. Este

¹⁰ H. TENNEKES, *El movimiento pentecostal...*, 98.

¹¹ H. TENNEKES, *El movimiento pentecostal...*, 99.

¹² Aquí se usa el término como “política de la teología”, es decir, cómo desde la teología se ha pensado lo político. Esta es una de las diferentes formas en que se usa el concepto. Ver M. SCATTOLA, *Teología Política*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires 2008.

¹³ A. YONG, *In the days of Caesar. Pentecostalism and political theology*, Eerdmans, Michigan 2010.

apoliticismo también puede deberse al hecho de que, en vista que los pentecostales usualmente surgieron en contexto de precariedad, su prioridad era solucionar las necesidades urgentes más que ocuparse en asuntos de Estado. Segundo, el pentecostalismo político. Aquí se está ante pentecostales que desarrollan un interés de participación en los asuntos políticos ya sea mediante candidaturas a diversos cargos de elección popular, esfuerzos por cristianizar los países por vía política, entre otros. Tercero, existe el pentecostalismo como *polis* alternativa. Aquí estamos ante un pentecostalismo que es indirectamente político en cuanto que puede adoptar un rol ‘profético’ en la esfera pública en tres niveles, a) literalmente ‘profetizar’ como género de discurso; b) que se adopta una posición ‘profética’ en cuanto a que se denuncia o protesta contra un asunto político determinado; c) que se materializa en una práctica eclesial concreta, alternativa y contracultural al orden dominante, una ‘ciudad alternativa’ en la que son acogidos y participan aquellos que no tienen lugar en el orden de la ciudad. En cuanto a lo social y cultural, Yong observa otras tres formas de relacionamiento. Primero, el sectarismo pentecostal. No se usa el término peyorativamente. Se trata de aquel pentecostalismo en que prima una lógica separatista con la sociedad, con un fuerte énfasis perfeccionista y una perspectiva primitivista bíblica y apocalíptica, entre otras características. En su concepto de santidad se rechazan prácticas como ir al cine, bailar, beber alcohol, fumar, se practica un código de vestimenta estricto. Segundo, el conservadurismo pentecostal. Se trata de una forma en la que hay un involucramiento cultural y social indirecto, en el que prima el énfasis por crear instituciones de beneficencia y medios de comunicación masivos para moldear la opinión pública, entre otros rasgos. Su objetivo con este involucramiento es frenar el avance de tendencias secularizadoras y preservar una moralidad bíblica en la cultura, preferentemente sobre temas como el consumo de alcohol, el aborto, la apuesta, la homosexualidad. Tercero, está el progresismo pentecostal. Se trata aquí de una actitud que tiende a un involucramiento más directo y acentuado con los problemas sociales como la violencia, la pobreza y el subdesarrollo, no funciona en la dicotomía entre la transformación social y la espiritualidad. Una de las formas de este tipo de enfoque es, por ejemplo, el pentecostalismo alineado con las ideas de la teología de la liberación.

Estas categorías, desde luego, no son cerradas. Su fin es ayudar a perfilar con mayor claridad las tendencias dentro del mundo pentecostal. Puede ocurrir que haya distintas intensidades y cruces de estas formas de relacionamiento con lo político y lo social, dependiendo de los diversos casos pentecostales que se encuentran a nivel global. Al observar a Willis Hoover, podría decirse que su postura política osciló entre el apoliticismo y la *polis* alternativa, como se profundizará luego. En cuanto a lo social y cultural estuvo más cerca de la postura sectaria. En general, todo lo que fue nombrado bajo esa categoría fue rechazado desde el principio en las comunidades pentecostales, y de ello también hay suficiente prueba en los escritos de Hoover¹⁴.

4. Aspectos sociales de la misión metodista en Chile

Aunque ha habido puntos de quiebre entre el pentecostalismo y el metodismo, también los ha habido de continuidad¹⁵. En lo que toca específicamente a nuestro tema, lo mismo puede decirse de Willis Hoover. Hay un quiebre con su tradición, pero también una continuidad que él mismo quiso dejar de manifiesto.

Las misiones metodistas llegaron a Chile en la segunda mitad del siglo XIX, como fruto del ímpetu de William Taylor, misionero estadounidense que buscó abrir obras de sostén propio en distintas partes del mundo reclutando obreros metodistas, para luego

¹⁴ Por ejemplo W. HOOVER, *Historia del avivamiento pentecostal en Chile*, Comunidad Teológica Evangélica de Chile, Santiago 1984; y W. HOOVER, “¿Quiénes son estos pentecostales?”, *Fuego de Pentecostés* 7 (1928) 2-5.

¹⁵ A. CHACÓN, “Continuidad y ruptura del pentecostalismo con el metodismo”, en: M. A. MANSILLA AGÜERO – L. ORELLANA URTUBIA (coords.), *La religión en Chile del bicentenario*, RELEP-CEEP, Concepción 2011, 37-42.

incorporarse a la Iglesia Metodista Episcopal¹⁶. En el caso chileno, se procuraba el sostén de la obra misionera mediante la apertura de colegios. A esta lógica obedeció la creación del Santiago College y el Iquique English College, este último dirigido por el propio Willis Hoover y su esposa (1889-1894). Esta era una forma eficaz de insertarse en un medio y cultura hostiles al protestantismo que, además, también se podía entender en el marco de los esfuerzos evangelizadores. Tal es así que Taylor sostuvo que se trataba de un “trabajo bendito” porque:

“estas escuelas son para educar a los jóvenes no sólo en las artes y ciencias de la civilización, sino también para sentar las bases profundas para una obra más amplia y santa de conversión y salvación de las razas latinas. La educación es sólo el punto de entrada. Biblias, maestros, predicadores, iglesias, circuitos, conferencias deben seguir el orden de las providencias de Dios”¹⁷.

El metodismo de la época rechazaba al catolicismo, por lo cual la dimensión educacional también podía comprenderse bajo esa luz. Otro aspecto importante es la cuestión del alcoholismo. Desde el punto de vista de las preocupaciones sociales, uno que destaca en las revistas *El cristiano* de fines del siglo XIX -órgano del metodismo chileno- es la publicación de textos de combate contra el alcoholismo. De hecho, en 1902, cuando se promulgó la ley de temperancia, dijo un autor en dicha revista que “Todos los que deseamos ver la prosperidad de esta República luchemos por la causa de la temperancia y veremos desaparecer muchas miserias”¹⁸.

