



INSTITUTO DE ESTUDIOS URBANOS Y TERRITORIALES
FACULTAD DE ARQUITECTURA, DISEÑO Y ESTUDIOS URBANOS

Iglesias evangélicas y construcción de comunidad en barrios segregados de Santiago

Tesis presentada para obtener el grado académico de Magister en Desarrollo Urbano

Pablo Valenzuela G.

Profesor guía: Felipe Link

Instituto de Estudios Urbanos y Territoriales

Pontificia Universidad Católica de Chile

10 de marzo de 2021

Iglesias evangélicas y construcción de comunidad en barrios
segregados de Santiago
Tesis presentada para obtener el grado académico de
Magister en Desarrollo Urbano

Autor : Pablo Valenzuela G.
Profesor Guía : Felipe Link L.
Comisión : Paz Concha, Javier Ruiz-Tagle y Luis Bahamonde.



Esta tesis se realizó en el marco del proyecto Fondecyt Regular 1190724 Densidad residencial y comunidades ¿es el barrio un factor de cohesión social en las tendencias actuales de crecimiento metropolitano?

Esta tesis contó con el financiamiento del Centro de Estudios del Conflicto y la Cohesión Social (COES) (ANID/FONDAP n°15130009) y con el apoyo de la Beca de Admisión del Instituto de Estudios Urbanos y Territoriales de la Pontificia Universidad Católica de Chile.

Santiago de Chile, 10 de marzo de 2021

Agradecimientos

Entrar al Magíster en Desarrollo Urbano ha sido una de las decisiones más complejas que he tomado en mi carrera profesional. Representaba un giro abrupto respecto a lo que había venido haciendo desde que egresé de Administración Pública el año 2011. Pero la ciencia política no terminaba de satisfacerme y, por el contrario, cada vez que me acercaba, aunque fuera tangencialmente a los temas urbanos, sentía un inusitado entusiasmo. Las lecturas, las caminatas por la ciudad y las largas horas jugando *Cities Skylines* me terminaron empujando al urbanismo. Al final, nunca me fue algo tan ajeno.

Hoy, terminando la maestría y preparándome para continuar con estudios de doctorado en arquitectura y estudios urbanos me siento muy reconfortado por lo que ha sido recorrer una disciplina nueva en un tremendo ambiente académico y donde he conocido a grandes personas.

A quien primero debo agradecer es a Marco. Él me ha acompañado en este camino y me ha apoyado en cada decisión que he seguido. Cuando las cosas se ponían cuesta arriba ahí estaba él, creyendo en lo que estaba haciendo incluso más que yo. Sin su apoyo quizás nada de lo que ha pasado habría sido tan bonito.

A mis profes y colegas Miguel Ángel López y Mireya Dávila, que en su momento me dieron todo el apoyo para entrar en desarrollo urbano. A mi profesor guía de tesis, Felipe Link, que además de acompañarme en la escritura de mi tesis, me patrocinó para postular a la beca COES que me financió parcialmente mis estudios. A la segunda lectora de mi tesis, Paz Concha, que me entregó valiosos comentarios para mejorar la investigación. A Javier Ruiz-Tagle, quien como profesor de tesis I me acompañó también en la primera etapa del trabajo. A Marcelo Mella, que me abrió espacios de trabajo en la Facultad de Humanidades de la USACH.

A mi hermana Pamela, gracias a ella pude contactar personas que me dieron valiosa información para la investigación de esta tesis. Y a todos los hermanos y hermanas evangélicos que me concedieron entrevistas y contactos para llevar a cabo esta tarea.

A la querida cuelga. ¡Que grupo tan bacán! Alonso, Rodri, Lucaz, Simón, Manu, Cami y María José. Una tremenda compañía en estos dos años y pese a que hubo momentos difíciles y que el 2020 ha sido un *annus horribilis*, nunca faltaron las risas, los memes y los stickers de wsp. ¡Cómo se extraña poder juntarse alrededor de unas cervezas!

A mis amigos que me acompañaron en las buenas y en las malas. Se alegraron conmigo y nos preocupamos juntos cuando las cosas no iban tan bien: Víctor, Cristina, Nelson, Bea y Pancho.

Y, al final, una mención que no puedo dejar pasar: a mi abuelita María, más allá del sol. Por raro que suene, parte de esta tesis se empezó a escribir una tarde del año ¿93 o 94 o quizás 95? En una pequeña iglesia evangélica en Av. Los Manzanos casi con Los Nogales en la población La Pincoya, en una reunión de Dorcas a las que iba acompañando a mi abuelita. 25 años después parte de esa historia quedó aquí plasmada.

Resumen

Las iglesias evangélicas representan un actor socialmente relevante, en particular en barrios populares en los que se han transformado en espacio de participación y relacionamiento social. El objetivo de esta investigación es estudiar la influencia que las iglesias evangélicas desempeñan en la formación del sentido de comunidad en poblaciones y barrios de la ciudad de Santiago cuyo rasgo principal son los altos niveles de segregación y el bajo nivel socioeconómico. Haciendo uso de un diseño de investigación mixto, el estudio aborda una caracterización cuantitativa y un análisis cualitativo de 16 entrevistas realizadas en comunas del norte, oeste y sur de Santiago. La pregunta de investigación que guía este trabajo es que ¿de qué manera las iglesias evangélicas influyen en la formación del sentido de comunidad en barrios segregados de Santiago? A modo de hipótesis se presentan tres enunciados: Las iglesias evangélicas i) amplían los límites del barrio para las personas que participan en ellas; ii) tienen un rol bifronte en la formación de comunidad, y iii) la relación con otras organizaciones comunitarias y sociales está determinada por el nivel de conservadurismo/apertura de las congregaciones. Los resultados de la investigación sugieren que la hipótesis i y iii son plausibles, mientras que la hipótesis ii se puede aceptar parcialmente.

Palabras clave: iglesia, religión, comunidades urbanas, barrio.

Contenidos

Agradecimientos	3
Resumen.....	4
Contenidos.....	5
Lista de figuras	6
Lista de abreviaciones	7
Introducción.....	8
Capítulo I. Problematicación	11
a. La iglesia como unidad social y su influencia espacial	11
b. La iglesia evangélica y el pentecostalismo	13
Capítulo II. Marco teórico.....	17
a. Comunidad y barrio como par conceptual para el análisis urbano.....	17
b. El barrio como espacio para las relaciones sociales	21
c. Iglesia y religión en el entorno urbano	24
Capítulo III. Diseño metodológico	28
a. Pregunta de investigación	28
b. Hipótesis de trabajo.....	28
c. Objetivos	28
d. Enfoque metodológico	29
Capítulo IV. Resultados cuantitativos	33
a. Caracterización sociodemográfica.....	33
b. Religión y territorio.....	38
c. Religión y pertenencia al barrio	41
d. Religión y vínculos personales	42
e. Religión y participación comunitaria	45
Capítulo V. Resultados cualitativos	50
a. Los límites del barrio y el rol de las iglesias	50
b. Formación de comunidad en dos frentes	55
Conclusiones	61
Referencias	65

Lista de figuras

Figura 1. Estética de grafitis en mensajes cristianos	27
Figura 2. Diseño de investigación mixto paralelo convergente.....	30
Figura 3. Distribución de barrios con entrevistas e ISMT	31
Figura 4. Distribución de evangélicos por comuna en la ciudad de Santiago.....	38
Figura 5. Locales de iglesias pentecostales I.....	39
Figura 6. Locales de iglesias pentecostales II	40
Gráfico 1. Frecuencia de asistencia a servicios religiosos por religión católica o evangélica nacional y región metropolitana.....	34
Gráfico 2. Nivel de ingresos por religión católica o evangélica	35
Gráfico 3. Actividad principal según pertenencia a religión evangélica en la region metropolitana...	36
Gráfico 4. Nivel educacional por religión católica o evangélica	36
Gráfico 5. Tramo de edad por religión católica o evangélica	37
Gráfico 6. Diferencias significativas en medias ANOVA según categoría	41
Gráfico 7. Grado de acuerdo con... ..	42
Gráfico 8. Media de personas conocidas según categoría y religión. Resultados ANOVA.	43
Gráfico 9. Cantidad de personas que conoce según categoría	44
Gráfico 10. Participación en organizaciones sociales y comunitarias. Media de ANOVA.	46
Gráfico 11. Membresía en organizaciones según religión.....	47
Gráfico 12. Membresía en organizaciones religiosas de acuerdo a religión o creencia	48
Gráfico 13. Frecuencia con la que dona dinero a la caridad.....	49
Tabla 1. Listado de entrevistados.....	30

Lista de abreviaciones

ELSOC-COES	: Estudio longitudinal social de Chile del Centro de estudios del conflicto y la cohesión social.
ISMT	: Índice sociomaterial
OCUC	: Observatorio de ciudades de la Universidad Católica de Chile.
CA	: California.
IMPCH	: Iglesia metodista pentecostal de Chile.
MENAP	: Ministerio evangelístico nuevas de amor y paz
IEP	: Iglesia evangélica pentecostal
IMP	: Iglesia metodista pentecostal

Introducción

El siervo regresó e hizo saber estas cosas a su señor. Entonces, enojado el padre de familia, dijo a su siervo: "Ve pronto por las plazas y las calles de la ciudad, y trae acá a los pobres, a los mancos, a los cojos y a los ciegos".

Lucas 14:21

El propósito de esta investigación es estudiar la influencia que las iglesias evangélicas desempeñan en la formación del sentido de comunidad en poblaciones y barrios de la ciudad de Santiago cuyo rasgo principal son los altos niveles de segregación y el bajo nivel socioeconómico. Considerando que gran parte de las poblaciones y barrios periféricos santiaguinos sufren algún grado de segregación que afecta la formación de vínculos sociales y la generación de un sentido de comunidad (Álvarez & Cavieres, 2016; Ducci, 2000; Hidalgo, 2007; Márquez, 2011; Salcedo, Rasse, & Cortés, 2017), es necesario indagar en la presencia de ciertas organizaciones que contribuyen darle forma al sentido de comunidad en estos barrios y que facilitan o dificultan la vinculación de los habitantes en una escala urbana mayor.

Haciendo uso de un diseño de investigación mixto paralelo convergente (Edmonds & Kennedy, 2017) este estudio busca evaluar la forma en que las iglesias evangélicas se pueden transformar (o no) en instituciones que facilitan la formación de comunidades en el espacio urbano, en particular en barrios segregados que sufren algún grado de deterioro del espacio público. Además, el trabajo busca caracterizar estas comunidades y su relación con el entorno barrial y con otras organizaciones sociales, e identificar si acaso facilitan la vinculación entre el entorno más próximo de los vecindarios y otras escalas a nivel local o metropolitano¹. En ese sentido, es posible señalar que estas organizaciones podrían favorecer comunidades autocontenidas y segregadoras o bien comunidades hacia afuera que favorezcan la integración de sus miembros tanto a nivel local como en otras escalas urbanas.

Elaborando un análisis cuantitativo a partir de los datos de la encuesta Estudio Longitudinal Social de Chile del Centro de Estudios del Conflicto y la Cohesión Social (ELSOC-COES) y aplicando 16 entrevistas en comunas del norte, oeste y sur de Santiago, el estudio busca caracterizar el entorno comunitario que se forma alrededor de las iglesias evangélicas, así como los efectos que pueden tener en la vida comunitaria de los barrios. El análisis de barrios con características diversas en términos de localización, tipología urbana, historia, organización comunitaria, entre otras variables, permitirá

¹ Este punto es importante pues muchas denominaciones religiosas forman parte de corporaciones de mayor tamaño que construyen redes en zonas específicas de la ciudad o bien a nivel nacional. En ese sentido, la pertenencia a iglesias puede eventualmente romper las fronteras cognitivas del barrio y permitir la generación de redes de mayor alcance en el espacio metropolitano.

extraer conclusiones para comprender los vínculos sociales que operan a nivel barrial alrededor de las iglesias evangélicas en lo que he denominado la ciudad periférica².

Esta investigación busca así contribuir a la comprensión de la religión evangélica en la ciudad de Santiago, en lugares donde la conformación del barrio o la calidad del entorno físico dificultan el encuentro social y la formación de comunidad. En ese sentido, las organizaciones sociales, entre las que se encuentran las iglesias evangélicas, emergen como instancias para el encuentro de personas pudiendo dar forma a comunidades en su entorno. Al mismo tiempo, y como señalaré más adelante, la religión evangélica ha ido cobrando gran importancia tanto en la discusión pública como en la agenda política, por lo que resulta importante indagar en las características de los entornos sociales que se forman alrededor de las iglesias, particularmente del evangelismo pentecostal.

La unidad de análisis de esta tesis es una escala intermedia de la ciudad. Se trata de un conjunto de barrios caracterizados por sus niveles de segregación y que comparten niveles socioeconómicos medios y bajos, deterioro del espacio público, niveles altos de inseguridad y otros problemas sociales. Estos barrios no necesariamente se ubican en la periferia física de la ciudad, pero sí comparten los rasgos de una periferia simbólica (Hidalgo, 2007; J. Ruiz, 2015; J. C. Ruiz, 2012) experimentando sus habitantes estigmatización y exclusión. Como síntesis de unidad de análisis y para facilitar la referencia espacial se ha utilizado el índice sociomaterial (ISMT) del Observatorio de Ciudades de la Universidad Católica (OCUC) para seleccionar un umbral objetivo, cuya expresión concreta de esta categoría ocurre en diversos barrios de la ciudad. Un barrio está espacialmente situado en un lugar, se relaciona con otros espacios de la ciudad ya sea de manera próxima o distante, estableciendo límites sociales y simbólicos. Dentro del barrio aparecen también lugares significativos que definen la identidad o la pertenencia en el lugar y permiten que los residentes desarrollen mapas cognitivos del barrio en el que viven (Logan, 2012, pp. 516–517).

Un antecedente importante que si bien no es parte de la línea principal de esta investigación, tiene que ver con distinguir el rol que jugó la iglesia católica a través de los curas obreros y las comunidades de base durante la dictadura militar (Cruz Contreras & Ramírez, 2015; Veit Strassner, 2006) y el papel que hoy desarrollan las iglesias evangélicas. En este punto hay evidencia que muestra que las iglesias evangélicas se multiplican a la vez que la iglesia católica se aleja de los barrios (Lanz, 2016; Machado, 2012).

² El concepto de ciudad periférica es equivalente a la noción de “precariópolis estatal” acuñado por Hidalgo (2007, p. 72) un espacio monofuncional, segregado y fragmentado, con ausencia de otras clases sociales y algunos servicios básicos y no básicos como colegios, centros de salud, lugares de esparcimiento o comercio. Se trata de barrios cuyos residentes están estigmatizados y excluidos de un sistema de clases cerrado (Wacquant, 2015, p. 130).

En el capítulo I de esta tesis se presenta la problematización del tema de investigación y se divide en tres secciones principales. La primera sección aborda la tensión teórica que se presenta en esta investigación, primero la dimensión vinculada con la iglesia como nodo social y su inserción territorial en el espacio y, segundo, las características de las comunidades formadas en torno a las iglesias, las cuales pueden ser integradoras y abiertas o bien segregadoras y cerradas. La segunda sección aborda la religión evangélica pentecostal como objeto de estudio y presenta antecedentes relevantes acerca de la expresión religiosa en el espacio urbano. La tercera sección del capítulo está enfocada en el par barrio-comunidad y como esta diada conceptual se relaciona con el problema de investigación.

El capítulo II desarrolla el marco teórico sobre la base de dos conceptos fundamentales: comunidad en el espacio urbano y barrio como unidad espacial y simbólica. Este par conceptual es complementado con el análisis de la iglesia como espacio de encuentro. Este capítulo se divide en tres secciones: la primera analiza el concepto de comunidad y vínculo con el barrio; la segunda sección se centra en conceptualizar el barrio y su relación tanto con dimensiones sociales y simbólicas, como con el elemento espacial; finalmente, la tercera sección presenta a la iglesia como un espacio de encuentro social, el vínculo religioso con el barrio y distintos modos en que la religión se manifiesta en el espacio.

El capítulo III presenta el diseño metodológico del estudio y se divide en dos secciones. En este capítulo se presenta la pregunta de investigación, objetivos e hipótesis. En una segunda sección se desarrolla el enfoque metodológico y su justificación.

Los capítulos IV y V se enfocan en la presentación y análisis de resultados. El capítulo IV aborda la caracterización sociodemográfica en una sección, territorial y edilicia en una segunda sección. Las secciones 3, 4 y 5 del capítulo IV abordan tres dimensiones de análisis cuantitativo: religión y barrio, religión y vínculos personales y religión y participación comunitaria. En el capítulo V se analizan los resultados cualitativos del estudio y se presentan los hallazgos más relevantes de la investigación. Finalmente, se presentan las conclusiones del estudio y la bibliografía.

Capítulo I. Problematicación

a. La iglesia como unidad social y su influencia espacial

La adscripción a la iglesia evangélica ha sido tradicionalmente asociada a la población de bajos ingresos y a las periferias urbanas³ (Alcaino & Mackenna, 2017; Cunha, 2018; Freston, 1998; Semán, 2019). Surge así la pregunta si acaso esta institución, tanto física como simbólicamente, puede operar como un espacio que favorece la formación de lazos comunitarios en un entorno desfavorable y cómo se inscribe socioespacialmente tanto en la escala barrial como en la metropolitana.

También es necesario caracterizar el tipo de comunidad que se forma en torno a las iglesias evangélicas y cómo se relacionan con el resto del vecindario donde operan. Por un lado las iglesias pueden contribuir a la formación de una comunidad en el barrio, fomentar la cohesión social, reafirmar mecanismos de solidaridad, contribuir a la prevención del crimen e incluso facilitar la revitalización de la sociedad civil (Cnaan, Boddie, & Yancey, 2003; Thornton, 2018; Warner & Konkel, 2019; Wuthnow, 2003). Por otro lado, estudios muestran que la religión es compatible con sentimientos de conformidad, sumisión o autoritarismo (Saroglou, Corneille, & van Cappellen, 2009) que promueven comunidades basadas en el prejuicio, potenciando el conflicto entre grupos (Durrant & Poppelwell, 2017).

A la hora de analizar la vinculación entre las variables sociales y espaciales, la literatura oscila entre una mirada determinista espacial y otra que releva los elementos sociales. La primera señala que las características espaciales son determinantes para la interacción social y para la solución de los problemas sociales (v. gr. Gehl, 2011; Latham & Layton, 2019), incorporando elementos como el diseño y el mobiliario urbano, la provisión de infraestructura pública y sus características, y en general el entorno construido, enfatizando así elementos provenientes de la arquitectura. A partir de esta mirada, cobran relevancia los puntos de encuentro entre ciudadanos: plazas, parques, veredas, centros comunitarios, bibliotecas. Se deriva de esto que un entorno físico favorable facilitará la interacción social y la formación de vínculos entre los residentes. Por el contrario, barrios sin suficientes amenidades y lugares para el encuentro, con espacios públicos deteriorados, dificultarán el vínculo entre residentes, debilitando así el sentido de comunidad al interior del barrio.