El colegio metodista, como obra evangelizadora, se ajustaba al orden político imperante, con una iglesia estatal contraria al protestantismo. Por contraparte, en el pentecostalismo, al menos de las primeras décadas, no se encuentra esta perspectiva sobre la educación y su incidencia en la sociedad. Posiblemente se deba a que el movimiento nació con pocos recursos, y también entre sectores carenciados. De ahí que la prioridad fuera extender la evangelización mediante la predicación y el levantamiento de templos. Pero, como se verá luego, otro elemento es que también en Hoover se encuentran algunas notas críticas respecto al rol que se le asigna a la educación en la sociedad. En cuanto al alcoholismo, durante el pastorado metodista de Hoover hubo actividades en favor de la temperancia en la iglesia de Valparaíso. De aquí que no sea casual que uno de los elementos que ha distinguido al pentecostalismo chileno sea su reticencia al alcohol y el abandono del mismo como señal de conversión.

5. El pensamiento social de Willis Hoover

Willis Hoover, médico y pastor metodista de origen estadounidense, llegó a Chile en 1889 y permaneció en el país hasta su muerte en 1936. Aunque recibió formación teológica estando en Chile, no era un pensador sistemático. Sus escritos conocidos del periodo pentecostal son eventuales, fruto de un interés por responder a inquietudes contingentes. Así ocurre con las conocidas columnas que seleccionó y agregó al final de su libro *Historia del Avivamiento Pentecostal en Chile* y algunas otras que pueden encontrarse divulgadas. En cuanto al periodo metodista, no se ha hecho edición contemporánea de sus textos.

¹⁶ R. VALENZUELA, *Breve historia de la Iglesia Metodista de Chile 1878-1968*, Ediciones Metodistas, Santiago 2000.

¹⁷ Citado en G. ARMS, *History of the William Taylor Self-Supporting Missions in South America*, The Methodist Book Concern, Nueva York 1921, 60.

¹⁸ Citado en F. SNOW, *Historiografía de la Iglesia Metodista de Chile 1878-1918*, Ediciones Metodistas, Concepción 1999, 787.

Aunque en sus escritos usualmente se encontrarán referencias de adherencia a John Wesley -probablemente el principal fundador del metodismo en la Inglaterra del siglo XVIII- y a su tradición, antes de iniciar el recorrido de sus ideas cabe mencionar brevemente a qué tipo de metodismo adscribió. En tal sentido, resulta de importancia señalar que en el siglo XIX en Estados Unidos existían dos grandes corrientes, la norteña y la sureña¹⁹. La primera exhibió un interés por posicionarse teológicamente en un contexto protestante exigente, por lo cual tendía a apartarse de las tendencias de metodismo popular. La segunda, por contraparte, tuvo un carácter principalmente subjetivista, vinculada al movimiento de santidad y a la experiencia de avivamientos o despertares. Si se acepta esta distinción, en todo caso esquemática, una lectura de los textos de Hoover en clave teológica muestra que se le puede identificar más con la segunda corriente de metodismo²⁰. De aquí que el carácter subjetivo de la fe se encuentre presente en sus reflexiones y, por ello, sus ideas respecto a los temas sociales estarán orientadas permanentemente por un énfasis en la fe personal.

a. El Hoover metodista

El quiebre del movimiento pentecostal con la Iglesia Metodista Episcopal ocurrió en 1909. Sin embargo, Willis Hoover observaba que al menos había indicios de su gestación tempranamente en 1902, año en que llegó a pastorear la congregación en Valparaíso. Entre esos siete años ocurrieron diversos eventos ante los cuales no se podía ser indiferente. En 1906, por ejemplo, ocurrió un terremoto que echó abajo el templo metodista y que los obligó a reunirse en una carpa. Juan Ortiz indica que “este megaterremoto, con sus secuelas de destrucción, muerte y vandalismo, tuvo que haber dejado grandes cicatrices en la psiquis y emocionalidad de los habitantes del puerto; que debieron haberlos predispuesto a una mayor disposición a vivir experiencias religiosas, como un avivamiento”²¹. El desorden social de este acontecimiento no era el primero al que habría de enfrentarse Hoover.

Un momento importante que puede observarse es la reacción que tuvo a una huelga de trabajadores en Valparaíso en el año 1903. Se dice que entre 1902 y 1908 hubo cerca de 200 huelgas²², siendo una de las más conmemoradas la matanza de Santa María de Iquique en 1907. Es en este ambiente de conflicto que entre abril y mayo de 1903 hubo una huelga de trabajadores contra la *Pacific Steam Navigation Company* en el puerto que acabó con la intervención de las fuerzas militares y con decenas de muertos. Hoover escribió una editorial en *El Cristiano* de mayo de 1903 en la que afirmó algunas ideas que son fundamentales no solo para entender su posición ante la contingencia sino, especialmente, elementos de más densidad que perdurarán en el pentecostalismo:

“En todo lo que ha pasado se ve la entera impotencia de los dioses de la nación para librar a su pueblo de semejantes calamidades. (...) Esos dioses que tienen que ser llevados en procesión por las calles pueden entretener a la gente cuando están vestidas de gala; pero no las han fortalecido ni consolado, cuando están vestida de trabajo y afligida de corazón”²³.

Es evidente un anticatolicismo tradicional en el protestantismo de la época. No obstante, lo que cabe subrayar es la crítica social que se encuentra enquistada. En primer lugar, el catolicismo, la religión nacional, no ha sido capaz de ‘librar’ al pueblo del desastre, ni es

¹⁹ D. BRUNO, “Descubriendo el metodismo radical en América Latina: itinerario de una ausencia”, *Teología y Cultura* 15/20 (2018) 75-87.

²⁰ L. ARÁNGUIZ KAHN, “La sed, el fuego y la vida: una hermenéutica del protestantismo a través de Willis Hoover y Alberto Hurtado”, *Cuadernos De teología - Universidad Católica Del Norte* 13 (2021) 1-19.

²¹ J. ORTIZ, “La génesis de un protestantismo autóctono: el pentecostalismo chileno, el rostro popular del protestantismo chileno”, *Revista chilena de historia y geografía* 172 (2012) 48.

²² S. COLLIER Y W. SATER, *Historia de Chile 1808-1994*, Cambridge University Press, Madrid 1998, 177.

²³ F. SNOW, *Historiografía...*, 824.

eficaz para abordar los asuntos sociales. Esta observación es interesante considerando el hecho de que, en esos años, ya había católicos preocupados de la cuestión social, incentivados en buena medida por la encíclica *Rerum Novarum* en 1891²⁴. En segundo lugar, existe un componente de clase, en cuanto que, si es que el catolicismo alivia algún mal, solo lo logra mediante las procesiones que, a sus ojos son un modo de ‘entretenimiento’ para los sectores desposeídos que, luego vuelven a “vestirse de trabajo”. Y tercero, menciona Hoover la cuestión propiamente espiritual cuando apunta a la ‘aflicción’ de corazón. Es decir, el catolicismo no ha logrado aportar soluciones ni en la dimensión social ni en la dimensión espiritual de la vida de los chilenos. Luego de esta áspera crítica, añade un comentario propositivo que, consideramos aquí, viene a ser una matriz de comprensión de su pensamiento social:

“A nosotros Metodistas, descendientes de Juan Wesley, (el que por su predicación y por su vida en Inglaterra en una época semejante transformó toda esa civilización), nos corresponde predicar y manifestar en nuestras vidas el poder del divino hijo de Dios cuando está entronizado Rey en el corazón humano, para apagar y aún evitar motines, amansar hombres y fieras, y cambiar las situaciones más tirantes que puedan haber en la vida industrial y social”²⁵.

Aquí se manifiesta la centralidad de la predicación. Ella, a su vez, tiene un potencial para transformar personas. Esta comprensión perdurará luego en el pentecostalismo chileno. Además, hay aquí otros elementos que son novedosos y que es necesario explorar con atención porque permiten entender a Hoover bajo una nueva luz.

El primero de ellos es un argumento histórico, la recurrencia al resultado social del metodismo y Juan Wesley: “por su predicación y por su vida en Inglaterra en una época semejante transformó toda esa civilización”. Esta afirmación hace eco de un tema discutido en la historiografía sobre Inglaterra, según el que los vientos revolucionarios que soplaban en Europa continental no lograron penetrar en la isla debido al fuerte influjo metodista en la sociedad. Una postura, por ejemplo, es la del historiador Eric Hobsbawm²⁶, a juicio de quien este argumento no es correcto. Aun así, perfila al metodismo como un movimiento emotivo, irracionalista, conservador y apolítico porque buscaba la salvación personal apartándose del resto de la sociedad y, por lo tanto, sostiene que sus adherentes “rechazaban la posibilidad de cualquier alteración colectiva de sus condiciones seculares”²⁷. Todo esto constituía al metodismo un movimiento antirrevolucionario. Otra postura puede verse en James Thobaben, autor metodista que matiza la tesis de que el metodismo previno una revolución violenta y señala que, de haber ocurrido tal cosa, habría sido de modo indirecto. En todo caso sostiene que fue efectivo que, gracias al efecto que tuvieron las sociedades metodistas en materias de pobreza y urbanización, la clase trabajadora se empoderó²⁸.

Wesley, a su turno, tenía un pensamiento social más o menos delineado. En cuanto a lo económico, por ejemplo, exhibía una inclinación al modelo comunitario de la iglesia primitiva, que venía a ser contra-cultural y conservadora, debido a su reafirmación de la hospitalidad y caridad propio de la Biblia, frente al individualismo y el liberalismo de la

²⁴ A. M. STUVEN, “‘Cuestión social’ y catolicismo social: de la nación oligárquica a la nación democrática”, en: F. BERRIOS – J. COSTADOAT. – D. GARCÍA (eds.), *Catolicismo social chileno*, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, Santiago 2009, 47-82.

²⁵ F. SNOW, *Historiografía...*, 824.

²⁶ E. HOBBSAWM, E., “Methodism and the Threat of Revolution in Britain”, en: ANCHOR BOOKS, *Labouring Men*, Nueva York 1967, 27-39.

²⁷ E. HOBBSAWM, *La era de la revolución 1789-1848*, Crítica, Barcelona 2017, 232.

²⁸ J. THOBABEN, “Wesleyan Politics at the End of Modernity”, en: R. N. DANKER (ed.), *Exploring a Wesleyan Political Theology*, Wesley’s Foundery Books, Nashville 2020, 97-124.

época²⁹. En lo político era monarquista, leal a la corona británica y, por lo tanto, poco interesado en los valores modernos de la democracia y el autogobierno.

El segundo argumento de Hoover que se observa es eminentemente teológico-político, pues tiene que ver con el resultado social de la acción transformadora individual. Apelando al corazón, indica que cuando Dios se ‘entroniza’ en él, da a los creyentes la capacidad “para apagar y aún evitar motines, amansar hombres y fieras, y cambiar las situaciones más tirantes que pueda haber en la vida industrial y social”. Lo que hay aquí, ciertamente, es el énfasis en el cambio personal.

Hoover indicaba una directa relación entre la predicación y los cambios en la vida común. Se destaca aquí que el pastor es plenamente consciente del tipo de sociedad en la que se encuentra, sabe que hay una “vida industrial”, y sabe que esa vida genera problemas entre partes que pueden llegar a oponerse, empleadores y trabajadores. Luego, los verbos aquí resultan decisivos. Por ejemplo, Hoover considera que los cristianos pueden no solo “apagar” sino “evitar” motines. Es decir, pueden participar del problema trabajando por solucionarlo, pero también pueden trabajar proactivamente para que se creen condiciones que hagan innecesarias ese tipo de manifestaciones.

Naturalmente, la piedra angular de todo esto es que haya predicación, porque a través de ella las personas son transformadas y eso es lo que redundará en una capacidad de los cristianos para intervenir en estas situaciones de la vida social. En el campo católico, este aspecto del pensamiento de Hoover puede bien compararse con ideas como las del padre Alberto Hurtado, quien unas décadas más adelante reflexionó constantemente sobre la cuestión de la reforma del ser humano como base para la reforma de la sociedad³⁰. Este es un punto en el que el análisis de ambos autores podría llevar a interesantes conclusiones, considerando la cercanía temporal y la forma en que abordaron la cuestión social desde sus distintas tradiciones eclesiales, y dado que se puede identificar coincidencias entre ellos en otras materias, como en sus apreciaciones sobre la realidad protestante³¹.