En cambio, otros estudios relevan más bien la estructura social por sobre el entorno físico, en línea con Bourdieu (2002), quien señala que las relaciones sociales se manifiestan en un espacio habitado o apropiado, que actúa así como una expresión simbólica de una sociedad jerarquizada. En el análisis

³ Esto ocurre particularmente en las ciudades latinoamericanas.

espacial de las expresiones religiosas y, específicamente en lo relacionado con las iglesias evangélicas, cobra particular relevancia el espacio socialmente construido, pues en un mismo espacio físico pueden convivir expresiones profanas y sagradas dependiendo de la representación del espacio y de la experiencia práctica que allí se desarrolla (Amigo, 2014; Jones, 2019; McAlister, 2005). Este enunciado teórico tiene un correlato práctico al momento en que una congregación religiosa decide abrirse a su entorno para la realización de actividades que trascienden la dimensión espiritual. En ese momento los espacios sagrados devienen profanos y sus usos colisionan. Por el contrario, al momento de apropiarse del espacio público, las comunidades religiosas lo resignifican y le otorgan un cariz sagrado a espacios puramente seculares.

Por lo anterior, es fundamental reconocer el entrevero que ocurre entre las dinámicas espaciales y sociales en el ámbito religioso. Es decir, el diseño de la ciudad no es solo un problema técnico o estético, sino también social y político, donde la dimensión material convive con un tejido de prácticas sociales formales e informales que dan como resultado el ambiente urbano, los problemas de la ciudad, la organización que adoptan las personas y el orden que adquiere el espacio (Tonkiss, 2013). Este análisis se enmarca también en la línea de Soja (2010) quien releva la importancia del espacio para la explicación de los fenómenos sociales, pero destacando que espacios como aglomeraciones urbanas o economías regionales son socialmente producidos.

Las iglesias evangélicas pueden operar tanto como nodo de relaciones sociales y como estructura que influye en el espacio donde esas relaciones sociales se desarrollan, por ejemplo, activando ciertos entornos y dotando a espacios deprimidos de algún grado de vitalidad urbana por la concentración de personas que eventualmente allí puede producirse. En ese mismo sentido, y en una escala mayor, estos nodos de relaciones sociales pueden propender al desarrollo de estrategias para la ocupación del espacio público por el vecindario o la resignificación de espacios seculares para dar lugar a prácticas religiosas (Kong, 2001). En tal caso, la pregunta que se deriva es si acaso las iglesias evangélicas, como organización social y como estructura física inserta en un espacio con características específicas, permiten la formación de comunidades más densas que contribuyan a una mayor interacción dentro del barrio (Chapple, 2015) o bien dan lugar a comunidades autocontenidas y aisladas.

La literatura en este sentido muestra una evidencia ambivalente. Algunos estudios señalan que las congregaciones protestantes contribuyen a la segregación residencial y dificultan la conformación de lazos entre grupos diversos (Blanchard, 2007; Yancey, 1999), mientras otras investigaciones de mayor alcance avalan la idea de que la pertenencia religiosa profundiza el compromiso cívico y la participación en organizaciones voluntarias no religiosas (Greeley, 1997; Norris & Inglehart, 2004, Cap. 8).

b. La iglesia evangélica y el pentecostalismo

La religión evangélica ha ido cobrando relevancia pública en los países en desarrollo y en América Latina en particular en las décadas recientes (Freston, 2001). Los evangélicos han transitado desde minorías discriminadas a ciudadanos activos con influencia política y aspiraciones de poder (Boas, 2020; Burdick, 2010; Smith, 2009; Stark & Smith, 2012). En el caso chileno, los evangélicos se han consolidado como un grupo relevante de población que se ha involucrado en la esfera pública principalmente por las posiciones que representantes o voceros de esta confesión manifiestan en torno a la denominada “agenda valórica”.

Esta investigación se centra fundamentalmente en las denominaciones evangélicas de orden pentecostal, cuyo origen se remonta a principios del siglo XX, entre los años 1906 y 1908 cuando ocurrió el “avivamiento de la calle Azusa”, en Los Ángeles, CA. Dicho evento configuró las propuestas teológicas iniciales del pentecostalismo en lo que Anderson (2005) caracteriza como un periodo formativo que ocurrió antes que la congregación tuviese su denominación formal. Esta eclosión carismática permitió también un acelerado ciclo de expansión, primero en los ámbitos más inmediatos en la ciudad de Los Ángeles, para luego propagarse en los Estados Unidos y en América Latina, proceso que se extendió aproximadamente hasta 1915.

En América Latina la introducción del pentecostalismo ocurrió en el marco de misiones evangelizadoras que desembarcaron por varios países del continente, con especial fuerza en Chile, México y Brasil (Freston, 1998) aunque también en países centroamericanos. En Chile el pentecostalismo fue introducido tan temprano como en 1907, al principio como un grupo dentro de la Iglesia Metodista Episcopal, pero más tarde como una denominación propia, la que se transformaría en la más importante y numerosa de esta rama durante gran parte del siglo XX: La Iglesia Metodista Pentecostal de Chile (IMPCH).

El pentecostalismo presenta distinciones claras con el protestantismo histórico, las que estriban esencialmente en aspectos carismáticos, teológicos, doctrinarios y organizacionales. Cada uno de estos rasgos facilitó de manera significativa la expansión inicial rápida del pentecostalismo y permitió su radicación en espacios sociales específicos. En efecto, mientras las confesiones protestantes históricas acogían especialmente a inmigrantes europeos que se dedicaban al comercio, el pentecostalismo se arraigó en zonas populares y sus características tanto teológicas como organizacionales bajaron significativamente las barreras de entrada para los fieles y para la conformación de congregaciones. Por otro lado, la iglesia católica mantenía vínculos escasos con zonas populares, especialmente pues hasta mediados del siglo XX no cristalizó un discurso católico respecto de la situación social de las

clases obreras⁴ y tanto las prácticas litúrgicas como organizaciones marcaban una enorme distancia entre la iglesia y los feligreses.

En el marco del pentecostalismo aparece un nuevo carisma religioso que nutre una nueva liturgia en la que las manifestaciones del espíritu santo jugaban un rol central. Estas manifestaciones toman la forma de danzas, glosolalia y milagros, entre otras (Rondón Palmera, 2007). Así también, el poco estructurado cuerpo doctrinario de los pentecostales y las flexibles interpretaciones teológicas lleva a que el funcionamiento organizacional de las congregaciones no esté sujeto a un corpus de administración centralizado, como ocurre con otras denominaciones que se sustentan en una rígida jerarquía clerical⁵. Eso genera en el pentecostalismo una enorme facilidad para adaptarse a contextos locales e insertarse en entornos comunitarios diversos (Semán, 2019), pero sin abandonar las prácticas litúrgicas específicas que constituyen la identidad del culto.

El trabajo de Rondón Palmera (2007) presenta una explicación respecto a la expansión evangélica en ciertos sectores. Señala el autor que los cambios sociales generados por el paso de sociedades rurales a urbanas tienen consecuencias generadoras de rupturas y anomia, que se derivan en la descomposición de redes tradicionales de socialización, debiendo buscar nuevos valores simbólicos y culturales. En una sociedad que tiende a la masificación, los nuevos habitantes urbanos buscan espacios para construir una nueva identidad de grupo (Rondón Palmera, 2007, p. 100). La adscripción al pentecostalismo o bien a otras manifestaciones culturales usualmente asociadas con “lo popular” y “la pobreza” no solo es una variable de ajuste ante la desposesión ni tampoco una dependencia a ciertas tradiciones a las se acude para compensar carencias materiales. Por el contrario, los componentes de esta cultura popular y sus manifestaciones tanto colectivas como culturales permiten canalizar angustias y expectativas que no tienen respuesta adecuada ya sea en las religiones tradicionales o en las instituciones sociales. Es decir, lo popular no solo obedece a una estrategia para resolver problemas, sino también a una forma de encauzar la vida en un contexto de marginalidad. El

⁴ La evolución de la doctrina social de la iglesia católica se remonta a las encíclicas *Rerum Novarum* de S. S. Leon XIII (1891) y *Quadragesimo Anno* de S. S. Pio XI (1931). Aunque el discurso social cristiano de la iglesia no se consolidó sino hasta el Concilio Vaticano II (1962-1965) y las encíclicas *Mater et magistra* de S. S. Juan XXIII (1961) y *Populorum progressio* de S. S. Pablo VI (1967). Toda esta digresión es relevante para esta investigación, toda vez que en América Latina la acción de la iglesia católica hacia sectores populares estuvo alojada esencialmente en grupos de beneficencia, obras educativas, organizaciones de jóvenes de clase media alta; entre otras. La presencia católica en sectores obreros cobra fuerza especialmente después de la fundación de la teología de la liberación y la presencia de *curas obreros* en poblaciones y barrios marginados. Es en ese escenario donde la presencia pentecostal disputa la presencia católica.

⁵ Si bien existen diversas denominaciones, algunas de gran alcance y con distintas sucursales (o clases), no existe una sola estructura de la que se derive el corpus teológico y doctrinario. En algunos casos se dan verdaderas federaciones que se unen usualmente por afinidad doctrinaria, pero, así como se fusionan pueden dividirse. Algunas denominaciones de gran alcance en Chile son, por ejemplo: “Ministerio Evangélicos Nuevas de Amor y Paz (MENAP)”, Iglesia Metodista Pentecostal de Chile, Iglesia Evangélica Pentecostal (IEP).

pentecostalismo, y otras expresiones de religiosidad popular, se enlazan con estas prácticas que van configurando una cosmovisión particular de lo sagrado.

Por otra parte, en el pentecostalismo, al adoptar una estructura más bien sectaria, predominan liderazgos tradicionales y carismáticos, sumado a que se establecen al interior de las congregaciones lazos de solidaridad muy fuertes y un gran sentido de comunidad (Rondón Palmera, 2007, p. 100).

Es relevante notar cómo en sectores populares ocurren ciertas prácticas sincréticas que hacen converger formas tradicionales, coloniales, indígenas e incluso paganas, con formas más bien institucionales y objetivas de religiosidad. En un ir y venir ocurre un proceso de resignificación simbólica y funcional de ritos, objetivos, cultos y creencias (de la Torre, 2013). En ese marco, el pentecostalismo termina siendo una intersección entre lo popular y lo institucional, pues existe un corpus doctrinario fundamental que distingue este tipo de cultos, pero en ese marco se da una gran flexibilidad que permite hacer converger diversas prácticas tradicionales y subjetivas dentro de una denominación religiosa con un anclaje objetivo.

La expansión de la religión evangélica en Chile ha sido persistente durante todo el siglo XX (Corvalán, 2009), especialmente en los años 70 y 80, cuando líderes evangélicos manifestaron su simpatía por la dictadura de Pinochet y llegaron a organizar el TeDeum evangélico al que el dictador y los gobernantes democráticos posteriores han asistido con regularidad (Boas, 2016, pp. 199–200). En las primeras décadas del siglo XXI, casi 1 de cada 5 chilenos se declara como evangélico, porcentaje que aumenta en zonas populares.

c. El par barrio-comunidad

El par barrio-comunidad resulta un tópico de análisis de gran significancia en los estudios urbanos, cuyo potencial de vincular la dimensión propiamente espacial anclada en el barrio y las redes comunitarias y sociales que se forman dentro del mismo permite analizar el espacio social en dos niveles. Desde la perspectiva ecológica propia de la Escuela de Chicago, la comunidad urbana es un mosaico de comunidades menores que se sitúan naturalmente en la ciudad. Estas áreas naturales ayudan a los individuos a insertarse en la sociedad urbana (Goist, 1971). El barrio, por otro lado, es importante como unidad de análisis para aproximarse a las relaciones sociales cotidianas donde las personas acceden a recursos materiales y sociales (Meegan & Mitchell, 2001).

Es posible entender la comunidad como una red de personas con intereses similares o una identidad común; así como un grupo de personas afiliadas a una organización o viviendo dentro de ciertos límites geográficos que pueden constituir el barrio (Voth & Brewster, 2019). Por lo tanto, el concepto

de comunidad nos remite a un cierto sentido de pertenencia a un grupo o colectividad que puede tener alcances geográficos, culturales, étnicos o incluso de estilos de vida. La importancia de este par conceptual para esta investigación estriba en si acaso las comunidades que se forman al alero de las iglesias evangélicas i) tienen un carácter segregador o integrados y ii) tienen una expresión territorial concreta ya sea a nivel del barrio o en otras escalas.

El barrio no es una unidad espacial fija en el territorio cuyos límites responden a decisiones administrativas o políticas. Los bordes y el alcance del barrio están socialmente definidos por los habitantes del barrio y por actores externos a él. Ambas perspectivas pueden diferir en la medida que los habitantes del barrio van desarrollando nociones simbólicas y sociales que les permiten identificar los rasgos de su barrio, los elementos más significativos y representativos y de ese modo ir generando un sentido de apego y pertenencia con ese espacio (Foster, Pitner, Freedman, Bell, & Shaw, 2015; Pendola & Gen, 2008). Ahora bien, esta identificación con el barrio puede estar mediada por la pertenencia a ciertas comunidades. Incluso, el propio barrio puede constituir una comunidad dependiendo de las relaciones de sus vecinos y de las instancias de encuentro que existan. Pese a ello, como indican Méndez et. Al. (2020), esta cohesión con un alcance barrial se presenta con mayor propensión en barrio de clase media y alta. Por ello, es plausible que en barrios populares eso no ocurra y el sentido de pertenencia esté mediado por otras organizaciones que se relacionan con el territorio.

En ese marco, las iglesias evangélicas aparecen como una organización con el potencial de construir comunidades en barrios segregados. Se trata de organizaciones que van construyendo un marcado sentido de relación con su entorno, que privilegian barrios populares y que pueden ir desarrollando formas diversas de solidaridad entre sus miembros y entre éstos y los vecinos de la congregación.

Capítulo II. Marco teórico

Esta investigación se sustenta en dos conceptos a partir de los cuales se construye el marco teórico. Por un lado, aparece la comunidad, específicamente la comunidad en el espacio urbano, para distinguirla conceptualizaciones más abstractas. Por otro lado, el concepto de barrio, que como he indicado, permite avanzar hacia la dimensión propiamente espacial de la investigación. Ambos conceptos, como indican Small y Newman (2001) pueden eventualmente usarse de modo análogo, entendiéndolos como redes sociales o informales en un espacio determinado, aunque se trata de cuestiones esencialmente distintas. Considerar esto es particularmente relevante para esta investigación.

En esta distinción entre barrio y comunidad, aquél queda más bien como el espacio físico socialmente producido que, por lo tanto, contiene elementos simbólicos e identitarios, con lugares significativos que forjan la identidad barrial y con límites difusos también contruidos socialmente. La comunidad, por otro lado, se entiende como las redes e interacciones sociales que operan en el espacio. Estas redes pueden ser más o menos densas y tener distintas jerarquías. En ese sentido, en un barrio pueden operar varias comunidades locales superpuestas o anidadas (Hipp & Perrin, 2006). Los límites mentales del barrio o los elementos simbólicos que constituyen el espacio pueden dar lugar a diferentes formas de relación social. En lo que sigue de este capítulo se desarrolla la tensión barrio-comunidad, para finalmente plantear una bajada concreta a los casos latinoamericano y chileno.

a. Comunidad y barrio como par conceptual para el análisis urbano

El concepto de la comunidad es de antigua data en las ciencias sociales. Tönnies (2001[1887]), Durkheim (1984[1894]) y Simmel (2005[1902]) utilizan este concepto para analizar el tránsito a la modernidad. Siguiendo a Álvaro (2015) la idea de comunidad se suele experimentar como un problema, pues supone una pérdida de ciertos ideales, una imagen idílica de una comunidad perdida que remite a una sociedad virtuosa. El concepto de comunidad en su nivel quizá más abstracto está compuesto tanto por la nostalgia de aquella comunidad perdida como por el mito de aquellas virtudes que se manifestaban en aquella sociedad ideal. La sociedad sería una degradación de la comunidad propia del paso a la modernidad (Álvaro, 2015, p. 182).. En general estas diadas conceptuales reflejan el paso de una sociedad rural a una sociedad moderna e industrial, reflejando los cambios que experimentaron las relaciones sociales entre un periodo y otro (Ruiz-Tagle, 2016).

El trabajo de Park (1925) sitúa a la comunidad en un nivel intermedio entre la familia y el barrio, destacando que es en la comunidad donde las relaciones son más formales y menos íntimas que en la familia, y donde las instituciones formales como la iglesia o la escuela pueden existir y cumplir

funciones separadas y definidas. En ese sentido, Park entiende la comunidad como un subconjunto dentro del vecindario.

En los estudios urbanos el concepto de comunidad se intersecta con el de barrio. Esta intersección se manifiesta en expectativas de solidaridad propias de una comunidad que tienen lugar dentro de los límites geográficos del barrio (Chaskin, 1997, pp. 522–523). Frente a esto es importante considerar que los límites del barrio son difusos y socialmente contruidos. En algunos casos pueden ser barreras naturales o artificiales que delimitan el barrio, pero aun así hay un mapa mental de los residentes respecto a lo que ellos consideran *su* barrio (Logan, 2012, p. 517) y esa percepción respecto de los límites puede determinar la manera en que los efectos de barrios se manifiestan en los residentes (M. L. Small & Newman, 2001, p. 31). Se trata de un componente subjetivo que define el barrio desde sus residentes.

Los estudios de comunidad por su lado se desarrollaron a partir del análisis de barrios de inmigrantes o de grupos étnicos (Bruhn, 2011, p. 47). De ese modo, se han estudiado barrios judíos, irlandeses, italianos en ciudades norteamericanas Gans (1965), por ejemplo, analiza la segunda generación de inmigrantes italo-americanos en Boston, señalando que muchos rasgos italianos se pierden y se confunden con las características de la clase obrera, aunque perviven elementos sociales propios de una subcultura. En ese sentido señala Gans es importante reconocer distintas formas de organización social dependiendo de las características de los barrios y de las comunidades que allí se desarrollan. Dicho de otro modo, el estudio de comunidades urbanas necesariamente debe ir aparejado con un componente espacial cuya operacionalización más relevante es en el barrio o el vecindario.

Los desarrollos teóricos más recientes plantean a la comunidad como una red de personas con intereses similares o una identidad común; así como un grupo de personas afiliadas a una organización o viviendo dentro de ciertos límites geográficos (Voth & Brewster, 2019). En ese sentido, la idea de comunidad remite a un cierto sentido de pertenencia a un grupo o colectividad que puede tener alcances geográficos, culturales, étnicos o incluso de estilos de vida. Por ello el concepto de comunidad de problemático y su uso requiere de una operacionalización precisa (Alleyne, 2002).

Si bien la comunidad en su concepción más abstracta no necesariamente tiene raíces en un nivel espacial. Los elementos más típicos que originan un sentido de comunidad pueden ser el origen nacional –reflejado usualmente en comunidades de inmigrantes que se reúnen en ciertos barrios–, étnico, religioso o incluso circunstancial. Este último punto es de particular relevancia pues las circunstancias en las que surgen muchas poblaciones emblemáticas en Santiago, a partir de

movimientos de pobladores, autoconstrucción y diversas formas de asociación social y política, dio lugar a comunidades cuyo reflejo espacial es la población. Sin embargo, proyectos habitacionales resultantes de la política de vivienda de los años 80 y 90 carecieron de aquellas instancias de asociación y en muchos casos los habitantes llegaron a los barrios sin conocerse entre sí o con pocos elementos comunes de los cuales pudiese derivarse la formación de comunidad (Álvarez & Cavieres, 2016).