Lo visto muestra que para Hoover no existía una contradicción entre la dimensión individual y la dimensión social. Había una relación de causalidad entre la evangelización y el cambio social. Ciertamente, dicho cambio no se sostenía desde una perspectiva revolucionaria sino conservadora, tal como puede haber ocurrido en el caso de Wesley. El Hoover de la fase pentecostal no exhibe con la misma claridad esta relación de causalidad, pero aquello no quiere decir que no se deje entrever.

b. El Hoover metodista y pentecostal

Aunque separado de su iglesia metodista, Hoover recurrentemente se declaró seguidor de Wesley. De aquí que no haya razón para suponer que abandonase sustancialmente el enfoque descrito antes. Lo que hubo, si, fue un cambio de énfasis que se justificó precisamente por la experiencia espiritual del avivamiento.

Han pasado algunos años desde las huelgas en el puerto y también del avivamiento. Hoover se encuentra consolidando el movimiento pentecostal y su expansión a nivel nacional. Con todo, las polémicas no cesan ni respecto al mundo protestante ni respecto a la sociedad. En 1926 publicó un artículo que, si bien no trata sobre temas sociales, al menos los menciona tangencialmente y elabora una crítica que conviene revisar.

Una de las tesis que le preocupaba combatir a Hoover era la idea de que los vicios son consecuencia de la ignorancia y, por tanto, la solución a ellos reside en la educación. En sus

²⁹ G. COATES, *Politics Strangely Warmed*, Wipf and Stock, Eugene 2015.

³⁰ S. FERNÁNDEZ, “¿Reformar al individuo o reformar la sociedad? Un punto central en el desarrollo cronológico del pensamiento social de San Alberto Hurtado”, en: F. BERRÍOS – J. COSTADOAT – D. GARCÍA (eds.), *Catolicismo social chileno*, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, Santiago 2009, 139-187.

³¹ Cfr. L. ARÁNGUIZ KAHN, “La sed, el fuego y la vida...”

palabras, “qué idea más común: que la ignorancia es la causa de los vicios y de la maldad (...). Si esto fuera cierto, los hombres de educación serían buenos y los ignorantes, no más, los malos”³². Esta disyuntiva no era relativa solamente a la sociedad, sino que se producía también respecto al desarrollo mismo del movimiento. Hoover desestimaba que una mejor educación teológica implicara una mejor predicación. De aquí podría pensarse que recelaba de la tarea intelectual, pero sería un error llegar a esa conclusión. Lo que le preocupaba era, más bien, que las esperanzas de transformación se pusieran en la educación, tanto en lo que toca a los efectos de la predicación como más ampliamente al cambio social. En este sentido sostuvo que:

“son los abogados y los ricos (que por cierto no carecen de educación) los que explotan al pobre, que niegan al trabajador su jornal, que echan mano sobre las propiedades de las viudas y los huérfanos dejándolos en la calle. Son los hombres educados que se emplean en las oficinas públicas y que estafan gruesas sumas -ya en el Ferrocarril del Estado, ya en las Tesorerías, ya en las obras públicas, ya en las bolsas- hombres educados que falsifican la moneda, los cheques, las firmas, etc. Y ¿no hay cantinas, mesas de juegos, y burdeles para toda categoría?”³³.

Es clara aquí, nuevamente, una diferencia de clase que exhibe continuidad con las ideas de su etapa metodista. Sin embargo, no debiese pensarse que esta constatación social es una suerte de clasismo político. Mas bien, se trata de una polémica moral. La crítica a la confianza en que la educación puede solucionar los males morales le permite superar la distinción de clases y colocar en igualdad de condiciones tanto al rico como al pobre. Si bien, desde el punto de vista social, ricos y pobres son distintos y ciertamente hay abusos que se dan de uno hacia el otro; desde el punto de vista moral ni el rico educado ni el rico sin educación, ni el pobre educado ni el pobre sin educación, son distintos. Por eso luego indica que hay cantinas, burdeles “para toda categoría”, es decir, ricos y pobres. No es el grado de educación lo que define la moralidad de una persona. Educados y no educados tienen debilidades morales.

Al pasar a la dimensión religiosa del problema, Hoover acentúa la disolución de la diferencia de clase y propone la idea ya conocida según la cual es la fe -y, por lo tanto, no la educación- lo que cambia el comportamiento moral de las personas. Tal es así que reafirma el hecho de que para etapas anteriores del cristianismo “fueran ricos, fueran pobres, fueran ignorantes o fueran educados, los que daban testimonios o predicaban, lo hacían en el poder del Espíritu, no confiando nada en la sabiduría humana”³⁴. Pareciera que aquí al motivo paulino según el cual no hay judío ni griego, esclavo ni libre, varón ni mujer (Gal. 3,28), añadiera Hoover que tampoco hay rico ni pobre, educado ni ignorante. Toda distinción venía a superarse en la fe en el mismo Dios. Comentando a Wesley sobre este punto, James Thobaben explica que “para el rico y para el pobre, como también para aquellos que están en el medio, lo que más importaba -y para lo que el servicio social y el activismo podían servir como “medios de gracia” si estaban adecuadamente centrados- era la conversión y el vivir en santidad”³⁵. Estas nociones difícilmente podrían acercarse a la idea marxista de la lucha de clases.

En 1928, Hoover publicó otro texto en el que puede encontrarse una continuidad y ampliación de algunas de estas nociones. Ante las dudas públicas sobre la naturaleza del movimiento pentecostal, se avocó a explicar varias de sus dimensiones en temas como

³² W. HOOVER, *Historia del avivamiento pentecostal en Chile...*, 106.

³³ W. HOOVER, *Historia del avivamiento pentecostal en Chile...*, 106.

³⁴ W. HOOVER, *Historia del avivamiento pentecostal en Chile...*, 110.

³⁵ J. THOBABEN, “Wesleyan Politics at the End of Modernity...”, 102.

higiene, moral, conducción y administración. Respecto a los efectos sociales del trabajo pentecostal, una de las dimensiones que mencionó toca al cambio en la vida familiar:

“Hay muchísimos hogares felices, familias reunidas que estaban aparte sus miembros. Hay muchísimos hombres de oficio, ahora productores y benéficos al Estado que antes eran sólo una carga y un afán, que deben toda esa transformación a la Iglesia Pentecostal”³⁶.