En ese contexto sí cobran relevancia las características del barrio, tanto espaciales como institucionales. Las distintas formas de organización social al interior del barrio, los espacios para interactuar y formar vínculos, los lugares de encuentro, entre otros elementos que favorezcan la formación de sentido de comunidad y pertenencia al barrio que en su génesis no lo tuvieron o cuyos vínculos se han debilitado. La tensión que surge en este punto es que los barrios segregados y deteriorados generalmente carecen tanto de infraestructura como de espacios óptimos para el desarrollo de comunidad, por lo que es necesario acudir a otras dimensiones menos formales que permitan ir construyendo vínculos sociales.

Considerando lo anterior, es necesario relevar la dimensión urbana de comunidad y los aspectos culturales del concepto, en el sentido que no solo se trata de redes personales sino también de un set de significados. Dicho de otro modo, la comunidad en un entorno urbano no obedece a una construcción estable y permanente de vínculos fuertes basados en variables identitarias u organizacionales, sino a relaciones fluidas y prácticas que van haciendo presente el sentido de comunidad (Blokland, 2017). La perspectiva que ofrece Blokland permite incorporar dos dimensiones relevantes para el estudio: por un lado, la idea de familiaridad o construcción de identidades. Un problema relevante en los barrios segregados de Santiago es precisamente la construcción de una identidad común, lo que dificulta que el barrio refleje una comunidad. En segundo lugar, incorpora la dimensión de acceso, es decir, la libertad de entrar y salir de espacios urbanos, lo cual refleja la fluidez de las relaciones que se construyen en la ciudad.

Un contrapunto necesario es que los mismos elementos que dan lugar a comunidades cohesionadas y fuertes pueden derivar en segregación y exclusión al interior de la ciudad, por lo que la sola existencia de una comunidad no ofrece garantías de integración social. La revitalización de distritos a partir del desplazamiento de trabajadores o de tribus urbanas que tienden a agruparse de acuerdo a su estilo de vida puede generar conflictos con residentes más antiguos de algunas zonas y en definitiva terminar expulsándolos en un proceso gentrificador (Espino, 2015, p. 71). En esa misma línea, Méndez (2018) muestra que residentes de barrios de clase media se organizan para frenar proyectos inmobiliarios usando una retórica antineoliberal y buscando hacer prevalecer características del barrio propias de

una comunidad añorada desde una época preneoliberal (p. 742)⁶. Estas conductas si bien los residentes las enmarcan en una suerte de cruzada contra el desarrollo urbano descontrolado, ocultan un deseo por mantener cierta exclusividad en barrios de cierto privilegio.

Una perspectiva adicional señala que la cohesión social es un privilegio de clases media y medias altas, socialmente bien posicionadas y con acceso a recursos espaciales. En esas zonas se desarrolla un sentido de comunidad y pertenencia significativa, mientras que barrios con mayores grados de segregación y deterioro y con mala reputación aíslan a sus residentes (Méndez et al., 2020). En efecto, señalan los autores, en la periferia segregada y de bajos ingresos las prácticas que llevan a cohesionar el barrio son difícilmente cultivadas, especialmente en zonas con concentración de pobreza, hacinamiento, trabajo informal y largas distancias de viaje a zonas centrales o más prósperas de la ciudad (p. 8). La construcción de comunidades puede ser una forma de diferenciación social o aislamiento dentro de la sociedad que se materializa a través de un territorio social o físicamente definido con una cohesión interna e identidad de grupo (Ruiz-Tagle, 2016, p. 21).

Otros trabajos han apuntado a la formación de barrios cerrados como formas de exclusión, en donde se busca dar lugar a comunidades encerradas y homogéneas que no se relacionan con su entorno. Estas urbanizaciones generan disfuncionalidades urbanas y sociales precisamente porque fragmentan la ciudad e impiden la consolidación de comunidades integradas (Hidalgo, 2004; Hidalgo et al., 2005), excluyendo a los residentes que colindan con el barrio o a comunidades que habitaban esas zonas antes de los proyectos inmobiliarios cerrados (McKenzie, 2003). Se trata de una ciudad perforada (de Mattos, 1999) o una ciudad que da lugar a “islas” de riqueza, producción, consumo y precariedad (Janoschka, 2002).

Es importante considerar al barrio como una unidad de análisis para aproximarse a las relaciones sociales cotidianas, en redes donde las personas acceden a recursos materiales y sociales (Meegan & Mitchell, 2001). El barrio no tiene porque, necesariamente, establecer vínculos fuertes o sólidos entre los residentes, más bien permite establecer interacciones contingentes en lugares específicos que potencialmente pueden transformarse en conexiones más sólidas. Eso se vincula estrechamente con la idea de familiaridad pública de Blokland (2017) o la idea de “*weak-tie confidants*” que propone Small (2017).

⁶ Esta idea de “comunidad añorada” es equivalente a la de “comunidad perdida”. Ambas aluden a una comunidad virtuosa que el proceso modernizador pulverizó y cuya recuperación se transforma en un imperativo.

b. El barrio como espacio para las relaciones sociales

Como he señalado antes, el barrio necesariamente conlleva una dimensión espacial, ya sea por la definición de sus límites o por su ubicación geográfica. Ese anclaje espacial posibilita que el barrio pueda contener una o varias comunidades circunscritas en él o que lo trascienden y se integran en el resto de la ciudad. De todas formas, para ciertos grupos sociales, como adultos mayores, minorías étnicas, desempleados, mujeres y niños, el barrio es de capital importancia (Meegan & Mitchell, 2001), siendo allí donde estas personas encuentran redes y vínculos.

Respecto a la importancia de los barrios para las relaciones sociales de sus habitantes, Ibarra (2020) destaca tres formas en que los barrios las influyen. En primer lugar, señala el autor que los barrios han perdido importancia debido a los estilos de vida más individualistas y las relaciones fluidas en un contexto de desconcentración. En el barrio los vínculos son circunstanciales y no permanentes ni muchos menos fuertes, lo cual desde la perspectiva de esta investigación no obsta a que el barrio sea fuente de relaciones cotidianas y periódicas de vínculos débiles, en un contexto de familiaridad pública. En segundo lugar, se halla la idea que los barrios no han perdido importancia, pero sí han mutado la forma en la cual los individuos generan su sentido de pertenencia e identidad respecto de los vecindarios que habitan, perdiendo relevancia espacios tradicionales y adquiriendo relevancia aquellos elementos que articulan la relación entre el barrio y la ciudad, tales como servicios funcionales y conectividad. Bajo esta mirada el barrio se entiende en relación con la metrópolis y ya no como una unidad autocontenida con identidad y significados propios. En tercer lugar, el autor releva la amplia literatura que existe en torno a los factores a través de los cuales los barrios afectan a quienes los habitan, tales como composición demográfica, tipo de relaciones que se establecen, procesos sociales y mecanismos institucionales, presencia de organizaciones, entre otros.

Respecto de estos enfoques, vale la pena relevar algunas perspectivas que recuperan la importancia del barrio como espacio de interacción y diversidad más allá de aspectos meramente funcionales. Por ejemplo, los trabajos de Steigemann (2019), Pendola (2008) y Kuppinger (2014) se enfocan en centros comerciales y pequeñas tiendas que fortalecen los lugares de encuentro dentro del barrio y promueven la diversidad en contextos de homogeneización urbana. Se desarrollan así distintas culturas en torno al espacio público, activando calles y veredas, favoreciendo las conexiones cotidianas y permitiendo también la interacción entre el barrio y otras escalas de la ciudad.

Los estudios del barrio como unidad espacial deben considerar en Chile –y en América Latina más ampliamente– la influencia del ciclo neoliberal en la configuración socio-territorial de las ciudades. En ese sentido es posible considerar tanto las políticas habitacionales que han dado lugar a barrios

socialmente segregados, así como a efectos institucionales y estatales de un nivel mayor que impactan en los barrios y sus comunidades. Letelier (2019) introduce una noción neoecológica de barrio, que siguiendo los postulados iniciales de la Escuela de Chicago, permite señalar que en el ciclo neoliberal se ha vuelto a considerar al barrio como un lugar privilegiado para el ensayo de políticas públicas que buscan resolver una serie de problemas sociales que ocurren en el barrio y que tendrían su raíz en la concentración de pobreza y en la segregación (p. 80). Sin embargo, esta concepción del barrio y la implementación de determinadas políticas públicas que buscan intervenir en los vecindarios se enmarca en una agenda neoliberal que hace que la ciudad sea hostil a esfuerzos urbanos colectivos más antiguos, como la lucha por la vivienda o incluso el derecho a la ciudad (Letelier, 2019, pp. 80–81; Ruiz-Tagle, 2016, p. 47).

Este ciclo de políticas neoliberales ha tenido como resultado, por un lado, un deterioro creciente del espacio público en barrios periféricos y la necesidad de los habitantes de buscar estrategias de sobrevivencia que permitan resolver los problemas derivados de la configuración del barrio. Salcedo, Hermansen et.al (2017) señalan que a pesar de las desfavorables condiciones materiales y el deterioro tanto funcional como simbólico del espacio, la mayoría de los residentes de un barrio marginado intentan vivir una vida normal, desarrollando un estilo de vida dentro de ciertos valores, rutinas y consensos sociales. En ese contexto es que la práctica religiosa puede surgir como una estrategia de apoyo y vinculación comunitaria en espacios que generalmente carecen de otros espacios públicos de calidad y donde prácticas públicas terminan siendo privatizadas.

Otra consecuencia del ciclo neoliberal ha sido la aplicación de una serie de políticas públicas en la escala barrial que buscan resolver en el barrio problemas generados por una agenda de mayor alcance, en la que el barrio no tiene influencia. En esta línea Tapia (2019) señala que las políticas de escala barrial han sido una herramienta fundamental para la focalización social y espacial, elementos propios de la agenda neoliberal, cuyo objetivo es resolver los conflictos que genera la pobreza para insertar a la ciudad en un marco de competitividad global (p. 100-101). Programas como Chile Barrio (1998-2006) o Quiero Mi Barrio (2007-2011) son etapas sucesivas de una política pública tendiente a resolver problemas de habitabilidad específicos producidos por la política habitacional neoliberal. Sin embargo, estas intervenciones si bien buscan promover el sentido de comunidad y relevar el barrio como unidad espacial, lo cierto es que limitan el alcance del sentido de comunidad y circunscriben al barrio cuestiones problemáticas que se derivan de la configuración capitalista neoliberal de la ciudad. Se transfiere así la responsabilidad de resolver los problemas a la comunidad en un contexto donde los marcos regulatorios y los circuitos de capital vuelven incompetente la acción local (Tapia, 2019, p. 117).

La política habitacional en Chile se ha basado en la producción masiva de unidades sobre la base de un subsidio a la oferta en la que el Estado delega en empresas constructoras la responsabilidad de proveer vivienda social (Sugranyes, 2005). Esta provisión masiva de unidades habitacionales en un contexto neoliberal ha dado lugar, en primer lugar, a enormes déficits cualitativos de las viviendas y los entornos urbanos. Si bien en los últimos lustros la calidad, materialidad y tamaño de las viviendas sociales ha tendido a mejorar en comparación con la primera generación de erradicaciones en los años 80 y 90 (Rugiero, 1998) e incluso se han dado casos excepcionales tanto de provisión de vivienda (Fuster-Farfán, 2019) como de renovación o revitalización de antiguos conjuntos de vivienda social deteriorado (Chateau, Schmitt, Rasse, & Martinez, 2020), persisten problemas como la localización de las vivienda en zonas periféricas (Cáceres-Seguel, 2016; Castillo & Forray, 2014), lo cual profundiza la segregación, y un déficit cuantitativo que ha tendido a aumentar con el consecuente aumento del hacinamiento y los campamentos (Palacios, Sival, & Vergara, 2020).

Siguiendo a Salcedo, Hermansen y Rasse (2017), los procesos de guetización que han afectado a una serie de conjuntos de vivienda social en Santiago deterioran el espacio público tanto en su función simbólica como en su uso práctico. Las calles, plazas y otros espacios comunes se abandonan y las actividades que allí se desarrollan desaparecen. En efecto, los espacios públicos se privatizan o criminalizan por parte de bandas o pandillas que se apropian del lugar, definen los usos de los espacios y excluyen a otros, lo cual genera enormes dificultades para que los habitantes conozcan a sus vecinos y generen redes de confianza (Salcedo, Hermansen, et al., 2017, p. 184). Otro trabajo de Salcedo, Rasse y Cortés (2017, p. 194) muestra que el deterioro de los espacios públicos va acompañado del surgimiento de actividades ilícitas, se deterioran las relaciones y aparece la desconfianza, llevando a lo que los autores denominan un “radical aislamiento y desconfianza entre los vecinos”.

Una de las variables que explica el deterioro de los vínculos comunitarios es la diferenciación, primero socioeconómica y luego identitaria, de los habitantes del barrio (Salcedo, Rasse, et al., 2017, p. 201). Así, quienes adquieren una condición económica más favorable que sus vecinos busca diferenciarse y alejarse del espacio compartido; buscan utilizar otros colegios, otros lugares de recreación o esparcimiento, otros lugares de reunión, etc. En esto contribuye también la estigmatización de los barrios, lo cual incrementa el deterioro de los espacios públicos.

El deterioro del espacio público en barrios segregados no dice relación solamente con las características propias de ese barrio, como la existencia de espacios de encuentro o niveles de criminalidad y violencia altos. Desde un punto de vista institucional el Estado también genera mecanismos de exclusión que tienen un impacto negativo tanto en la formación de comunidad al interior de los vecindarios como en su integración con el resto de la ciudad. En esa línea, por ejemplo

Ruiz (2012) para el caso de la población José María Caro entre las comunas de Lo Espejo y Pedro Aguirre Cerda, señala que si bien hoy aquel barrio no está en la periferia física de la ciudad y por el contrario se sitúa en torno a proyectos urbanos de gran alcance en la ciudad, la construcción de autopistas y grandes centros comerciales en torno al barrio generan formas de aislamiento que mantienen a los habitantes de la población en una suerte de periferia simbólica (J. C. Ruiz, 2012, p. 277). Esta situación es análoga a la que ocurre en torno a otros “artefactos de la globalización”, especialmente autopistas urbanas, que han fragmentado barrios y comunas cortando lazos comunitarios entre residentes que ya habitaban zonas segregadas (Figueroa, Greene, & Mora, 2018; Sagaris & Landon, 2017). Estas acciones permitidas por el Estado impactan negativamente en la configuración social de los barrios y agudizan el deterioro del espacio.

En este escenario de deterioro del espacio público es posible comprender a la iglesia como una estrategia que siguen las personas en un barrio de estas características para mantener vínculos comunitarios y relaciones de confianza al alero espiritual. En ese sentido, ciertas instituciones podrían contribuir a desarrollar comunidades socialmente sustentables (Manzi, 2010) aún en entornos desfavorables.

c. Iglesia y religión en el entorno urbano

Existe evidencia de que la religiosidad genera redes personales y compromiso cívico, enfatizando la relevancias de las redes sociales que se derivan de la naturaleza participativa de la religión (Kaasa, 2013; Lewis, MacGregor, & Putnam, 2013). En ese sentido la religión generaría un mayor bienestar subjetivo debido a que la adscripción a organizaciones eclesiales ofrece la posibilidad de interacción social entre personas con pensamientos y opiniones similares, fortaleciendo así amistad y lazos sociales (Lim & Putnam, 2010). Otros trabajos señalan que las instituciones de los vecindarios, como iglesias, salas cunas o jardines infantiles pueden servir como *resource brokers* que permiten a sus miembros acceder a recursos de otras organizaciones más ricas a las que no tienen un acceso directo (M. L. Small, 2006).

Es posible reconocer que los espacios religiosos crean nuevas relaciones sociales que dan respuesta a múltiples necesidades y problemas. Esto también permite la reproducción de las organizaciones religiosas. Esto lleva a que las iglesias como espacios de socialización se caractericen por una relación de “dar” y “recibir”, considerando que la adscripción a una confesión requiere de un proceso de conversión tanto espiritual como secular, siendo este proceso el que permite acceder a una red y a los recursos incrustados en ella (Lin, 2004), pero a su vez precisa del apego a normas y pautas de comportamiento (Capdieville, 2014).

Finalmente, es fundamental reconocer como antecedente el rol de la iglesia católica en varias poblaciones de Santiago durante la dictadura militar. Cortés (2014, p. 249) señala que la proscripción de la actividad política llevó a que la iglesia católica asumiera roles y funciones políticas, sirviendo como escudo protector en las poblaciones y como fuente de apoyo logístico y humano para la recomposición del tejido social, especialmente apoyando la realización de ollas comunes y comedores populares. La iglesia católica jugó un rol fundamental en la vida social de las poblaciones, y especialmente durante la dictadura gran parte de la vida social se desarrollaba al alero de la iglesia (J. C. Ruiz, 2012).

En este contexto de deterioro de los espacios públicos en barrios segregados, vale preguntarse por los mecanismos y las estrategias que utilizan los habitantes para mantener vínculos sociales, especialmente en marco de alta desconfianza e incluso de pérdida de identidad. En este trabajo postulamos que las iglesias evangélicas pueden llegar a ser un espacio de socialización y que juegan un rol en la formación de vínculos y en el fortalecimiento del sentido de comunidad al interior de las poblaciones. Esto se desprende tanto de la evidencia en torno al papel de la iglesia como institución tradicional de socialización, así como de los antecedentes sobre el rol de la iglesia católica en varias poblaciones de Santiago entre los años 60 y 80.

El rol de las iglesias en este contexto resulta importante pues existe evidencia que muestra que las congregaciones religiosas generan un sentido de comunidad (Stroope, 2011). Vale preguntarse si ese sentido de comunidad se expande al barrio donde se insertan las congregaciones y genera un impacto más allá de los aspectos espirituales. En esa línea, por ejemplo, Giuffre (2013, p. 82) muestra como para el caso de Chicago y un barrio judío, la sinagoga se transformó en un punto central para mantener la cohesión de la comunidad cultural, cumpliendo varias funciones dentro del guetto. Este rol de los edificios espirituales dentro del barrio, *mutatis mutandi*, puede hallarse también en otros casos de barrios segregados, tales como templos católicos en poblaciones emblemáticas de Santiago durante la dictadura (Cruz Contreras & Ramírez, 2015) o bien congregaciones afroamericanas (Knott, Krech, & Meyer, 2016; Owens, 2007). Incluso en Santiago la comunidad haitiana ha abierto algunas congregaciones religiosas de confesiones propias de Haití⁷. En todo caso, es fundamental diferenciar entre el rol de centros religiosos para, por ejemplo, comunidades inmigrantes que buscan un espacio para mantener ciertos valores propios de su nacionalidad o etnia de origen⁸, de aquellos lugares que juegan un rol barrial como puede ser la iglesia evangélica.

⁷ Al respecto véase “Comunidades haitianas forman sus propias iglesias y los pastores podrían crear una nueva asociación” <http://www.economiaynegocios.cl/noticias/noticias.asp?id=536167>

⁸ Un trabajo de Kong (2001) analiza como templos hindúes, sinagogas, mezquitas o incluso templos de distintas variables de cristianismo representan espacios comunitarios para grupos de migrantes en lugares donde son minoría.