Se avizora aquí la importancia para el Estado que Hoover le asigna al trabajo evangelizador pentecostal. Acompañando a la recuperación de la vida familiar, están otros cambios visibles en la vida de las personas. Por ejemplo, hay “hombres que han abandonado sus crímenes, sus inmoralidades, sus vicios” y lo expresan “en lenguaje sano y limpio, gozando de aquella transformación obrada por el Espíritu de Dios en sus vidas”³⁷.

Un aspecto que destaca en este artículo es que Hoover hace referencia usualmente al modo en que estos cambios se relacionan con las autoridades. Quizá se deba a que este texto es una respuesta a un médico sanitario que lo solicitó. De hecho, menciona una ocasión en que hubo autoridades que fueron a la iglesia: “esos testimonios que han llamado la atención de las autoridades en la noche del 26 de mayo, que algunas personas han calificado de inmorales, no tienen tal inmoralidad”³⁸. Se establece así una relación entre autoridad civil y moralidad. En la línea de la autoridad, Hoover señala claramente su voluntad de ceñirse al orden establecido: “La Iglesia Pentecostal existe y por estos dieciocho años ha funcionado en conformidad con las leyes que gobiernan entidades como es ella, y no tiene ningún deseo de atropellar las autoridades constituidas”³⁹. Es decir, el movimiento pentecostal no tiene pretensión de subvertir el orden civil u oponérsele en grado alguno. Hay aquí una suerte de sujeción a la autoridad que recuerda al estilo paulino: “Sométase toda persona a las autoridades que gobiernan” (Rom. 13,1). Ahora bien, solucionado el tema de la disposición de obediencia a la autoridad civil, Hoover resalta el valor moralizador del trabajo pentecostal y muestra en qué grado resulta beneficioso para el orden establecido. Uno de los tópicos de relevancia que ha caracterizado hasta hoy a los pentecostales es la predicación en los recintos penitenciarios. La iglesia, indica él:

“Está haciendo una importante obra moralizadora; y en muchas ocasiones las autoridades lo han reconocido y le han prestado su decidido apoyo. Prueba es que el año pasado, en atención a una solicitud presentada por la Dirección de esta Iglesia en su Conferencia Anual, fue emitida por su Excelencia, el Presidente, una orden otorgando a los representantes de esta Iglesia entrada en los establecimientos penales de la República, para predicar el Evangelio; y como fruto muchos han salido para vivir una vida honrada”⁴⁰.

En otros términos, lo que se muestra aquí es que la autoridad tiene un problema social que los pentecostales pueden ayudar a solucionar a través de predicación. El pentecostalismo cambia a muchos que “en tiempos pasados habían dado mucho que hacer a las autoridades”⁴¹. Al respecto, cabe recordar un llamativo episodio mencionado en la investigación de Juan Kessler, que ejemplifica claramente la relación entre la autoridad civil y la iglesia pentecostal en torno a la delincuencia:

³⁶ W. HOOVER, “¿Quiénes son estos pentecostales?” ..., 4.

³⁷ W. HOOVER, “¿Quiénes son estos pentecostales?” ..., 4.

³⁸ W. HOOVER, “¿Quiénes son estos pentecostales?” ..., 4.

³⁹ W. HOOVER, “¿Quiénes son estos pentecostales?” ..., 4.

⁴⁰ W. HOOVER, “¿Quiénes son estos pentecostales?” ..., 4.

⁴¹ W. HOOVER, “¿Quiénes son estos pentecostales?” ..., 4.

“No está en duda que Hoover alcanzó a personas nunca antes alcanzadas por otra religión o trabajo social. El ruido de sus reuniones atraía hasta a ladrones, antes de comenzar su trabajo nocturno, y muchos fueron convertidos. Inclusive las autoridades comenzaron a preguntarse por lo sucedido con sus casos problemáticos. Cuando muchos fueron encontrados en las reuniones pentecostales, la municipalidad envió a Hoover una tarjeta de Año Nuevo con las fotografías de 24 exdelincuentes, convencida de que ahora pertenecían a los archivos del predicador y no a los de ella. Llegó a ser respetado en Valparaíso hasta por quienes se oponían al movimiento pentecostal”⁴².

Este caso da cuenta del arraigo que el movimiento pentecostal logró en el entorno inmediato de su tiempo, en este caso Valparaíso. Finalmente, no puede olvidarse el problema del alcoholismo, sobre lo que Hoover cuenta la siguiente experiencia:

“Un hombre ebrio, estorbando una reunión en la calle, fue llevado entre dos a la iglesia y se convirtió la misma noche, y desde aquel día un modelo de hombre bueno, la admiración de su barrio y de sus colegas anteriores. Un caso entre muchísimos”⁴³.

A lo largo de todo este recorrido, no puede encontrarse referencia alguna a una incidencia política en términos institucionales. No hay tampoco alusión a una participación democrática. Sin embargo, es evidente que Hoover, aunque ‘apolítico’, es consciente de que el movimiento pentecostal está cumpliendo un rol de transformación social que se expresa en logros como una vida familiar robustecida, el abandono de prácticas delictuales y la superación del alcoholismo. A la vez, manifestó expresamente su disposición a obedecer el orden civil establecido, mostrando cómo la actividad de la iglesia obra en beneficio de la sociedad. Así, destacó el aporte que resulta del apoyo que las autoridades den a la obra evangelizadora pentecostal, esto es, anunció la posibilidad de una colaboración mutua. El movimiento es obediente a las autoridades, busca predicar, y su predicación contribuye a una transformación pacífica de la vida social. Así las cosas, si bien no hay aquí rasgo alguno que indique un interés en la política electoral y los movimientos sociales, embravecida la sociedad cada vez más por esos años en ambas lógicas, aquello en ningún caso significa que Hoover haya optado por una comprensión puramente individualista de la espiritualidad. Por el contrario, es plenamente consciente de que, sin necesidad de involucrarse en actividades extraeclesiales de esa especie, los pentecostales tienen capacidad para incidir positivamente en la vida común.