Sobre la iglesia evangélica existe bastante literatura sobre su inserción en barrios populares en países en desarrollo. En general se trata de estudios de caso que analizan la posición que ocupan iglesias evangélicas, particularmente pentecostales, en barrios con niveles significativos de deterioro físico y social. Thornton (2018) estudia la relación entre las iglesias pentecostales y las pandillas en barrios de las ciudades de Santo Domingo y Santiago de los Caballeros en República Dominicana. El autor señala que ambas instituciones son protagonistas en el tejido social de las ciudades latinoamericanas, actuando como poderosos agentes de cambio social y cultural en la escala local (Thornton, 2018, p. 3). Las iglesias pentecostales se convierten así en mecanismos de ruptura biográfica para los individuos y eventualmente como única forma válida de salir de las pandillas, mientras que los pandilleros protegen a los evangélicos cuando ellos realizan actividades en las calles. El trabajo de Thornton coincide con Lanz (2016) en el sentido que para ambos las bandas o grupos de jóvenes y las iglesias evangélicas pentecostales establecen dispositivos de control y adscripción que permiten “gobernar” el barrio” y por ello estas organizaciones adquieren protagonismo en barrios donde otras instituciones tradicionales de poder están ausentes o excluyen deliberadamente a los habitantes de esos sectores. Así ocurre que tanto las iglesias como las pandillas ofrecen ciertos grados de certeza, liberación y empoderamiento personal en contextos caracterizados por la incertidumbre y la exclusión.

La relación entre iglesias y barrios la analiza también Lanz (2016) para el caso de Río de Janeiro. El autor indica que las favelas en Río viven en una suerte de “estado de excepción” permanente y que la adscripción religiosa es una forma de transitar esa situación. El éxito de la iglesia evangélica en este marco estaría dado por i) la posición subordinada que ocupan las favelas tanto en la ciudad como en la cultura e identidad brasileña; ii) un régimen violento dominado por la droga; y iii) la incapacidad de la iglesia católica para acoger las necesidades de los residentes¹⁰. Se produce así una interacción específica entre urbanidad y religión dando lugar a una expresión particular de religiosidad urbana donde las características del espacio son relevantes. La interacción compleja y relacional entre factores religiosos y el espacio urbano se puede entender como un ensamblaje (Lanz, 2016, p. 545; McFarlane, 2011).

Al igual que en República Dominicana, en Río de Janeiro los jóvenes que participan en pandillas o en bandas, ven en las iglesias potenciales aliados que mantienen, pues la conversión al pentecostalismo podría salvarlos de la amenaza constante de una muerte violenta. En efecto, a muchos extraficantes o “soldados” de bandas de narcotráfico la conversión les ha permitido, por un lado, salir de las redes de

⁹ El concepto de “gobernar” debe entenderse acá en el sentido foucaultiano de gubernamentalidad.

¹⁰ La teología de la liberación tuvo un espacio muy relevante en las favelas brasileñas. Su censura por parte del Vaticano significó el colapso de la presencia católica en estos barrios.

la droga y, por otro lado, tener una relación estrecha con las bandas una vez que se constituyen como pastores, surgiendo así la figura del “traficante evangélico” (Lanz, 2016, p. 544).

Dos elementos importantes que pueden explicar el auge del pentecostalismo, especialmente en los países del sur global, dicen relación con las prácticas informales y con la flexibilidad doctrinaria y ritual de las iglesias de esta denominación. Dado que el pentecostalismo carece de una jerarquía mayor que establezca principios y prácticas a las que todos deben ceñirse, las actividades de las iglesias están dominadas por prácticas informales, muy dependiente del contexto social y espacial en que se insertan (Lanz, 2016, p. 550; McCauley, 2014). Estrechamente relacionado con lo anterior, esta ausencia de regulaciones formales permite al pentecostalismo adaptarse al entorno cultural donde se inserta dando lugar a un “pentecostalismo sincrético” (Lanz, 2016, p. 552; Robbins, 2004, p. 118).

Figura 1. Estética de grafitis en mensajes cristianos



Fuente: <https://bit.ly/3lGwwWv> y <https://bit.ly/3nyzVHG>

Finalmente, Vital da Cunha (2018) destaca como el evangelismo pentecostal ha alterado la cultura e identidad colectiva de algunos barrios, lo cual se expresa en símbolos e imágenes que aluden a elementos religiosos. Se produce de ese modo un cambio estético que responde a este cambio cultural, pero también a un cambio en la estrategia de evangelización y a la participación más activa de jóvenes. Lugares comunitarios de los barrios como canchas o gimnasios pueden tener alusiones evangélicas en muros y en algunos casos estas obras son financiadas por narcotraficantes que mantienen una relación estrecha con la iglesia (Cunha, 2018, pp. 14–15). La figura 1 muestra pintadas que usan la estética propia del grafiti para entregar mensajes evangélicos. Si bien en Chile esta práctica no está aún tan extendida, especialmente en Santiago, la mayor participación de jóvenes en congregaciones y el protagonismo que han ido adquiriendo hace plausible pensar que este tipo de actividades tiendan a ocupar también un espacio relevante.

Capítulo III. Diseño metodológico

a. Pregunta de investigación

La pregunta de investigación que guía esta investigación es la siguiente:

¿De qué manera las iglesias evangélicas influyen en la formación de sentido de comunidad en barrios segregados de Santiago?

b. Hipótesis de trabajo

A partir de la literatura que se ha revisado y de la problematización es posible sostener algunas hipótesis respecto a la forma en que las iglesias evangélicas se insertan en sus barrios y desempeñan un papel en el fortalecimiento del sentido de comunidad.

Las iglesias evangélicas amplían los límites del barrio para las personas que participan en ellas y dan lugar a comunidades con un arraigo espacial que se vincula con otros barrios dentro de la comuna o bien con otras comunas.

Las iglesias evangélicas tienen un rol bifronte en la formación de comunidad. Por un lado, actúan hacia adentro, generando una comunidad basada inicialmente en vínculos espirituales pero que no se agota en ese tipo de relaciones. Las iglesias generan además de los cultos, espacios de vínculo seculares. Por otro lado, las iglesias actúan hacia afuera realizando actividades comunitarias y sociales en su entorno barrial más cercano, y abriéndose a vecinos y pobladores que, sin necesariamente compartir el credo, ven en el templo un espacio comunitario.

Las iglesias evangélicas con una visión tradicional se vinculan en menor medida con otro tipo de organizaciones comunitarias de su entorno, salvo aquellas en las que se comparten miembros. En cambio, las iglesias evangélicas aperturistas o progresistas comparten espacios en el barrio con otras organizaciones comunitarias como juntas de vecinos, centros deportivos e incluso iglesias católicas.

c. Objetivos

Objetivo general

Estudiar la influencia de las iglesias evangélicas en la formación del sentido de comunidad en barrios segregados de la ciudad de Santiago.

Objetivos específicos

1. Caracterizar la relación entre adscripción religiosa y percepción territorial y comunitaria.
2. Identificar las características socioespaciales y territoriales de la inserción de iglesias evangélicas en barrios segregados de Santiago.
3. Caracterizar la relación que las iglesias establecen con su entorno barrial y social.

d. Enfoque metodológico

La investigación se desarrolló a través de un enfoque mixto de estudio de caso, aplicando técnicas cuantitativas y cualitativas en tres etapas sucesivas del estudio (Edmonds & Kennedy, 2017, p. 178). En la primera etapa se realizó una caracterización general del problema de investigación a partir de datos secundarios usando la encuesta Bicentenario UC 2018. En la segunda etapa se analizaron datos de religión, barrio y comunidad a partir de datos de la encuesta ELSOC-COES 2018. Finalmente, se aplicaron entrevistas semiestructuradas para complementar el análisis cuantitativo y profundizar el análisis del problema. Como complemento se ha utilizado la serie de la encuesta del Centro de Estudios Públicos que registra datos de religiosidad desde 1994.

El uso de los datos cuantitativos ha sido secuencial. En un primer momento se analizaron de forma descriptiva para caracterizar en términos generales a las personas evangélicas, a quienes profesan otras creencias o religiones y a quienes no tienen creencia ni religión. Esta etapa se desarrolló en dos escalas: a nivel nacional y luego en la región metropolitana. En la segunda etapa del análisis cuantitativo se usaron datos de la encuesta ELSOC-COES 2018 circunscribiendo el análisis a la ciudad de Santiago. En esta etapa se aplicaron pruebas ANOVA de un factor para determinar aquellas variables relacionadas con barrio, comunidad y redes sociales que exhibían una diferencia significativa entre los evangélicos y los no evangélicos. Una vez identificadas las variables se realiza un análisis pormenorizado de las diferencias que se aprecian entre grupos.

En la tercera etapa del estudio se elaboró un instrumento de recolección cualitativa en la forma de una entrevista semiestructurada con dos módulos específicos: preguntas sobre barrio y territorio y preguntas sobre iglesia y religión. En esta etapa se aplicaron 16 entrevistas en distintos barrios de Santiago, de comunas del norte, sur y oeste de la ciudad. La dispersión es suficientemente amplia para analizar el fenómeno estudiado a nivel metropolitano en barrios de características equivalentes, aunque las conclusiones no son aplicables a los barrios en particular pues el objetivo ha sido lograr una cobertura amplia en la ciudad, especialmente en las zonas ya mencionadas al norte, sur y oeste. La tabla 1 muestra los entrevistados, su posición dentro de la congregación y el barrio y comuna de

procedencia. Por razones de confidencialidad se reserva el nombre y la iglesia específica donde la persona asiste.

Tabla 1. Listado de entrevistados

Entrevistado	Posición	Barrio	Comuna	Zona	Fecha de la entrevista
Hombre, 50 años	Pastor	Población Panamericana	La Cisterna	Sur	03-dic
Hombre, 40 años	Pastor/líder	Barrio Sierra Bella	Santiago	Centro	02-dic
Hombre, 30 años	Hermano	La Estrella	Pudahuel	Oeste	01-dic
Hombre, 40 años	Hermano	Población José María Caro	Lo Espejo	Sur	28-nov
Mujer, 50 años	Hermana	Sector Los Morros	El Bosque	Sur	25-nov
Mujer, 60 años	Pastora	Población Última Hora	Huechuraba	Norte	22-nov
Hombre, 40 años	Hermano	Barrio El Pinar	San Joaquín	Centro	22-nov
Mujer, 60 años	Pastora	Barrio Cerro Renca	Renca	Norte	20-nov
Hombre, 50 años	Pastor	Población La Pincoya	Huechuraba	Norte	20-nov
Hombre, 50 años	Hermano/hijo de pastor	Población La Pincoya	Huechuraba	Norte	15-nov
Mujer, 50 años	Hermana	Población La Pincoya	Huechuraba	Norte	15-nov
Hombre, 50 años	Pastor	Población El Cortijo	Conchalí	Norte	15-nov
Hombre, 50 años	Pastor	Huertos Familiares, Villa La Pintana	La Pintana	Sur	12-nov
Hombre, 60 años	Pastor	El Bosque 2	Huechuraba	Norte	31-oct
Mujer, 26 años	Hermana	Población Digna Rosa	Cerro Navia	Oeste	27-oct
Hombre, 30 años	Hermano/hijo de pastor	Barrio El Resbalón	Cerro Navia	Oeste	13-oct

Fuente: Elaboración propia

La investigación se sustenta en un diseño mixto paralelo convergente (Edmonds & Kennedy, 2017, p. 181), pues se trabaja de forma paralela la recolección de datos cuantitativos y cualitativos, para converger en una etapa de contraste y complementariedad de los hallazgos de cada etapa. Finalmente, la interpretación de los resultados se basa en ambos niveles de investigación. La secuencia de la investigación se muestra en la figura 2.

Figura 2. Diseño de investigación mixto paralelo convergente

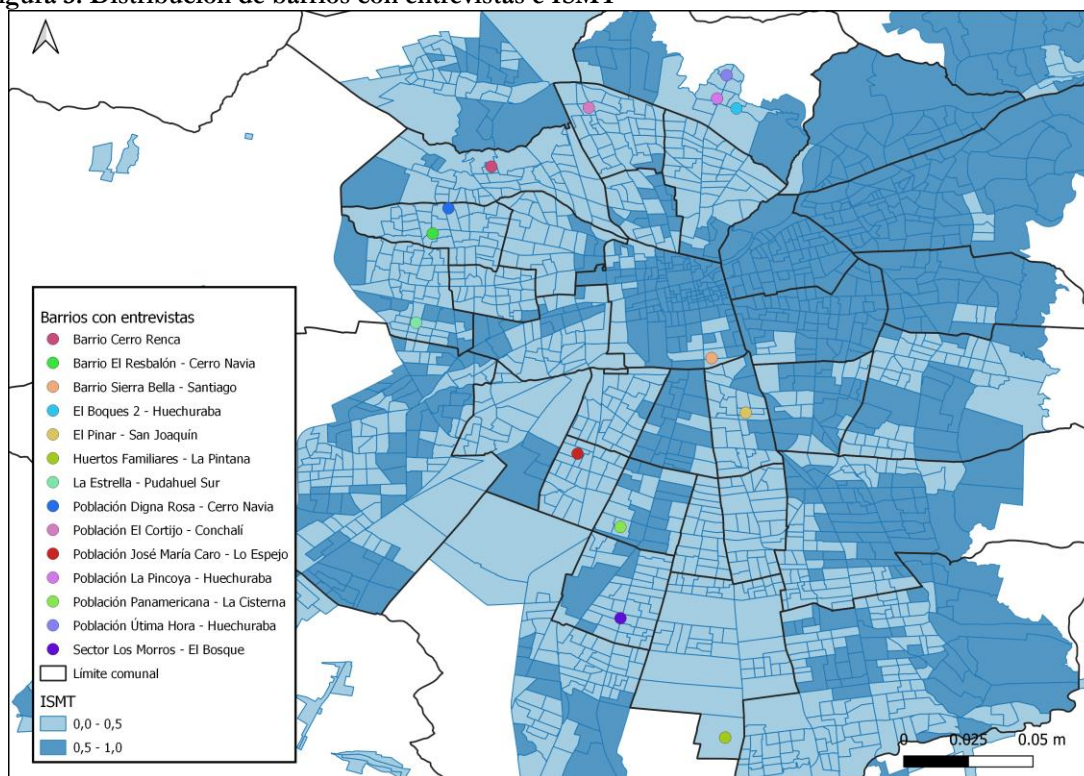


Fuente: Edmonds & Kennedy, 2017, p. 183

Originalmente la propuesta de investigación buscaba centrarse en un solo barrio: la población Guillermo Subiabre de la comuna de Huechuraba. Sin embargo, ante las restricciones impuestas por la situación sanitaria, que obligó a la suspensión de los servicios religiosos a mediados de marzo de 2020, se tomó la opción de ampliar la escala del estudio a un espacio intermedio de la ciudad caracterizado por la segregación y el deterioro del espacio público. Algunos autores denomina a este nivel periferia, ya sea física o simbólica (J. Ruiz, 2015).

En esta investigación se ha optado por una clasificación más sintética, toda vez que no es objetivo de esta tesis discutir la estructura y configuración de la periferia y la segregación en Santiago. Por ello se ha usado el ISMT del OCUC¹¹ como forma de segmentar el territorio y enfocarse en aquel espacio con un ISMT menor o igual a 0,5. Una vez seleccionado el segmento de ciudad, se desarrollaron bajadas empíricas concretas a través de entrevistas en distintos barrios ubicados en esos territorios. En la figura 3 se muestra la distribución de barrios donde se realizaron entrevistas. El ISMT se ha establecido en dos categorías para facilitar la identificación del territorio: >0,5 y <0,5.

Figura 3. Distribución de barrios con entrevistas e ISMT



Fuente: Elaboración propia con datos ISMT OCUC.

¹¹ El índice sociomaterial permite comprender la dialéctica socio-espacial del territorio tomando en cuenta la escolaridad del jefe de hogar, la materialidad de la vivienda y el hacinamiento. Más información en <https://www.arcgis.com/home/item.html?id=df9551a0f9b34b969e7c06f5302b54af>

Siguiendo a George y Bennet (2005) es necesario reconocer las ventajas y limitaciones de hacer una investigación mediante un estudio de caso. En primer lugar, mediante el caso de estudio es posible alcanzar altos niveles de validez conceptual, capturando una serie de factores contextuales, lo cual resulta más difícil usando métodos estadísticos de n grande. Un problema tradicional al que los estudios comparados de n grandes se enfrentan es el *conceptual stretching* (Sartori, 1970), es decir, usar conceptualizaciones vagas y amorfas, de tal suerte que se pueda incluir un gran número de casos aunque estos sean disímiles. Por el contrario, un caso de estudio permite un alto nivel de refinamiento conceptual. En ese contexto, el diseño de investigación propuesto permite aproximarse desde una escala nacional-metropolitana a una escala barrial-comunal para el análisis más específico. Con todo, los resultados de la investigación no son aplicables a cada barrio en específico, sino al agregado de ellos, especialmente a las zonas de la ciudad con características equivalentes.

Algunas limitaciones que operan en los estudios de caso tienen que ver con el sesgo en la selección de casos, la necesidad de identificar el alcance de las conclusiones, considerando las condiciones particulares en las que opera el caso de estudio seleccionado, a lo que se coliga una falta de representatividad del caso seleccionado¹². Para evitar este problema, la interpretación de datos se realiza en la escala seleccionada sin derivar conclusiones específicas para cada uno de los barrios en los que se realizaron entrevistas, pues el objetivo fue cubrir de forma dispersa varios barrios que son expresión de una categoría particular de ciudad. Esto hace consistente la etapa cuantitativa, que opera también en una escala metropolitana, con la etapa cualitativa, que, si bien permite hacer las bajadas empíricas concretas a cada barrio, se relaciona con una escala mayor.

¹² Pese a esto, la selección de casos no representativos, desviados o aislados, puede contribuir a la generación de teoría, especialmente cuando se trata de casos derivados a partir de condiciones particulares o extraídos de un universo de casos posibles muy limitado (Gerring, 2007).