La transformación material de la vida de las personas no venía, para él, de las acciones políticas, sino de una transformación espiritual que traía consigo un cambio en la moralidad personal y que tenía por consecuencia una nueva forma de vivir. Si esto ocurría a muchas personas, entonces iba a ser inevitable que se generara un cambio social. Esto no se lograba, para él, mediante la educación -aunque no por ello sea innecesaria- sino, ante todo, por la predicación. En esta comprensión, aunque no parece estar presente la reflexión respecto a los conflictos sociales que se encontró en su etapa puramente metodista, de todas maneras se mantiene intacta la idea de que la transformación producida por la predicación ha de tener consecuencias positivas para la sociedad. Desde este punto de vista, cobra pleno sentido la afirmación de Juan Ortiz según la cual el pentecostalismo

“no era sólo una nueva forma de vivir la fe cristiana, por parte de los sectores populares, sino que también, era una propuesta religiosa nueva desde el mundo popular para crear una sociedad nueva, que estuviese basada en relaciones de solidaridad y hermandad, y

⁴² J. KESSLER, *El comienzo de los protestantes, pentecostales y adventistas en Chile*, Fundación Sabiduría Libros, Santiago 2019, 198.

⁴³ W. HOOVER, “¿Quiénes son estos pentecostales?” ..., 5.

no en el individualismo liberal del régimen y de las iglesias misioneras que predicaban la salvación personal, entendida como salvación individual”⁴⁴.

Esta caracterización, respaldada por el pensamiento de Hoover, viene a rivalizar con cierta parte de lo que se ha dicho hasta ahora del pentecostalismo chileno. Puede discutirse si acaso esta “sociedad nueva” logró realizarse, pero no podría ya negarse que, al menos, estuvo en el horizonte. Es precisamente en este elemento que se vislumbra al pentecostalismo de Hoover como uno de ‘polis alternativa’.

c. Un Hoover wesleyano

Al revisar de primera fuente algunos aspectos generales del pensamiento de Hoover, puede ahora hacerse un balance respecto a su consonancia con la tradición a la que adhería y, también, el modo en que esto quedó plasmado en el movimiento pentecostal.

Contrastar lo que se ha dicho sobre el pentecostalismo chileno en materia social y lo que Willis Hoover sostuvo al respecto permite preguntarse qué ocurrió en el transcurso. Existe una perspectiva que resalta la discontinuidad entre metodismo y pentecostalismo, la cual queda bien retratada en la obra del sociólogo metodista Arturo Chacón, para quien el pentecostalismo vino a ser una manifestación de “rechazo al proyecto modernizador”⁴⁵ del metodismo de estilo estadounidense. Este último se identificaba con “el proyecto modernizador del capitalismo liberal”⁴⁶ propio de Estados Unidos. Así, era capaz de generar movilidad social y, por lo mismo, concitaba la atención de los sectores medios. Para Chacón, la tarea educacional debía entenderse en esta línea. Sostuvo la idea de que las luchas contra el tráfico de alcohol y la educación moral se las concebía como una alianza entre industriales y religión en la que a los primeros se veían beneficiados por una clase obrera disciplinada. Además, en el metodismo estadounidense se desarrolló un sentido democrático y del concepto de libertad más afinado, debido fundamentalmente a la propia cultura cívica que Estados Unidos promovía. Por ello no es inesperado que en el metodismo estadounidense se haya gestado un credo social propio en 1908, que también alcanzó al metodismo chileno⁴⁷. De aquí que no es inesperado que en su historia local el metodismo ha exhibido mayor atención a causas sociales.

En el pentecostalismo, no obstante, no se apreciaban estos rasgos. Por el contrario, al mismo tiempo que Chacón reconoce que “tuvo caracteres liberadores para los sectores populares, aunque solo fuera en la dimensión simbólica-personal”⁴⁸, afirmó que carecía de “fuerza ética transformadora de la realidad material y de poder de la sociedad. Separado (...) de las luchas de los trabajadores, el movimiento pentecostal no pudo trasladar los aspectos positivos de la tradición wesleyana, aun mediatizada, de la que era heredero”⁴⁹. La perspectiva de Chacón está alineada con la lectura que se hiciera antes por Lalive, Tennekes y otros, para quienes existe una transformación que se da en una dimensión personal pero que no se traslada hacia las cuestiones sociales.

Caben dos observaciones al respecto. La primera es que el devenir del movimiento, si bien no está en completa consonancia con las ideas del metodismo, o al menos de las nociones provistas por Hoover, en cuanto que pareciera buscar desprenderse cada vez más de toda actividad secular; con todo, sigue preservando una de sus ideas fundamentales, a saber: la

⁴⁴ J. ORTIZ, “La génesis...”, 59.

⁴⁵ A. CHACÓN, “Democracia y tradición wesleyana”, *Democracia y evangelio*, Ediciones Rehue, Santiago 1988, 256.

⁴⁶ A. CHACÓN, “Democracia y tradición wesleyana” ..., 255.

⁴⁷ I. VERGARA, *El protestantismo en Chile...*, 238ss.

⁴⁸ A. CHACÓN, *Democracia y tradición wesleyana...*, 256.

⁴⁹ A. CHACÓN, *Democracia y tradición wesleyana...*, 256.

de la transformación individual. Si bien no se observa una politización o una fuerte incidencia social intencionada, aquello no quiere decir que no sean capaces de producir cambios sociales a diversa escala. Por ejemplo, a nivel de barrios o comunidades locales. Lo que ocurre es que el énfasis en la dimensión individual ha prevalecido sobre el énfasis en la dimensión social y, por ello, los efectos sociales que se producen son comprendidos más como una consecuencia espontánea que como fruto de una acción intencionada de evangelización, enraizada en una reflexión respecto al rol social transformador del cristianismo, como si ocurrió en Hoover. Por lo tanto, la discontinuidad que se da en este punto solo es parcial y ello, de todos modos, no obsta que los pentecostales puedan recobrar esta dimensión.

La segunda observación es que en Hoover la separación entre lo individual y lo social no implica contradicción entre ellas, lo que se debe precisamente a su origen metodista. Ahora bien, cosa distinta es que Hoover derivara de ello un compromiso con causas sociales y políticas específicas. Hoover era un asiduo lector de Wesley e incluso promovía la lectura de sus diarios mediante la publicación de extractos en las revistas pentecostales. Por ello es que no es descabellado pensar que en su caso haya prevalecido una perspectiva propiamente wesleyana de estos temas, por sobre la perspectiva mediatizada del metodismo estadounidense. Por lo tanto, no es que haya un quiebre con el wesleyanismo en general, sino que se preserva un énfasis particular de la tradición. La razón por la cual se le podría considerar apolítico o de *polis* alternativa no es porque rechace lo político, sino porque a la luz de lo visto, consideraba que la acción de la iglesia podía tener efectos importantes en esa dimensión de la vida sin necesidad de hacerse parte activa de ella. Esto puede reafirmarse revisando las ideas del propio Wesley. En una de sus prédicas sobre el Sermón del Monte abordó este asunto de manera explícita, señalando que el cristianismo es “una religión social”, lo cual significa que “no puede existir en absoluto sin la sociedad”⁵⁰. Desde su punto de vista, “así como no puede salir del mundo, tampoco puede quedarse en él sin ser visible para toda la humanidad”⁵¹. Criticó la reducción del cristianismo solo a una religión interior o solitaria y, junto con reivindicar las obras exteriores afirmó sobre la dimensión social de ellas enfáticamente que:

“es irrelevante si [las personas] finalmente se salvarán o se perderán. Aún se nos ordena expresamente alimentar al hambriento y vestir al desnudo (...) Aunque Dios es el único que cambia los corazones, generalmente lo hace a través de los hombres. Es nuestra responsabilidad hacer lo que esté a nuestro alcance. Debemos actuar de manera tan diligente como si pudiéramos cambiarlos nosotros mismos”⁵².

Ahora bien, esto no quiere decir que para Wesley el cristianismo girara en torno a estas acciones. En efecto, en el mismo sermón afirma claramente que “la verdadera religión se origina en el corazón”⁵³. Luego agrega que “si esta raíz está realmente en el corazón, debe echar ramas. Estas ramas son los muchos ejemplos de obediencia exterior”⁵⁴. Así, se aprecia claramente que Wesley ordena las buenas obras y, en general la tarea social del cristianismo, a la transformación religiosa individual. De aquí la importancia capital que tuvo para él la predicación. Esto es lo que Manfred Marquardt resaltó en su estudio sobre la ética social de Wesley: “el propósito de la predicación de Wesley era entonces doble: guiar a las personas a una renovación a través de la gracia de Dios en la justificación y santificación, y de ese modo

⁵⁰ J. WESLEY, *El sermón del monte*, Peniel, Buenos Aires 2015, 136.

⁵¹ J. WESLEY, *El sermón del monte...*, 142.

⁵² J. WESLEY, *El sermón del monte...*, 150.

⁵³ J. WESLEY, *El sermón del monte...*, 145.

⁵⁴ J. WESLEY, *El sermón del monte...*, 145.

a una vida con significado; y guiarlos a una actividad adecuada para transformar a la sociedad entera desde adentro”⁵⁵.

La mantención de lo que podríamos llamar “orden transformador wesleyano”, es decir, transformación individual seguida de acción social, puede suscitar discusión en el caso chileno, pensando por ejemplo que en el pentecostalismo heredero de esta tradición, podría ocurrir que se haya omitido la dimensión social. Sin embargo, no puede desconocerse que ese orden estuvo presente en Hoover.

Este repaso permite afirmar que, si bien Hoover no parece haber hecho eco de distintivos específicos atribuidos a la tradición metodista en su forma estadounidense, si hizo eco de Wesley mismo tanto en aspectos de su pensamiento como de su práctica, naturalmente que en menor escala. Wesley aportó una preocupación social importante que se expresó en su pensamiento y obra, así como en las acciones de las sociedades metodistas. Ello abarcó la ayuda a los pobres en materias como distribución de bienes, salud y desempleo, la ética económica, la educación, esclavitud y las prisiones⁵⁶. En distinta medida, algunas de estas áreas pudieron verse reflejadas en la trayectoria de Hoover, como por ejemplo el campo de la educación y el de las prisiones, lo mismo puede decirse sobre su preocupación por el alcoholismo. Asimismo, exhibió una clara adherencia a la noción de “orden transformador wesleyano” en la etapa metodista como en la pentecostal.

d. Balance de Hoover desde Amos Yong

Como se vio antes, Amos Yong explica que en el terreno teológico-político pueden distinguirse tres grandes tendencias de los pentecostales. De acuerdo a ello, el pensamiento de Hoover no puede considerarse como una tendencia de pensamiento ‘político’, porque no busca intervenir en los asuntos políticos en general. Justamente por esto último es que se lo puede considerar como ‘apolítico’, principalmente porque es evidente que evita el involucramiento con el orden político o los asuntos públicos en general. Esto no quiere decir que no se ocupe de asuntos de interés público o que prevea los efectos que puede tener en ese campo la tarea de la iglesia, pero su acción no estaba orientada intencionadamente hacia esa finalidad. Más bien, suele esperar que ese ámbito sea afectado por la acción de la iglesia, es decir, de manera mediada o indirecta.

También puede verse en su pensamiento una forma de ‘polis alternativa’. Si bien no se exhibe en Hoover ni el ejercicio de figura profética ni la adopción de una posición profética respecto a un asunto político o público determinado; aun así, se observa el esfuerzo profético por materializar una práctica eclesial concreta, alternativa y contracultural al orden dominante en la que participan personas que no tienen otro espacio social, como alcohólicos, delincuentes, pobres, desarraigados y otros que buscan una comunidad de la cual ser parte y en la cual, también, ser transformados en caso de necesitarlo.

6. Reflexiones finales

Los aspectos sociales del pensamiento de Willis Hoover, por una parte, resultan iluminadores para entender ciertas formas de pensar que han perdurado en el tiempo en el mundo pentecostal chileno. Por otra, no obstante, llevan a la pregunta sobre cuánto de estas ideas requiere mayor exploración. Así las cosas, el análisis de las ideas de Hoover suscita una discusión ineludible: las continuidades y discontinuidades que existen entre lo que él pensaba y lo que derivó del pentecostalismo chileno. Un examen atento de esto requeriría otro tipo de trabajo. No obstante, hay algunas notas que pueden dejarse para la reflexión.

⁵⁵ M. MARQUARDT, *John Wesley's Social Ethics*, Abingdon Press, Nashville 1992, 119.

⁵⁶ M. MARQUARDT, *John Wesley's Social Ethics*, Abingdon Press, Nashville 1992, 119.

Si se acepta que Hoover, con sus propios énfasis fue, a la postre, una suerte de pentecostal wesleyano, habría que decir que no solo comparte con Wesley la poca atención que le da a la reflexión social, llámese orden político, rol del Estado u otros similares en comparación con la vida personal; sino también el hecho de que en ambos se subraya constantemente la dimensión personal de la transformación social, lo cual viene a ser precisamente la propuesta social que ofrecieron en sus contextos.