Capítulo IV. Resultados cuantitativos

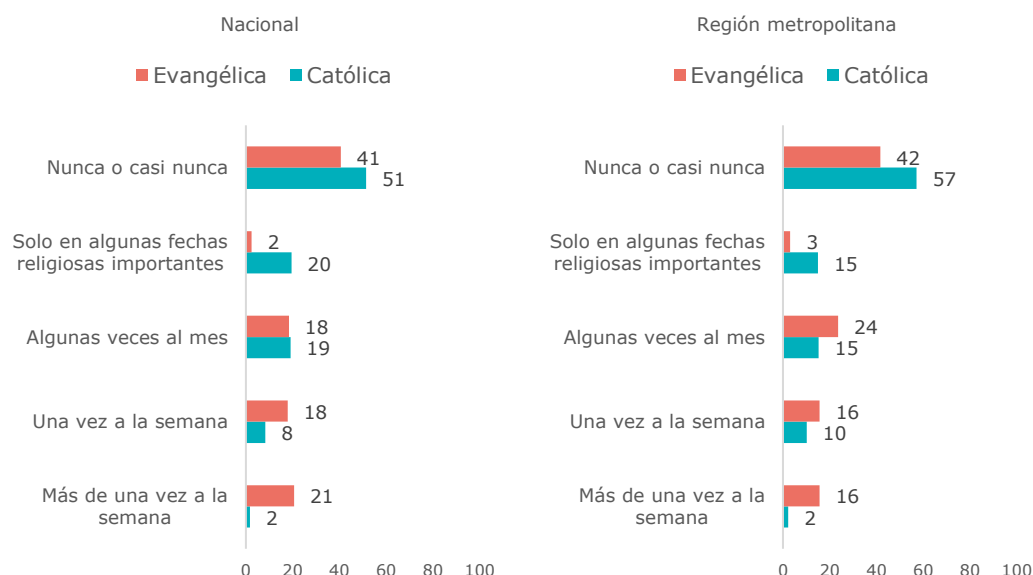
a. Caracterización sociodemográfica

La expansión de la religión evangélica en Chile ha sido persistente durante todo el siglo XX (Corvalán, 2009). En las primeras décadas del siglo XXI casi 1 de cada 5 chilenos se declara como evangélico, porcentaje que aumenta en zonas populares. Hoy el evangelismo pentecostal es un grupo diverso y heterogéneo, marcado igualmente por las diferencias de doctrina y costumbres entre congregaciones. Por ello es que no es posible hablar de “el mundo evangélico” como un cuerpo religioso centralizado y estructurado.

Las encuestas del Centro de Estudios Públicos muestran que en 1998 un 14% de los chilenos se declaraba evangélico. Esta cifra cayó en 2002 a un 11%, para luego crecer hasta un 16% en 2018. En el caso de la encuesta Bicentenario UC se percibe una tendencia similar, pasando el porcentaje de evangélico de un 14% en 2006 a un 18% en 2019. Si bien se mantiene como una minoría religiosa respecto de la confesión católica, ha mostrado una expansión significativa.

Una característica específica de los evangélicos es su nivel de participación en los servicios religiosos. Como muestra el gráfico 1, casi un 40% de los evangélicos asiste al menos una vez a la semana a servicios religioso, con un 21% que asiste más de una vez a la semana. En el caso de los católicos, solo un 8% asiste al menos una vez a la semana a misa, mientras que el 20% lo hace solo en fiestas religiosas importantes. Quienes asisten nunca o casi nunca a servicios religiosos son mayoría entre los católicos, con un 51%; los evangélicos, en cambio, alcanzan un 41% en esta categoría. Ciertamente esta mayor participación en servicios religiosos puede derivar en la generación de comunidades religiosas más cohesionadas y con vínculos más sólidos.

Gráfico 1. Frecuencia de asistencia a servicios religiosos por religión católica o evangélica nacional y región metropolitana

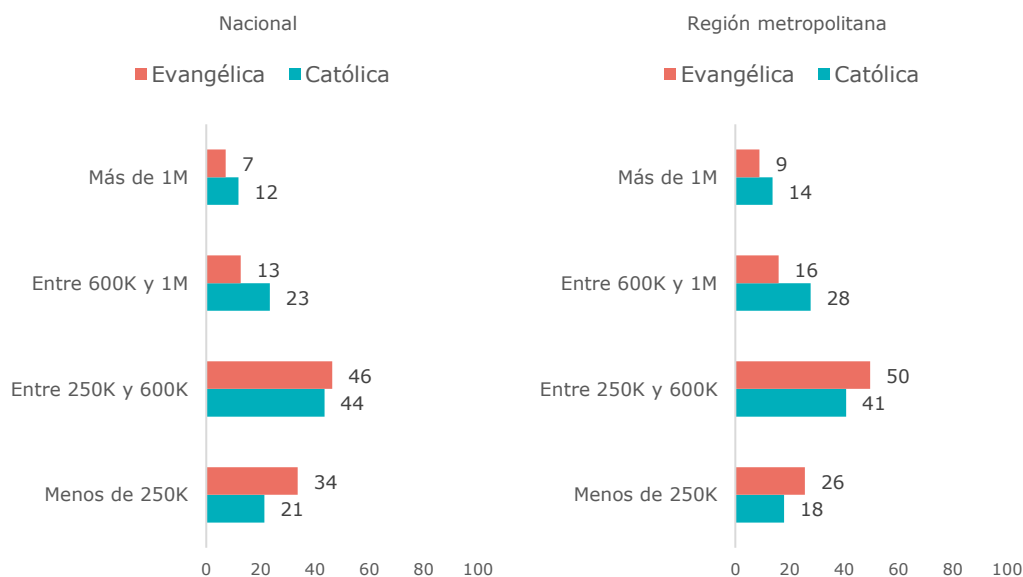


Fuente: Encuesta Bicentenario UC 2019, n=1289 nacional y n=480 RM
P. ¿Qué religión profesa? ¿Y con qué frecuencia asiste a misa o servicios religiosos de su iglesia, sin contar bautizos, matrimonios o funerales?

Si bien en la región metropolitana los niveles de asistencia a servicios religiosos bajan un poco entre evangélicos, la tendencia es parecida a la nacional, con una considerable mayor participación de creyentes evangélicos que católicos: un 32% asiste al menos una vez a la semana, frente a un 13% en el caso de los católicos. En el caso de quienes no asisten nunca o casi nunca, un 57% de los católicos lo señala, frente al 42% de los evangélicos.

El nivel de ingreso también representa una variable importante para conocer las características de los fieles de las iglesias evangélicas. Como ya se ha señalado, la religión evangélica tiende a concentrarse en las clases populares y efectivamente esa tendencia se aprecia en los datos de la encuesta bicentenario 2019, tal como muestra el gráfico 2.

Gráfico 2. Nivel de ingresos por religión católica o evangélica



Fuente: Encuesta Bicentenario UC 2019, n=1186 nacional y n=420 RM
P. ¿Qué religión profesa?; Considerando todos los ingresos de su hogar, cualquiera sea su proveniencia ¿En cuál de los siguientes rangos se encuentra el ingreso total mensual de su hogar?

A nivel nacional un 80% de quienes son evangélicos tienen un ingreso en su hogar de 600 mil pesos o menos, mientras que solo un 20% tiene ingresos superiores a los 600 mil. Si bien los católicos también se concentran en los niveles con menores ingresos, lo hacen en una proporción menor en comparación con los evangélicos: un 65% de quienes se declaran católicos ganan 600 mil o menos, mientras que un 35% gana sobre 600 mil pesos e incluso hay un 12% de católicos que tiene ingresos por más de un 1 millón mensual en su hogar.

En la región metropolitana las proporciones de mantienen similares, aunque las cifras son algo más equilibradas. Un 76% de los evangélicos tiene ingresos de 600 mil o menos en su hogar, con un 50% ubicado en el tramo entre 250 mil y 600 mil, mientras que 1 de cada 4 evangélicos de la región metropolitana tienen un ingreso de más de 600 mil. Entre los católicos ocurre algo equivalente, aunque la proporción de católicos que en la región metropolitana tienen ingreso por sobre 600 mil es levemente superior en comparación a las cifras nacionales.

El nivel de ingresos de los evangélicos puede estar relacionado también con la actividad principal que desarrollan las personas. El gráfico 3 muestra la actividad principal según la pertenencia a la iglesia evangélica o no.

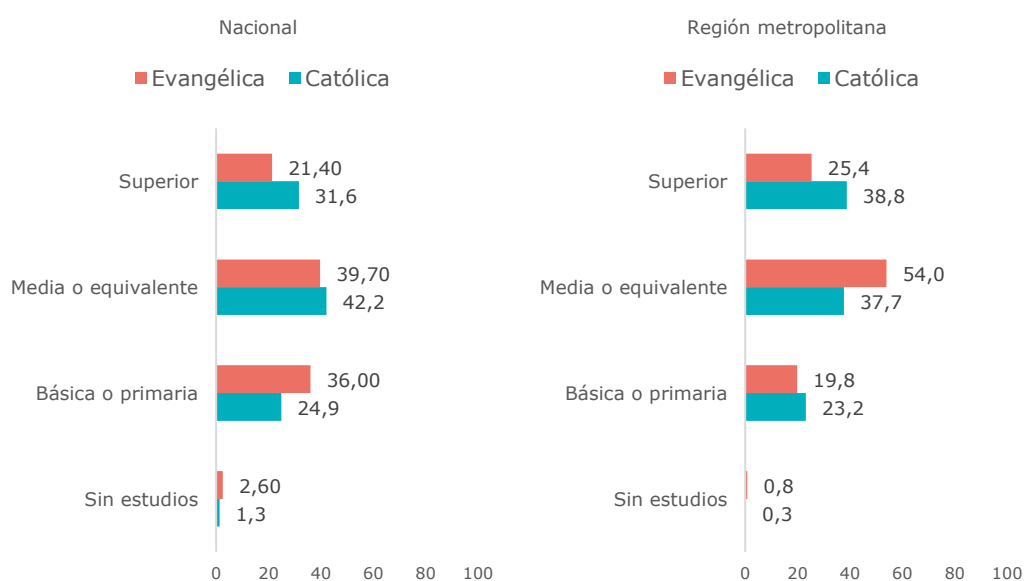
Gráfico 3. Actividad principal según pertenencia a religión evangélica en la región metropolitana



Fuente: ELSOC-COES 2018

Entre los evangélicos se nota una presencia mayor de personas que trabajan a tiempo parcial o en trabajos ocasionales, así como personas que realizan tareas no remuneradas en el hogar o de cuidados. También hay una proporción mayor de personas desempleadas que son evangélicas. Contraintuitivamente, no es mayor la proporción de jubilados o pensionados evangélicos, pese a que en muchos casos las iglesias tienen una presencia importante de personas mayores, especialmente en cargos de autoridad.

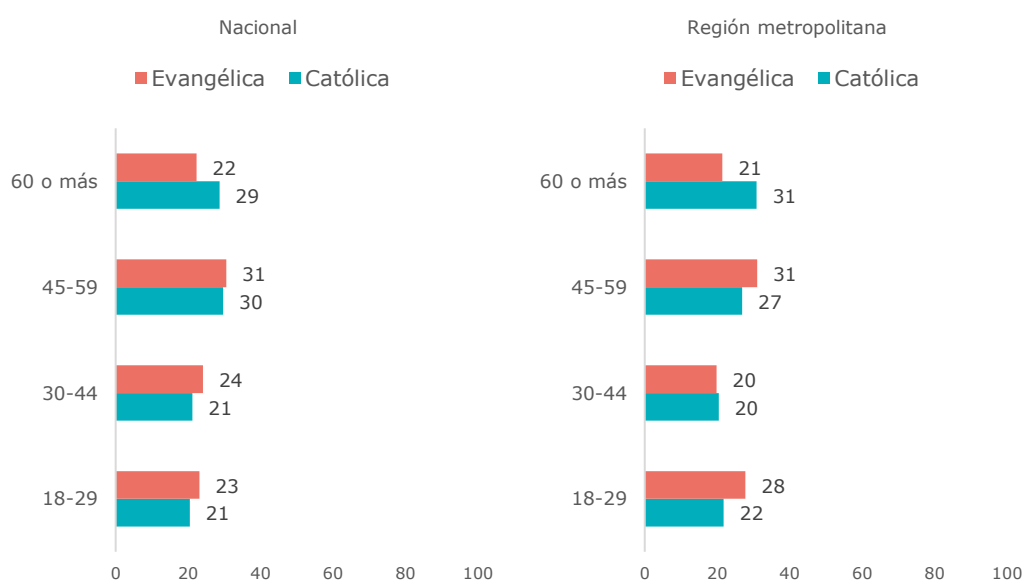
Gráfico 4. Nivel educacional por religión católica o evangélica



Fuente: Encuesta Bicentenario UC 2019, n=1295 nacional y n=479 RM
P. ¿Qué religión profesas?; Nivel educacional alcanzado por ud.

En el gráfico 4 se muestra el nivel educacional de las personas que se identifican con la religión católica o evangélica. Se aprecia que en este punto no existen diferencias relevantes al respecto y se matiza la idea que las personas que asisten a iglesias evangélicas son en general menos educadas. Incluso, en la región metropolitana ocurre que el 54% de las personas evangélicas tienen educación media completa, frente a las 37% de los católicos, algo que no ocurre a nivel nacional donde las cifras son bastante más equilibradas (39,7% y 42,2% respectivamente).

Gráfico 5. Tramo de edad por religión católica o evangélica



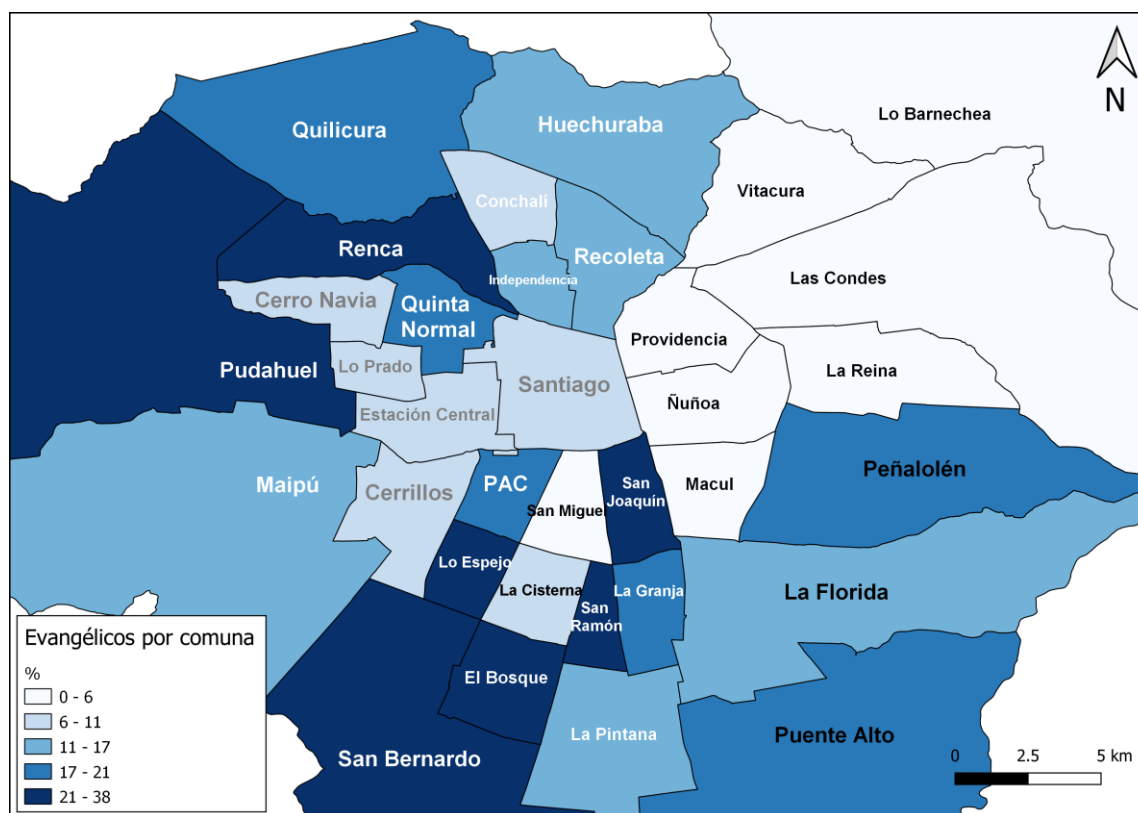
Fuente: Encuesta Bicentenario UC 2019, n=1295 nacional y n=479 RM
P. ¿Qué religión profesa?; ¿Cuál es su edad?

Otro elemento que resulta contraintuitivo es la edad, pues se tiende a pensar que las iglesias evangélicas concentran a personas mayores y excluyen, en general, a los jóvenes. Los datos tanto de la región metropolitana como a nivel nacional exhiben una distribución relativamente homogénea de edades en iglesia evangélica y católica, e incluso en Santiago se aprecia una presencia relevante de jóvenes evangélicos. Como mostraré en los resultados, los jóvenes tienen espacios definidos al interior de las congregaciones pentecostales, pero tradicionalmente tienen un rol menos relevante que las personas mayores. Sin embargo, la emergencia sanitaria producida por la covid19 y la necesidad de usar activamente las redes sociales y transmitir los servicios religiosos a través de plataformas digitales, ambiente en el que los jóvenes se desenvuelven mejor, les ha dado un mayor nivel de protagonismo.

b. Religión y territorio

La encuesta ELSOC-COES ofrece un módulo enfocado específicamente en religión y uno enfocado en territorio y barrio. Esto permite vincular cuantitativamente variables religiosas y territoriales. Adicionalmente, la submuestra de la encuesta ELSOC-COES para la región metropolitana es mayor, lo que permite obtener una cobertura más adecuada para la ciudad de Santiago. En la figura 4 se muestra una estimación de evangélicos por comuna a partir de la encuesta ELSOC-COES¹³.

Figura 4. Distribución de evangélicos por comuna en la ciudad de Santiago



Fuente: Estimación a partir de ELSOC-COES 2019

Lo primero que se debe notar es que en las comunas del sector oriente la cantidad de evangélicos es casi nula, mientras que en el resto de la ciudad hay una distribución que oscila entre 10 y 40% de evangélicos por comuna. Se aprecia una concentración mayor de evangélicos, por sobre la cifra nacional, en comunas periféricas del sur, norte y oeste de Santiago: Puente Alto, La Pintana, El Bosque, San Bernardo, Pudahuel, Renca y Quilicura; y algunas comunas pericentrales como Pedro

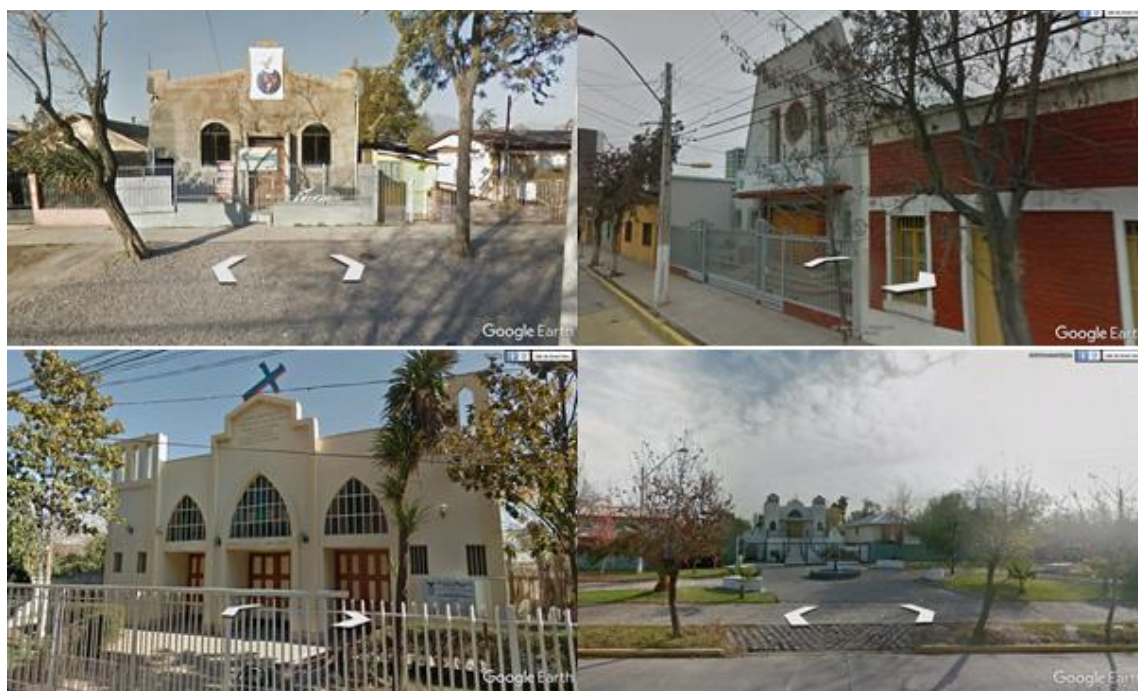
¹³ La estimación se realizó a través de una técnica de Bootstrap en la que se amplificaron estocásticamente los parámetros regional para obtener submuestras mayores a nivel comunal.

Aguirre Cerca, San Joaquín, Quinta Normal, Lo Espejo, San Ramón y La Granja. Fuera de las zonas antedichas, llama la atención el caso de Peñalolén y La Florida.

En el lado contrario, en comunas donde el número de evangélicos es menor a la cifra nacional destaca, fuera de la zona oriente, el caso de San Miguel, con una proporción muy baja; así como comunas al suroeste y este de la comuna de Santiago: Cerrillos, Estación Central, Lo Prado y Cerro Navia.

Dependiendo de la comuna, las iglesias ocupan un espacio relevante en los vecindarios y se proyectan como edificios importantes en el paisaje urbano de los barrios. Esto depende también de la corporación a la que pertenecen los templos. Algunas denominaciones importantes como la IEP, la IMPCH (Iglesia Metodista Pentecostal de Chile) o la IMP (Iglesia Metodista Pentecostal) tienen recursos importantes que les permiten construir templos con una arquitectura parecida. La figura 5 muestra esta incorporación virtuosa que tienen algunos templos en el resto de la trama urbana.

Figura 5. Locales de iglesias pentecostales I



Fuente: Google Street View. Superior izquierda: IMPCH San Joaquín; superior derecha: IMPCH Lo Espejo; inferior izquierda: IMP Peñalolén; inferior derecha: IMP La Florida.

Algunos locales también se insertan en el resto del entorno a través de pequeñas plazas o remodelando los frentes. En ese mismo sentido, las zonas donde se ubican los templos se activan en jornadas de poca actividad en los días cuando se realizan los cultos: días de semana por la noche, sábado y domingo generalmente en la mañana y en la tarde.

Otros templos, en cambio, tienen una arquitectura más precaria con una inserción no resuelta en el resto del espacio. En general este tipo de edificaciones se ubican en barrios con el entorno más deteriorado, donde las condiciones económicas resultan desventajosas y donde la ocupación del espacio es intensiva ya sea por viviendas o por ampliaciones o edificios informales. Los templos así compiten por un lugar en un entorno segregado. Como se ve en la figura 6, algunos locales son antiguos edificios reconvertidos para el uso eclesiástico, otros operan en un mismo predio junto con vivienda o en ampliaciones irregulares.

Figura 6. Locales de iglesias pentecostales II



Fuente: Google Street View. Superior izquierda: Templo Pentecostal Getsemani, San Bernardo; superior derecha: Iglesia Metodista Pentecostal El Alfarero La Cisterna; inferior izquierda: Iglesia Pentecostal Unida La Cisterna; inferior derecha: Templo Pentecostal Monte de Sinaí, Huechuraba.

La tipología de edificios, el lugar que ocupan y su forma de insertarse físicamente en el barrio depende mucho de los recursos con los que cuenta cada congregación y sus adherentes. Según los datos entregados por los informantes y entrevistados, muchos templos parten en locales improvisados, en la vivienda de quien oficia como pastor o en lugares prestados pertenecientes a otras iglesias u organizaciones comunitarias. A medida que las congregaciones se consolidan pueden acceder a un local definitivo que va creciendo en la medida que las iglesias van generando a más recursos. Por ello en muchos templos se aprecia un proceso de autoconstrucción progresiva, especialmente en aquellos ubicados en barrios más pobres. Esta situación se explica también por las características

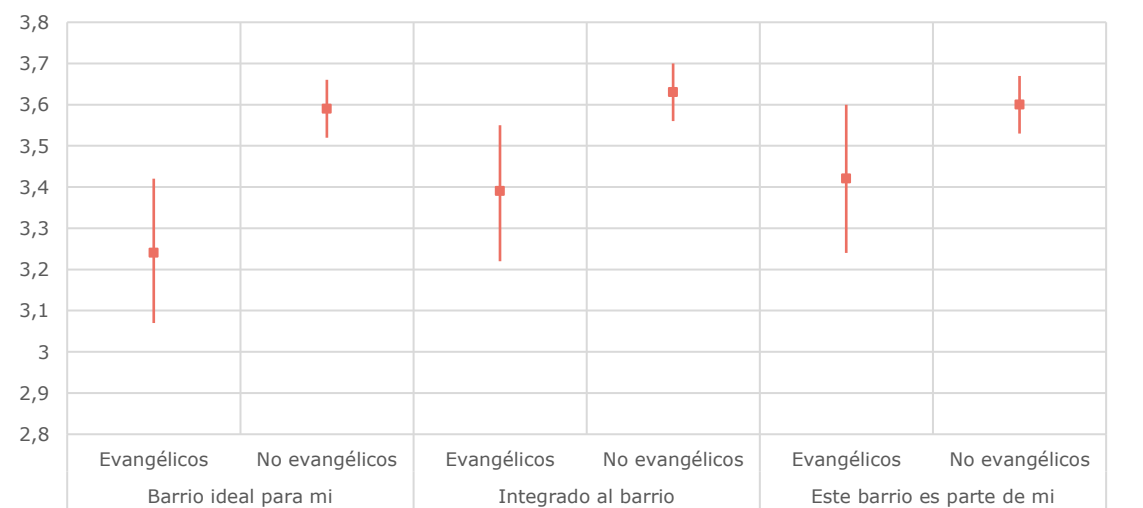
descentralizadas mediante las que se van instalando templos y la facilidad con la que puede conseguir una personalidad jurídica.

c. Religión y pertenencia al barrio

A lo largo de esta investigación he intentado indagar si acaso es posible señalar que la relación entre los feligreses de templos evangélicos y su barrio está de algún modo mediada por la pertenencia o participación en la iglesia. Haciendo uso de datos de la encuesta ELSOC-COES analizo esa relación entre variables religiosas, barriales y comunitarias. El primer paso en esta etapa fue realizar un análisis ANOVA de un factor para identificar aquellas variables en las que existe una diferencia significativa entre personas que profesan la religión evangélica y quienes profesan otras religiones o bien no profesan ninguna.

Las diferencias significativas entre los dos grupos mencionados aparecen en tres variables relevantes para esta investigación: grado de acuerdo con “este barrio es ideal para mí”, consideración de integración al barrio y grado de acuerdo con “este barrio es parte de mí”.

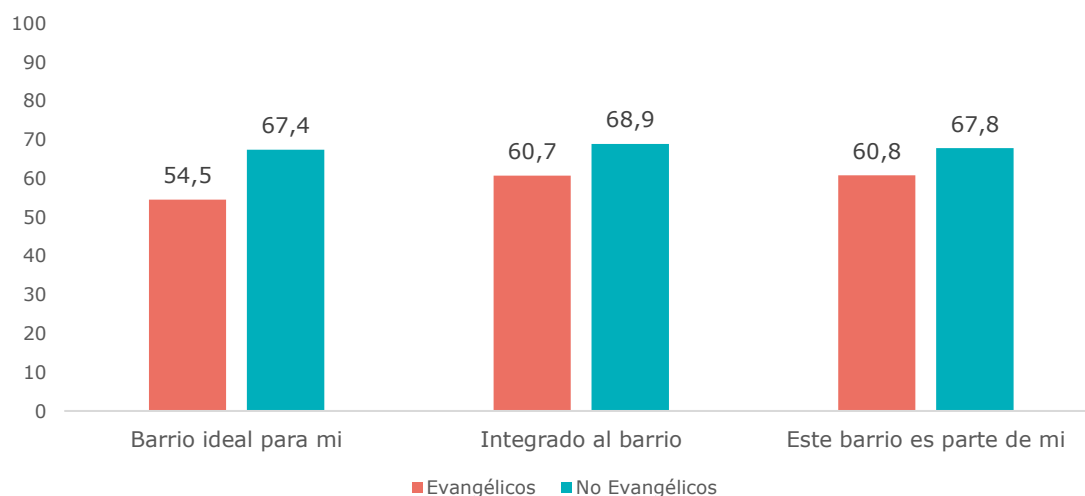
Gráfico 6. Diferencias significativas en medias ANOVA según categoría



Fuente: Elaboración propia a partir de datos ELSOC-COES 2018.

Las variables que muestran diferencias significativas entre evangélicos y no evangélicos indican que entre los primeros existe una identificación menor con el barrio. Hay un grado menor de acuerdo con las afirmaciones: este barrio es ideal para mí, me siento integrado al barrio y este barrio es parte de mí. Esto es consistente con una de las hipótesis de trabajo de este estudio, es decir, la participación en iglesias evangélicas abre los límites cognitivos del barrio y les permite a las personas vincularse con otros espacios ya sea dentro de la comuna o bien en otras áreas de la ciudad. En efecto, los informantes en las entrevistas han confirmado este aspecto de las actividades de las iglesias.

Gráfico 7. Grado de acuerdo con...



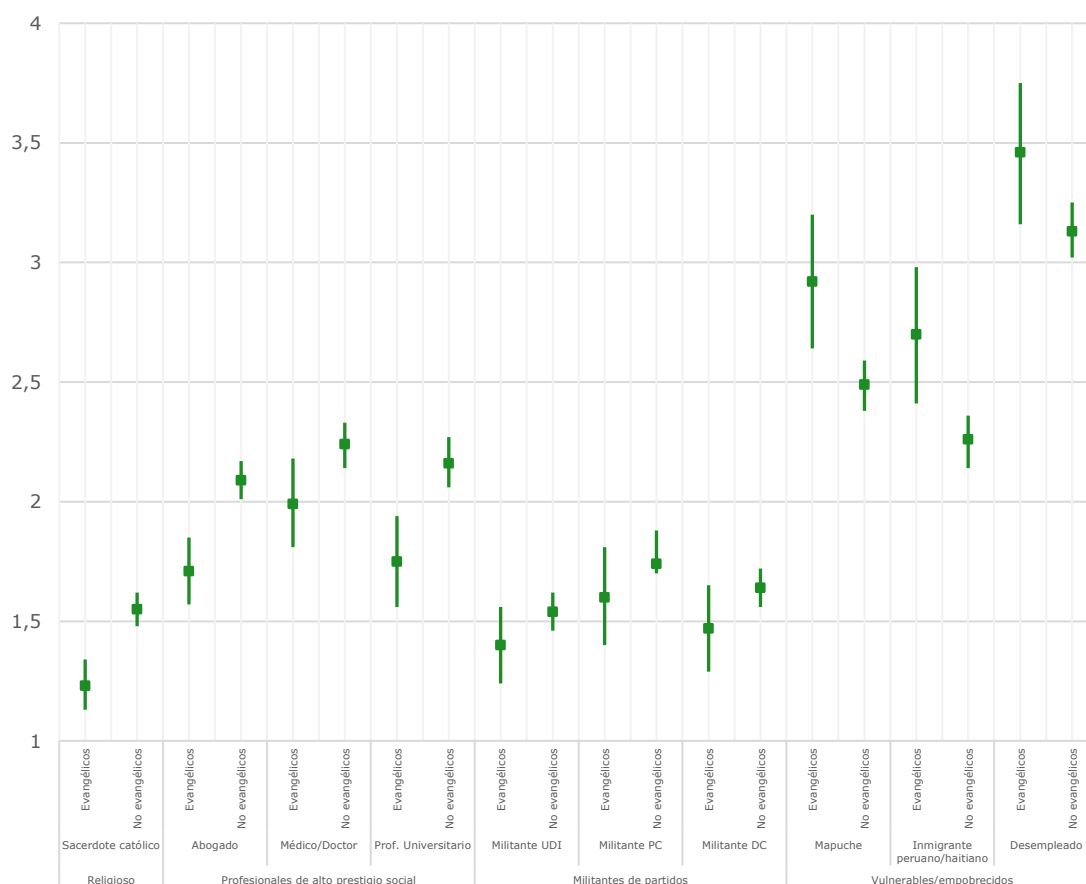
Fuente: ELSOC-COES 2018. Se grafican la suma de las opciones “de acuerdo” y “totalmente de acuerdo”.

El gráfico 7 muestra los resultados descriptivos para las variables significativas en el bloque de territorio. Tal como indicó la prueba ANOVA, los evangélicos muestran una menor tendencia a estar de acuerdo con frase como: “Este barrio es ideal para mí”, “me siento plenamente integrado al barrio” o “Este barrio es parte de mí”. Esta relación menos significativa con el barrio se puede explicar por el desarrollo de otros vínculos entre las iglesias y los feligreses. Como se verá más adelante, es común que los integrantes de iglesias evangélicas asistan a templos fuera de su barrio. Esto se produce por la persistencia de vínculos familiares o personales o bien por diversas afinidades entre las costumbres de las iglesias y las preferencias personales.

d. Religión y vínculos personales

Para el análisis del módulo de redes de ELSOC-COES he realizado el mismo ejercicio inicial con el cálculo de la prueba ANOVA de un factor para identificar aquellas variables que muestran diferencias significativas entre evangélicos y no evangélicos. Las diferencias se dividen principalmente en tres grupos: profesionales de alto prestigio, militantes políticos y vulnerables/empobrecidos. El gráfico 8 muestra los resultados.

Gráfico 8. Media de personas conocidas según categoría y religión. Resultados ANOVA.



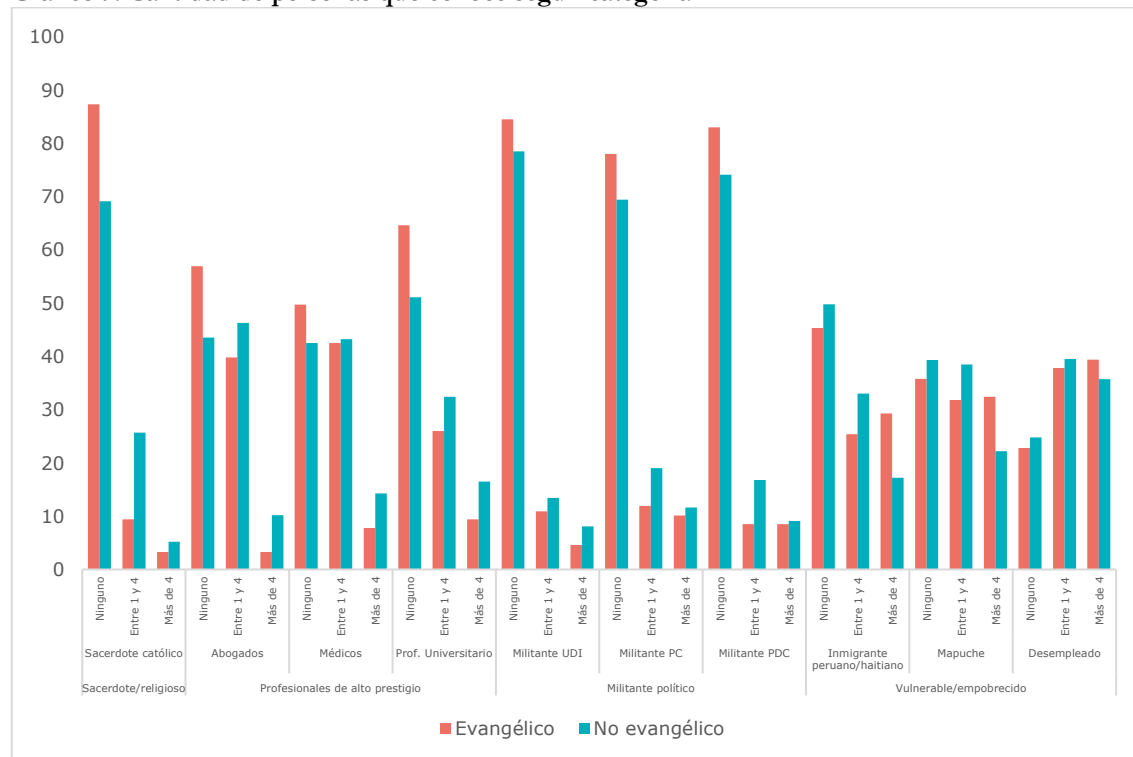
Fuente: Elaboración propia con base en datos ELSOC COES 2018.

En general, los evangélicos muestran un ámbito de conocimiento menor de personas en comparación a quienes que no son evangélicos, salvo en el caso de personas vulnerables/empobrecidas. Es decir, la diversidad de personas que integran la red de quienes son evangélicos es significativamente más limitada en comparación a quienes participan de otras religiones o no participan de ninguna. En ese sentido, es plausible inferir que los vínculos de las personas evangélicas fuera del ámbito familiar están altamente condicionados por la actividad eclesiástica.

Se relevan también los vínculos de solidaridad que se presentan dentro de las iglesias, al incorporar personas en situación de vulnerabilidad tales como mapuches, inmigrantes peruanos o haitianos y desempleados. En ese sentido, el resultado sugiere que los evangélicos se tienden a vincular en mayor medida con personas con alguna restricción material, seguramente también por su arraigo en barrios populares. En efecto, los entrevistados señalaron que muchas personas que se aproximan a las iglesias en una primera instancia en busca de ayuda o solidaridad material y que posteriormente se va consolidando el vínculo espiritual.

El gráfico 9 muestra los resultados descriptivos de las variables significativas en el módulo acerca de la cantidad de personas que conoce el entrevistado según la categoría y diferencia por participación o no en iglesia evangélica.

Gráfico 9. Cantidad de personas que conoce según categoría



Fuente: ELSOC-COES 2018

En efecto, los evangélicos tienen una menor tendencia a incluir dentro de su red de conocidos a profesionales de alto prestigio y, con mayor razón, a militantes de partidos políticos, cuyo desconocimiento es en general alto incluso entre no evangélicos. En la categoría de vulnerables y empobrecidos la distribución es más equitativa en cuanto al número de conocidos, y es en este grupo donde los evangélicos tienden a conocer más personas que no evangélicos: migrantes, mapuches y desempleados. Esta situación ciertamente se relaciona con el vínculo popular de la iglesia evangélica y la consolidación de vínculos de solidaridad al interior de las comunidades pentecostales.

Tres puntos requieren una profundización a partir de la evidencia recolectada. Primero, la tendencia a conocer menos profesionales de prestigio se relaciona tanto con la restricción de la red social de evangélicos a sectores altos de la sociedad, así como la adscripción de personas de alto nivel socioeconómico a la iglesia evangélica, lo cual a su vez se vincula con estudios de educación superior. Un elemento que ha sido relevado por los informantes de esta investigación es que en segmentos más tradicionales de la iglesia evangélica existe temor y resistencia a que los jóvenes accedan a estudios superiores pues tienden a ser apartados de la religión. A esto se suman las creencias milenaristas que

originalmente inspiraron a los pentecostales. La expectativa de la “segunda venida de Cristo” desincentiva el embarcarse en proyectos de largo plazo, como sería una carrera universitaria. Esta situación sí ha ido cambiando y hoy son varias las iglesias que buscan dotar a los jóvenes de herramientas suficientes para compatibilizar el acceso a la universidad y las creencias religiosas personales. Esto tiene mucho que ver también con la necesidad de integración entre el llamado “mundo evangélico” y la sociedad secular.