Con ya más de 100 años, en el pentecostalismo chileno se pueden discernir las distintas corrientes descritas por Amos Yong en el plano sociopolítico, ya sea que se trate de denominaciones, líderes o laicos. Existe pentecostalismo político, apolítico y de *polis* alternativa, y en el plano social y cultural también pentecostalismo sectario, conservador y progresista. Todo ello por supuesto con matices y mixturas. Sin embargo, puede notarse que quienes han buscado resolver la cuestión sobre el rol social y político de los pentecostales, suelen recurrir a distintas fuentes ya sea ideológicas y teológico-políticas, más que a la propia tradición.

Conocer con mayor detenimiento las ideas de Hoover abre nuevas posibilidades de análisis. En primer lugar, permite comparar el desarrollo del pentecostalismo chileno en materia sociopolítica con las ideas de su fundador y así observar cuánta distancia pudiese haber entre uno y otro. Segundo, a los pentecostales les da la posibilidad de renovar su pensamiento sobre los temas sociopolíticos desde las propias fuentes. Esto les permitiría ahondar en su herencia y problematizarla, tanto a las distintas denominaciones de la tradición como a los creyentes preocupados de desarrollar un pensamiento y acción pentecostal en ese terreno. Por último, también cabe preguntarse si los pentecostales podrán realizar una adecuada actualización de las ideas de Hoover, en consonancia con la tradición wesleyana, que les ayude a robustecer el modo de relacionarse con la sociedad chilena. Tal vez así, a diferencia de décadas anteriores, podrían pasar de ser vistos como un grupo que huye del mundo, a uno que no solo busca transformarlo, sino que puede lograrlo. Naturalmente, eso es algo que solo la historia podrá contestar.

7. Bibliografía

- ARÁNGUIZ KAHN, L., “La sed, el fuego y la vida: una hermenéutica del protestantismo a través de Willis Hoover y Alberto Hurtado”, *Cuadernos De teología - Universidad Católica Del Norte* 13 (2021) 1-19.
- ARMS, G., *History of the William Taylor Self-Supporting Missions in South America*, Methodist Book Concern, Nueva York 1921.
- BRUNO, D., “Descubriendo el metodismo radical en América Latina: itinerario de una ausencia”, *Teología y Cultura* 15/20 (2018) 75-87.
- BULLÓN, F., *El pensamiento social protestante y el debate latinoamericano sobre el desarrollo*, Desafío, Grand Rapids 2013.
- CHACÓN, A., *Democracia y tradición wesleyana. Democracia y evangelio*, Rehue, Santiago 1988.
- CHACÓN, A., “Continuidad y ruptura del pentecostalismo con el metodismo”, en: M. A. MANSILLA AGÜERO – L. ORELLANA URTUBIA (coords.), *La religión en Chile del bicentenario*, RELEP-CEEP, Concepción 2011, 37-42.
- COATES, G., *Politics Strangely Warmed*, Wipf and Stock, Eugene 2015.
- COLLIER, S. Y SATER, W., *Historia de Chile 1808-1994*, Cambridge University Press, Madrid 1998.
- CONCHA, J. E., *Cuestiones Obreras*, Katankura, Santiago 2021.
- FEDIAKOVA, E., *Evangélicos, política y sociedad en Chile: dejando el “refugio de las masas” 1990-2010*, CEEP-IDEA, Concepción 2013.
- FERNÁNDEZ, S., “¿Reformar al individuo o reformar la sociedad? Un punto central en el desarrollo cronológico del pensamiento social de San Alberto Hurtado”, en: BERRÍOS, F. –

- COSTADOAT, J. – GARCÍA, D. (eds.), *Catolicismo social chileno*, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, Santiago 2009, 139-187.
- HOBBSAWM, E., “Methodism and the Threat of Revolution in Britain”, en: ANCHOR BOOKS, *Labouring Men*, Nueva York 1967, 27-39.
- HOBBSAWM, E., *La era de la revolución 1789-1848*, Crítica, Barcelona 2017.
- HOOVER, W., *Historia del avivamiento pentecostal en Chile*, Comunidad Teológica Evangélica de Chile, Santiago 1984.
- HOOVER, W., “¿Quiénes son estos pentecostales?”, *Fuego de Pentecostés* 7 (1928) 2-5.
- KAMSTEEG, F., *Prophetic Pentecostalism in Chile*, The Scarecrow Press, Maryland 1998.
- KESSLER, J., *El comienzo de los protestantes, pentecostales y adventistas en Chile*, Fundación Sabiduría Libros, Santiago 2019.
- LALIVE, C., *El Refugio de las Masas*, CEEP, Concepción 2009.
- MARQUARDT, M., *John Wesley’s Social Ethics*, Abingdon Press, Nashville 1992.
- MÍGUEZ B. J., *Rostros del protestantismo latinoamericano*, Casa Creación, Buenos Aires 1995.
- MUÑOZ, H., *Sociología religiosa*, Paulinas, Santiago 1956.
- ORTIZ, J., “La génesis de un protestantismo autóctono: el pentecostalismo chileno, el rostro popular del protestantismo chileno”, *Revista chilena de historia y geografía* 172 (2012) 39-76.
- SCATTOLA, M., *Teología Política*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires 2008.
- SNOW, F., *Historiografía de la Iglesia Metodista de Chile 1878-1918*, Ediciones Metodistas, Concepción 1999.
- STUVEN, A. M., “‘Cuestión social’ y catolicismo social: de la nación oligárquica a la nación democrática”, en: BERRÍOS, F. – COSTADOAT, J. – GARCÍA, D. (eds.), *Catolicismo social chileno*, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, Santiago 2009, 47-82.
- TENNEKES, H., *El movimiento Pentecostal en la sociedad chilena*, CIREN, Iquique 1985.
- THOBABEN, J., “Wesleyan Politics at the End of Modernity”, en: DANKER, R. N. (ed.), *Exploring a Wesleyan Political Theology*, Wesley’s Foundery Books, Nashville 2020, 97-124.
- VALENZUELA, R., *Breve historia de la Iglesia Metodista de Chile 1878-1968*, Ediciones Metodistas, Santiago 2000.
- VERGARA, I., *El protestantismo en Chile*, Editorial del Pacífico, Santiago 1962.
- WESLEY, J., *El sermón del monte*, Peniel, Buenos Aires 2015.
- YONG, A., *In the days of Caesar. Pentecostalism and political theology*, Eerdmans, Michigan 2010.