Segundo, la relación de evangélicos y católicos actualmente es muy escasa. Salvo actos ecuménicos oficiales, no hay instancias de encuentro formales. A esto se suma que la iglesia católica ha ido perdiendo presencia y confianza en sectores populares. Una mayor integración ecuménica es parte también de un paradigma de integración y diálogo interreligioso. Si bien la iglesia católica ha promovido esta instancia, particularmente desde la conclusión del Concilio Vaticano II en 1965, este se expresa hoy con el protestantismo histórico, pues a nivel local aún los mecanismos de encuentro interreligioso son escasos.

Tercero, en el caso de los inmigrantes hay un nexo entre religión y origen nacional. Esto sucede especialmente en el caso de inmigrantes haitianos, quienes llegados a barrios populares se acercan a iglesias pentecostales o fundan las propias, y allí se fortalece el sentido de comunidad del grupo migrante. En efecto, hay evidencia que muestra que la teología pentecostal es un rasgo característico de la diáspora haitiana en el exterior (Brodwin, 2003; Butler, 2008), lo cual se ha venido expresando también en Chile.

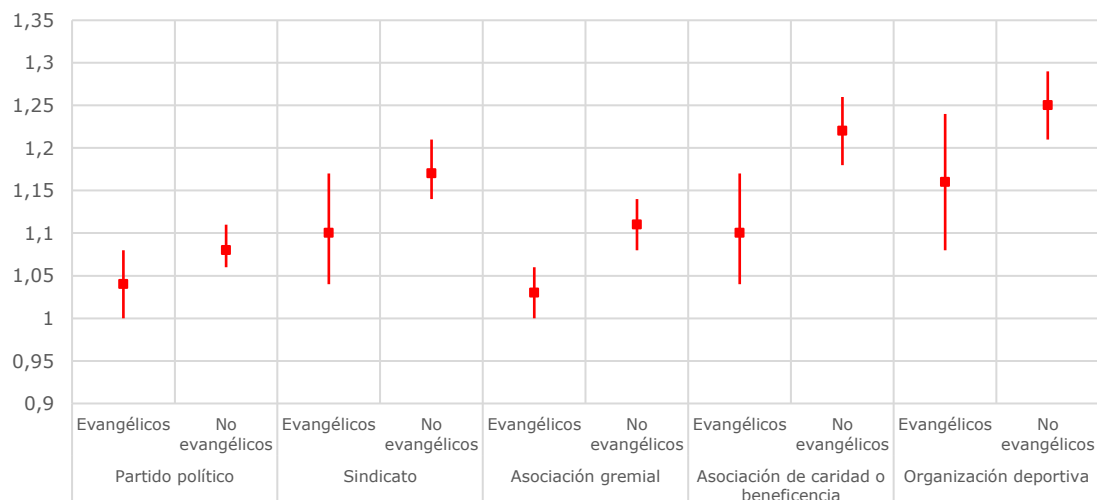
e. Religión y participación comunitaria

Otro elemento relevante es cómo la participación en iglesias evangélicas afecta la adscripción en otras organizaciones cunitarias. La literatura sugiere en este punto que al significar la iglesia una conversión o en otros casos un proceso de socialización, la participación en la iglesia tiende a monopolizar la participación comunitaria de sus miembros, desarrollándose todas estas actividades al alero de la congregación. Como se verá más adelante, incluso algunas congregaciones tienden a desaconsejar la participación en organización no vinculadas estrechamente con la iglesia. Si bien varios informantes señalan que este tipo de prácticas ha ido en retirada, en especial para los más jóvenes, en generaciones mayores quedan reminiscencias de esta abstención por vincularse con organizaciones consideradas “del mundo”.

Para el análisis de este módulo se ha utilizado también la prueba ANOVA de un solo factor. El resultado de la prueba muestra que hay diferencias significativas entre evangélicos y no evangélicos

para la participación en partidos políticos, sindicatos, asociaciones gremiales, organizaciones deportivas y organizaciones de caridad y beneficencia. El gráfico 10 muestra los resultados.

Gráfico 10. Participación en organizaciones sociales y comunitarias. Media de ANOVA.

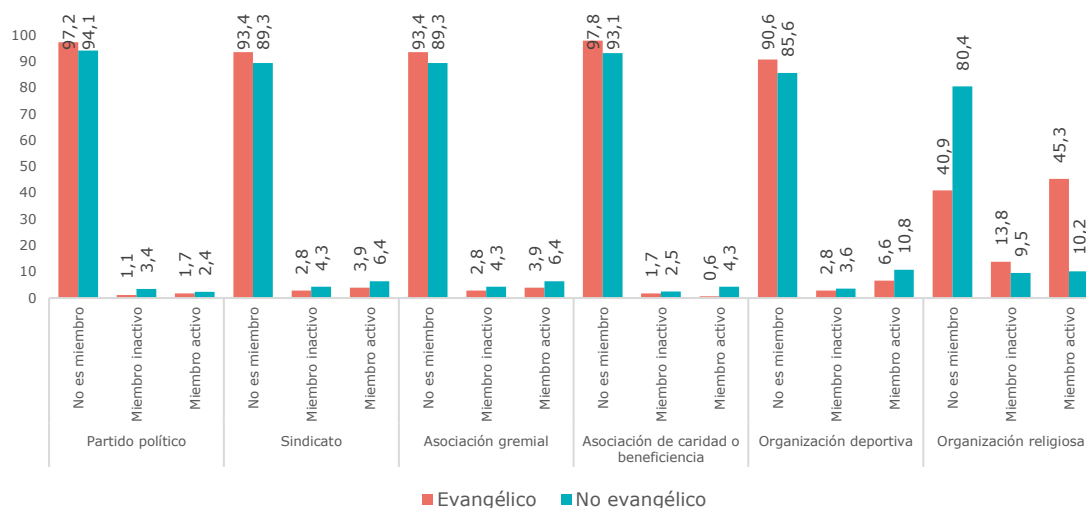


Fuente: Elaboración propia a partir de datos ELSOC-COES 2018.

Los evangélicos muestran una menor participación en todas las organizaciones en las que hay una diferencia significativa con los no evangélicos. Incluso en organizaciones de beneficencia o caridad, donde intuitivamente se podría esperar que personas religiosas asumieran un rol más activo, los no evangélicos participan más. Esto permite inferir al menos dos ideas. La primera es que en efecto la mayor actividad de las personas evangélicas se circunscribe a la iglesia y todas las actividades que podrían realizarse en otras organizaciones se desarrollan al alero de la congregación. Esto es particularmente cierto en el caso de actividades sociales, de beneficencia o deportivas, pues en la actualidad es común que las iglesias incorporen estas temáticas. La segunda idea es que la iglesia se presenta como un espacio de desarrollo personal más allá del ámbito espiritual. Algunos entrevistados han señalado que especialmente para los jóvenes son muy relevantes las actividades vinculadas con deporte y música, mientras que para los niños también existen actividades especiales. Algunas congregaciones mantienen incluso grupos scouts.

Ahora bien, la contrapartida de esta situación es que la iglesia se transforma en el único espacio de comunidad de los feligreses. Como se verá más adelante, si bien la iglesia evangélica ha experimentado un proceso de apertura y mayor tolerancia a actividades antaño consideradas “mundanas”, persisten prácticas aislacionistas y sectarias que dificultan la relación entre evangélicos y no evangélicos, incluso en espacios no eclesiásticos, lo cual es particularmente fuerte en el caso de generaciones mayores, que muestran mayor resistencia a este proceso de *aggiornamento* que algunas congregaciones experimentan en los años recientes.

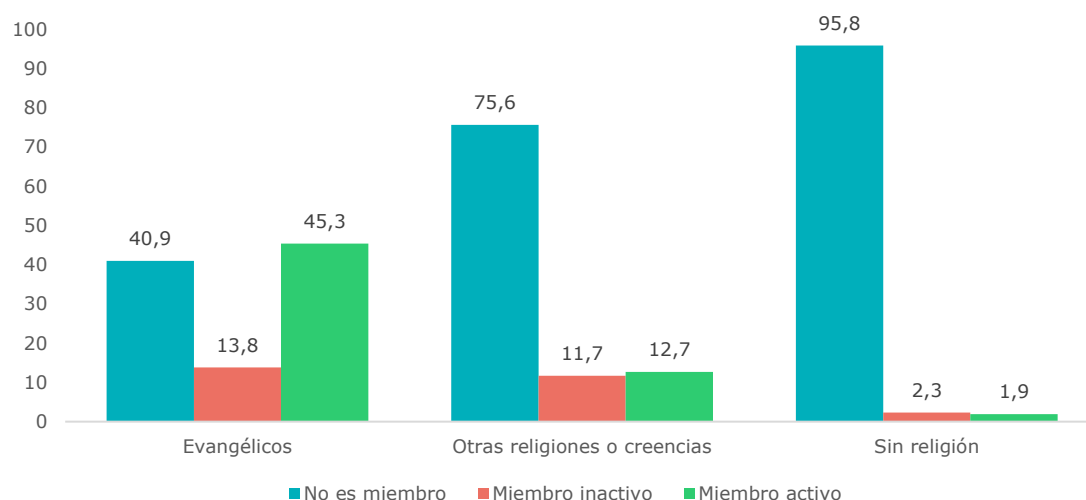
Gráfico 11. Membresía en organizaciones según religión



Fuente: ELSOC-COES 2018

El gráfico 11 muestra la distribución de participación o no participación en organizaciones sociales de acuerdo con la creencia religiosa. Si bien es fundamental notar que en general la no participación es alta en todas las categorías, oscilando entre 85% y 97% de entrevistados que indica que no participa en ninguna organización, esta abstención de membresía es aún más acentuada en el caso de los evangélicos. La excepción es la participación en organizaciones religiosas, donde cerca del 60% de los evangélicos dice ser miembro y un 45% reconoce una membresía activa, lo que deriva naturalmente de su vinculación eclesiástica. En el caso de las personas que no son evangélicas la ausencia de participación en organizaciones religiosas se mantiene elevada. Al distinguir entre personas que tienen creencias religiosas distintas a la evangélica y quienes no tienen religión o creencias, aparece que la mayor participación sigue siendo entre evangélicos: 3 de cada 4 personas que dice tiene una religión o creencia distintas a la evangélica no es miembro de ninguna organización religiosa. El gráfico 12 muestra esta distribución.

Gráfico 12. Membresía en organizaciones religiosas de acuerdo a religión o creencia

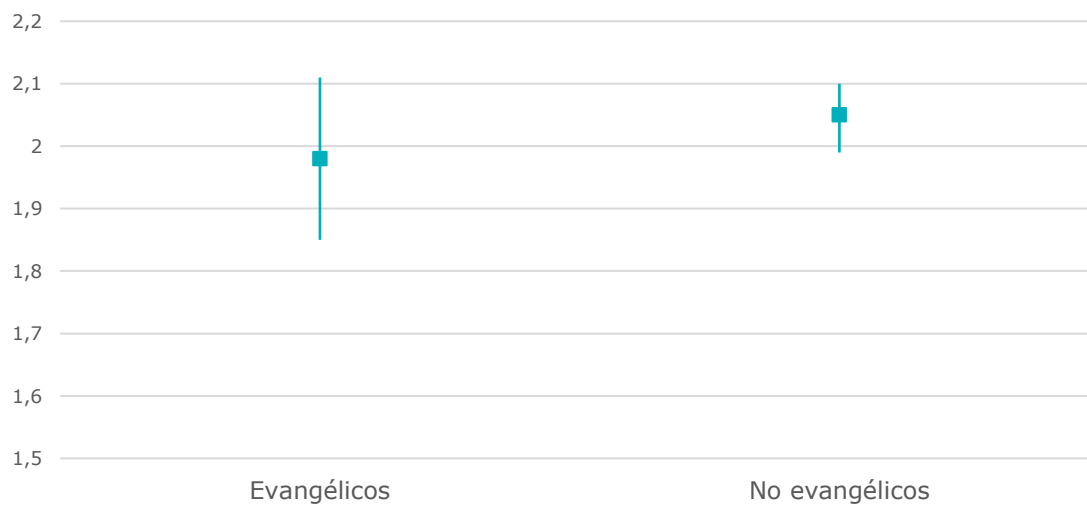


Fuente: ELSOC-COES 2018

En efecto, la participación de evangélicos en sus organizaciones religiosas es la más relevante entre las organizaciones evaluadas, incluso considerando a personas con otras religiones o sin religión. Esto coincide con información que han entregado algunos entrevistados, que indica que las personas en general desconfían de la participación en cualquier organización, excepto de las iglesias evangélicas. En esa misma línea, se ha constatado incluso que personas no evangélicas manifiestan confianza hacia iglesias evangélicas del barrio. Esto no quiere decir que confíen en todas las iglesias o en todos los pastores, sino que establecen una relación con iglesias próximas o con pastores que conocen y que incluso ejercen otros roles en el barrio.

Un último bloque cuantitativo que será evaluado es la frecuencia con la que se realizan ciertas actividades indicadoras de algún grado de asociación o comunidad en el vecindario, por ejemplo, si visita la casa de amigos o visitaron su casa, si participa en reuniones comunitarias o si prestó dinero. En este caso la única diferencia significativa ocurre en la categoría “donó dinero a la caridad”, en la que los no evangélicos muestran una propensión levemente mayor. El gráfico 13 muestra este resultado.

Gráfico 13. Frecuencia con la que dona dinero a la caridad



Fuente: Elaboración propia con datos ELSOC-COES 2018.

Esta última situación se puede explicar, primero, por el menor nivel de ingresos que tienen los evangélicos, pero además porque las donaciones que hacen las personas evangélicas ya sea para actividades de beneficencia o caridad se canalizan por medio de las iglesias y en muchos casos no son en dinero sino en bienes (mercadería, ropa, etc.). Como se verá en el capítulo siguiente, las iglesias desarrollan actividades de asistencia social y las sustentan ya sea con donaciones en dinero o especie de los feligreses o bien con recursos propios de las iglesias recolectados a través de las ofrendas y los diezmos.

Capítulo V. Resultados cualitativos

Hasta ahora esta investigación se ha centrado en aspectos cuantitativos de la adscripción religiosa. Algunos de los puntos relevantes que han emergido del análisis del capítulo 4 es que no parece haber una relación entre participación en la religión evangélica y mayor pertenencia al barrio. Los vínculos de las personas que asisten a iglesias evangélicas parecen estar bastante condicionados por la participación religiosa, limitando la diversidad de los vínculos. Los evangélicos tienden a conocer menos personas de ciertas categorías, con excepción de mapuches, inmigrantes peruanos o haitianos y personas desempleadas. Finalmente, los datos sugieren que la participación activa en la iglesia evangélica monopoliza significativamente la participación en otros espacios. Esto si bien puede parecer perjudicial, debe considerarse que en términos generales la participación en organizaciones comunitarias es baja, por lo tanto, la participación en la iglesia evangélica, aunque no se participe en otras organizaciones, resulta ser excepcional cuando se analiza el panorama de participación en conjunto.

En este capítulo presentaré el análisis cualitativo que permite ahondar en los puntos mencionados en el párrafo anterior: ¿por qué las personas que asisten a iglesias evangélicas tienen menos cercanía con su barrio?, ¿qué implicancias tiene esto para el barrio y para la congregación religiosa?, ¿qué acciones concretas lleva a cabo la iglesia para relacionarse con la comunidad?, ¿qué implica que los evangélicos conozcan a una menor diversidad de personas? ¿es la iglesia una forma suficiente de participación comunitaria?

El análisis de la información y la estructura de este capítulo seguirá el orden de las tres hipótesis de trabajo de esta tesis: iglesias y límites del barrio, rol bifronte en la conformación de comunidad y visión particular de cada congregación en la relación con el barrio.

a. Los límites del barrio y el rol de las iglesias

Los datos de ELSOC-COES muestran que los evangélicos tienen un menor sentido de identificación con el barrio en el que viven, en comparación con personas no evangélicas. Como hemos visto, las personas establecen un mapa mental y cognitivo de lo que consideran su barrio (Logan, 2012) y éste no tiene necesariamente relación con límites administrativos del territorio. Adicionalmente hemos indicado que los conjuntos habitacionales más antiguos tienen un sentido de comunidad más desarrollado por el contexto en que se formaron, particularmente debido a los movimientos de pobladores de los años 60 y 70. Mientras que aquellos conjuntos más recientes tienen un sentido de comunidad más débil pues se trata de barrios donde las personas “llegaron sin conocerse”.

En la mayoría de los casos los entrevistados identifican la iglesia con el barrio al que pertenecen, esto especialmente cuando los pastores son del barrio en que la iglesia se encuentra, cosa que no siempre ocurre.

“Nosotros estamos en la población El Bosque 2 de Huechuraba, se compone aproximadamente de 500 casas, porque hay diferentes, hay un límite. Tenemos a Villa Conchalí y posteriormente a nosotros está El Barrero. El barrio es antiguo, tiene ya 50 años, estas fueron las primeras tomas que se hicieron en La Pincoya (...) poco a poco la gente se fue quedando acá y con el tiempo fueron urbanizando. La mayoría de la gente se ha criado acá, sus familias, sus hijos, los nietos”.

Hombre, 60 años pastor Huechuraba

Sin embargo, el hecho que el pastor viva en el barrio donde se inserta la iglesia no es condición suficiente para que la iglesia tenga un arraigo fuerte con el vecindario. Un aspecto común en todas las entrevistas es que las personas que asisten a las iglesias generalmente no viven en el entorno más cercano de la misma, en algunos casos puede haber varias comunas de distancia y esto ocurre especialmente cuando se trata de generaciones jóvenes que mantienen vínculos familiares o personales con las iglesias.

“Es distinto el espacio en el que yo participo en mi comunidad de fe. Yo vivo en la comuna de Maipú (...) y vivo acá hace 26 años (...) El barrio donde participo en mi iglesia queda en la comuna de Cerro Navia, en una población *que le dicen* digna Rosa, *cerva de una capilla bien conocida que se llama Jesús Obrero*, donde participó Mariano Puga”.

Mujer, 26 años, hermana Cerro Navia

“A más de cuatro cuerdas de la iglesia, yo creo que no vive más del 5% de la congregación. Gran parte de la congregación vive a más de diez cuerdas y hay un 40% de la congregación que vive en otras comunas: El Bosque, San Ramón, La Pintana, San Bernardo (...) vienen de lejos. En el mundo evangélico la gente es fiel al templo, al hermano y el pastor. Si hay que cruzar medio Santiago para ver a sus hermanos y a su pastor, lo van a hacer”.

Hombre, 50 años, pastor La Cisterna.

Esta lejanía entre el barrio en el que se asiste a la iglesia y aquel en que se vive puede generar menos pertenencia al vecindario de la iglesia y al propio. Al provenir muchos feligreses de otras poblaciones o de otras comunas, identifican el sector como aquel donde le ubica la iglesia, pero sin un sentido de pertenencia mayor con el entorno ni con el barrio. Las trayectorias residenciales de las personas explican en gran parte su alejamiento del barrio, pero aún así persisten vínculos sociales y familiares que trascienden lo barrial y sitúan a la iglesia como un punto de encuentro entre las personas. Es en

los miembros más jóvenes de las congregaciones donde tiende a superponerse el vínculo familiar y religioso al vínculo con el barrio.

“Hay lazos familiares. El muchacho se casó y le salió casa, no sé, a dos comunas de su iglesia, pero ahí en esa iglesia están sus padres... en esa iglesia está el pastor que lo bautizó a él cuando era niño, que ahora lo casó y que (...) ya ha bautizado a los hijos. *Con ese pastor hay un lazo profundo*. Están los familiares, está el entorno, está la música que nos gusta (...) hay iglesias que tienen cierto estilo de música, otras tienen otro”.

Hombre, 50 años, pastor La Cisterna.

Dado que en muchos casos las personas asisten a tempos fuera de su barrio e incluso fuera de su comuna y en vista que la participación en la iglesia tiende a ser una de las pocas vías de participación comunitaria, no es raro que las personas evangélicas tiendan a sentir menos pertenencia a su barrio, pues salen de él para una de las actividades principales de su vida, lo que se suma a que pueden trabajar y recrearse también fuera del barrio.

Muchas iglesias parten en casas o en locales prestados y en la medida que se consolidan pueden acceder a arrendar locales o a comprar sitios donde construir un templo definitivo. Esto también tiende a alterar la identificación de la iglesia con el barrio, pues el local definitivo no necesariamente se ubica en el mismo lugar que el local inicial. Los miembros de la iglesia, en todo caso, se suelen mover con la congregación.

El hecho que las personas se muevan de sus barrios o de sus entornos más próximos para asistir a sus iglesias tiene al menos dos efectos. Uno es el que ya he mencionado sobre el menor sentido de pertenencia que se genera respecto del barrio de residencia, al mantener una participación considerable en una actividad fuera del barrio. Otro efecto es que el templo queda en una suerte de “deslocalización”, es decir, en el templo se reúnen personas de diversa procedencia cuyo punto en común es la confesión religiosa, pero sin un anclaje espacial sólido. En realidad, la comunidad evangélica que se forma en torno a la iglesia se superpone al territorio ya sea en una escala interbarrial o intercomunal y en casos de templos mayores hay un alcance metropolitano, como ocurre con la catedral de Jotabeche.

Esta superposición territorial de las comunidades evangélicas distingue la acción pentecostal en Santiago respecto a lo que ocurre, por ejemplo, en Sao Paulo, Río de Janeiro o Santo Domingo, donde los templos tienen un marcado anclaje territorial y una relación estrecha con las pandillas y bandas. Esa dimensión en el caso estudiado no aparece. Sin embargo, un punto común es la cercanía con

sectores populares. Habría que indagar en mayor profundidad este punto para conocer la relación entre iglesias y fenómenos barriales como bandas o grupos de jóvenes.

“Por lo general las iglesias se ubican en barrios populares, como el Cerro La Gloria en Penco, Quilicura, Pudahuel, Lo Barnechea... en la parte donde vive la gente que trabaja en La Dehesa [se refiere al Cerro 18 en Lo Barnechea] (...) en San Ricardo, en la comuna de San Bernardo, La Pintana. Las iglesias de nuestra corporación se ubican en barrios populares”.

Hombre, 30 años, hermano Cerro Navia

“Es una población de escasos recursos, hay alto consumo de droga, delincuencia y hay mucha población adulta mayor”.

Mujer, 26 años, hermana Cerro Navia

Esta deslocalización del entorno barrial de los templos nos permite extrapolar el vínculo espacial de los templos en dos niveles. El primer nivel es el de vínculos familiares o relaciones de clase. En este primer nivel ocurre que para un templo las redes personales tienen una superposición territorial que trasciende los barrios. Pero, por otro lado, en un segundo nivel, las iglesias evangélicas si bien se encuentran físicamente en un barrio, su ámbito territorial no es el barrio, sino que es una porción de la ciudad periférica que hemos conceptualizado. Esto sucede inclusive en iglesias que están ubicadas en la periferia física de la ciudad.

Dicho de otro modo, cuando la iglesia trasciende el espacio periférico hablamos de redes personales que se superponen en el territorio, mientras que cuando hablamos del anclaje territorial de las iglesias nos estamos refiriendo a su vinculación con la periferia física o simbólica de la ciudad. Este elemento espacial se manifiesta en que la experiencia territorial de templos cuyo entorno barrial es equivalente, aunque no se encuentre en el mismo vecindario ni en la misma comuna, es parecida. En ese sentido, los entrevistados manifiestan una serie de elementos comunes de los templos ubicados en distintas comunas pero cuya comunalidad es la ubicación en este espacio periférico de la ciudad. Incluso esto tiene una expresión concreta en la experiencia cotidiana de las iglesias, pues las visitas entre congregaciones y los consecuentes vínculos que se establecen entre ellas no responden a un ámbito barrial ni comunal, y su rasgo común es i) la pertenencia a la misma corporación o, al menos, a la misma matriz de costumbres, y ii) el tener experiencias territoriales equivalentes en zonas de la ciudad consideradas “parecidas”.

“[Los vínculos] mayoritariamente deberían ser sectorial, o sea, de los que están en La Cisterna, El Bosque, San Bernardo, La Pintana, San Ramón, que son comunas cercanas, vecinas, son las que pertenecen a un sector, pero eso no quita que por ejemplo nosotros

salimos de [menciona su iglesia de origen] y estamos abriendo obra acá en Ñuñoa, nosotros pertenecemos a ese sector y ahí hay diez iglesias que mayoritariamente son de ese sector, de la zona sur de Santiago, pero estamos nosotros de Ñuñoa, hay uno de Pudahuel que pertenece a ese sector...

No necesariamente es rígido para los que están cerca de la comuna (...) en primera instancia estamos participando allá porque conocemos a los pastores de todas esas iglesias”.

Hombre 40 años, pastor/líder de grupo Santiago

“Relación con otra iglesia nosotros no tenemos, más que la relación con las iglesias de nuestra misión, que tenemos otra iglesia que está en Cerro Navia, que está mucho más en el sector de La Alianza. La iglesia evangélica tiene esa particularidad que se relaciona más con la iglesia que son de su propia misión (...) por un tema de costumbres, de música, de diferencia en temas doctrinales como nosotros le llamamos, eso hace que uno quiera apegarse a su grupo (...) y eso hace que no nos juntemos tanto. También hay diferencias que son de carácter formal, hay iglesias que van mucho más formales, van todos de terno y corbata, el caso de nosotros es más o menos así, como mixto, hay hermanos que van con polera. Pero hay iglesias que son muy estricta en la formalidad y hay otras que son demasiado informales”.

Hombre, 30 años, hermano Cerro Navia

Desde un punto de vista institucional se han ido generando además distintos mecanismos de concertación entre iglesias, lo cual ha ido rompiendo ciertas barreras entre corporaciones distintas. Pese a eso, persiste en la iglesia evangélica un temor al divisionismo entre congregaciones, aupado por la facilidad que existe para abrir congregaciones y obtener una personalidad jurídica.

En resumen, barrio e iglesia tienen una relación de varias dimensiones. Por un lado, la comunidad que se forma en torno a la iglesia tiene alcances que superan los límites del barrio e incluso los límites de la comuna. A las iglesias asisten personas del barrio, pero mayoritariamente de fuera del barrio, esto amplía los alcances de los vínculos personales de los feligreses, pero a la vez las circunscribe a la comunidad evangélica, es decir, las redes personales tienen un alcance mayor al barrio, pero se limitan a personas de la misma confesión religiosa. Por otro lado, cada iglesia tiene relaciones con otras y eso les permite ampliar los límites cognitivos del barrio en que se insertan y situarse en un ámbito territorial considerado por los entrevistados como “parecido”. Esto, igualmente, da lugar a comunidades de alcance territorial amplio, en el que la iglesia se superpone al territorio y excede sus límites cotidianos. Esta es una forma de inserción barrial, a través de las iglesias, en una escala mayor que si bien no alcanza a ser metropolitana, tiene un alcance urbano mayor al del barrio, precisamente en esta ciudad de la periferia o, siguiendo la caracterización que han hecho varios entrevistados, la localización en

“lo popular”. Esta inserción en una escala mayor que se produce gracias a la participación en iglesias puede también explicar el relativo menor sentido de pertenencia al barrio que expresan los evangélicos, pues ellos se identifican por un lado con su comunidad evangélica y por otro lado con esta dimensión popular y social que resulta muy relevante al momento de construir la identidad de los evangélicos.

b. Formación de comunidad en dos frentes

En este trabajo he planteado que la iglesia evangélica tiene la opción de generar comunidad en dos frentes. Por un lado, en el marco de la relación entre hermanos basado en elementos espirituales y, por otro lado, en la relación que se establece con vecinos no evangélicos dentro del barrio. Si bien la relación espiritual actúa como motor de la congregación, termina siendo complementada por otras prácticas sociales de orden secular y también es posible que las etapas se inviertan y las personas se acerquen a la iglesia primero por necesidades sociales y luego permanezcan por una motivación de orden espiritual.

“El punto partía siempre a las 5, esto te digo antes de la pandemia (...) éramos seis o siete al principio, algunas veces llegábamos a 10. Esto era los domingos en la tarde. Casi siempre llegábamos a la iglesia entre seis y cuarto y seis y media y el servicio empezaba a las siete. En ese ratito tomábamos once, que la iglesia tiene un comedor arriba, ahí conversábamos, las hermanas traían queque, sopaipillas, empanadas, era un espacio, como se dice, de convivencia, ya cerca de las siete empezaban a llegar los hermanos que no iban a punto, ellos vienen de más lejos”.

Hombre, 50 años, hermano Huechuraba

“Hay mucha gente de la comunidad, que se ha ido quedando con nosotros. Una porque vieron ayuda, por un lado, los convenció de que había una persona que quería ayudarlos, pero después se dieron cuenta que estábamos aportando para la parte espiritual. Retomo el concepto de familia, no estoy preocupado de tener una iglesia grande, yo quiero que la gente se sienta en casa (...) una doctrina que siempre está a favor de la familia y del necesitado, por lo tanto, esa es mi doctrina. Yo quiero que la gente vaya a una liturgia que es lo más familiar posible. No es una hermandad de boca (...) la palabra hermano tiene que ser mucho más fuerte. Si usted viene en vehículo a la iglesia y tiene espacio en el vehículo, pare, tráigalo, acompáñelo (...) Vamos cercando (sic) a la familia, la idea mía es que nosotros tengamos que ser cierto complemento, que las personas no tengan que decir ‘tuve que salir de la comunidad para conseguir esto’”.

Hombre, 50 años pastor La Pintana.

Las iglesias van dando lugar así a cohesionadas comunidades o *fraternidades* en las que las personas encuentran no solo un espacio para desarrollar la espiritualidad, sino también en la que los vínculos sociales y personales pueden llegar a ser muy sólidos. Esto se complementa con el punto del acápite

anterior, pues son estos vínculos comunitarios internos de la congregación lo que lleva a que las personas se muevan entre comunas para seguir asistiendo a un templo del que no son vecinos. En ese sentido, la pertenencia a la iglesia dota a sus miembros de un sentido de cohesión social muy relevante se manifiesta no solo en la dimensión espiritual o en actividades sociales, sino en formas de solidaridad concretas entre los miembros de la comunidad religiosa.

“Tenemos una asistente que fiel a la congregación, que es de zona sur, pero que es solita, que está sin su esposo, sus hijas están en el sur, en ese momento no trabajaba, nosotros independiente que a ella faltara o no, estábamos con el aporte social. Nuestro tema está en la familia. Por ejemplo (...) tenemos hoy día registradas 28 familias, y a todas las familias les mandamos a comprar una cajita de navidad, por ejemplo. Justamente hoy día íbamos a salir (...) a entregar esta cajita. No es gran cosa, pero es un gesto, es un gesto de ‘oye, no están solo, están con nosotros’”.

Hombre, 50 años pastor La Pintana.

El sentido de pertenencia a una comunidad religiosa llega a ser tan fuerte en algunos casos que se traduce en un sentido de propiedad en el discurso. Las personas no hablan de “la iglesia” sino de “mi iglesia, mi pastor, mis hermanos” y por tanto se fortalece un vínculo comunitario con una congregación en específico. De ese modo, las congregaciones evangélicas se podrían calificar como comunidades en un sentido no estrictamente urbano, sus vínculos no tienen necesariamente un anclaje territorial o barrial y tampoco están basados en elementos identitarios (como podría ocurrir con inmigrantes) pero sí se fortalecen en el marco de la *fraternidad espiritual* que se va desarrollando. Es esta fraternidad la que sí tiene una expresión territorial concreta. Dicho de otro modo, la congregación no es expresión de una variable espacial concreta, como podría ser una comunidad agrupada territorialmente en la que prevalecen vínculos de orden identitario, sino que es la congregación la que va construyendo redes en el espacio, ya sea entre distintas congregaciones o bien por la dispersión de integrantes de la misma comunidad.

Ahora bien ¿esta cohesión interna de las comunidades evangélicas que se traduce en vínculos de apoyo y solidaridad concretos tiene como resultado un aislamiento del resto de la sociedad? Es decir ¿son los evangélicos una suerte de congregación autárquica/sectaria? Si bien la iglesia evangélica no tiene ninguna normativa formal de aislamiento del resto de la sociedad como sucede, por ejemplo, con los Testigos de Jehová, quienes manejan estrictos protocolos de relacionamiento hacia personas ajenas a la denominación, en la práctica cotidiana gran parte de las actividades sociales de quienes integran la iglesia evangélica se desarrollan al alero de la congregación, sean estas actividades seculares o no, y esto se explica porque la iglesia se transforma en una fuente de vínculos personales. Adicionalmente las congregaciones más conservadoras relevan la idea de “alejarse del mundo”, lo cual significa

apartarse de actividades consideradas mundanas, lo que implica casi cualquier actividad vernácula ajena a la iglesia y en la que primen costumbres seculares.

Esta suerte de retraimiento se expresa en congregaciones de corte más conservador y en las generaciones mayores que mantienen cierto sesgo milenarista. Sin embargo, existe consciencia que entre lo más jóvenes no es posible mantener un carácter sectario y aislado.

“Nosotros no podemos encajonar a nuestros jóvenes, no los podemos encarcelar a la vida civil, a la ciudadanía. Al menos yo, como pastor, yo no tengo problemas en que nuestros jóvenes participen en el fútbol y jueguen a la pelota, sí les aconsejo que no participen en el tercer tiempo, o pueden compartir del asado, pero si alguien les dice tómame una cerveza, tómame un vaso de vino o pégate unas piteas de este pito no sé cómo le llaman, está en la decisión de él, yo no voy a estar ahí. Pero hoy día no, es más, muchas veces entre nosotros mismos los hermanos, los pastores, jugamos una pichanga, arrendamos una cancha pa jugar una pichanga, después hacemos un asadito, una carnicita... yo creo que cuando se hace con una sana convivencia tampoco es penado, eso no te va a condenar, es algo normal. Incluso hay iglesias que tienen grupos de jóvenes que no les llaman scouts (...) pero también participan de estos campamentos, pescan, juegan... llega un momento de intimidad con dios también, llevan a la oración, a la reflexión, a la palabra”.

Hombre, 60 años, Pastor Huechuraba.

De este modo, es posible señalar que en general las congregaciones tienen vínculos fuertes en su interiores y formas de solidaridad concretas, pero al interior de los grupos se *anidan* otras subcomunidades de jóvenes, de mujeres, de niños y adolescentes y de personas mayores. Estas subcomunidades también generan vínculos entre sí y se despliegan de forma específica en su relación con el resto de la sociedad, así como entre las congregaciones. Cada grupo tiene eventos y actividades específicas que los vinculan con su segmento específico.

En esta configuración, son los jóvenes los que muestran mayor apertura tanto hacia el resto de la sociedad como en actividades de orden social, pues ellos activan iniciativas sociales en sus barrios. La situación de pandemia también les ha dado mayor protagonismo a los jóvenes pues son ellos quienes tienen mayor cercanía hacia plataformas digitales y muchas actividades de las iglesias han migrado hacia medios virtuales. Nuevamente, en esto se evidencia un clivaje de edad y costumbres. Las congregaciones que podríamos denominar progresistas o aperturistas han tenido una amplia aceptación de las redes sociales y los jóvenes allí se han transformado en actores importantes de la continuidad de la congregación, en cambio en congregaciones más conservadoras se ha mostrado una relativa resistencia al uso de plataformas web, con la consecuente pérdida de continuidad de los servicios religiosos.

“Si hacemos un historial dentro de la iglesia, el joven partía con 12 o 15 años con actividades muy pequeñas y muy limitadas, hasta que alguien veía en uno cierto potencial para predicar (...) otra área de dentro de la iglesia era superficial. Pero ahora nos encontramos, yo mismo como pastor, no logro todavía conectarme a todo eso [SE REFIERE A CLASES VIRTUALES] entonces tiene que venir mi hija. Habían muchos jóvenes dentro de las iglesias que no eran tomados en cuenta, pero ahora es necesario ser más que una persona entendida en la biblia, necesitamos un chiquillo que **nos conecte al mundo exterior**, ellos vinieron a ser protagonistas de las grabaciones, del zoom, de los implementos (...) el zoom vino para quedarse (...) estos muchachos que andaba *paveando*, cobraron mucho protagonismo”.

Hombre, 50 años, pastor La Cisterna.

En general la relación de la comunidad religiosa con el resto de la sociedad está muy mediada por un sentido de ayuda social, estableciendo lazos asistenciales y de caridad. La mayoría de los entrevistados reconoce que buscan darle a la actividad evangelista un sentido social hacia el prójimo y durante la crisis sanitaria estas estrategias han adoptado nuevas formas. Sin embargo, no se trata un vínculo fuerte o de una comunidad cohesionada entre evangélicos y no evangélicos. Hay solidaridad y asistencia, pero en general se trata de comunidades distintas, aunque se relacionan. El espacio de relación es ambas comunidades es el barrio y la escala inter-barrial que ya hemos mencionado. Es decir, es en el espacio donde la iglesia despliega sus redes.

“Y lo que estamos haciendo ahora por el tema del covid, que lo hacíamos antes pero no con la misma intensidad, son canastas familiares. Entre un grupo de hermanos hacemos como un pozo común y lo dividimos para diez o doce familias que estamos haciendo ayudas sociales ahora por el tema del covid. Antes lo hacíamos menos (...) por lo general son personas del barrio, son familiares de los niños que tenemos, pero los padres no van a la iglesia (...) hay hermanos que viven cerca también y hacen como un testeó, nos dicen esta persona podría ser”

Hombre, 30 años, hermano, Cerro Navia

Por lo anterior, es relevante la distinción entre barrio y comunidad que hemos desarrollado teóricamente en esta investigación. La comunidad evangélica perteneciente a una iglesia tiene vínculos internos y prácticas que desarrollan en conjunto con otros pares de su congregación o confesión, mientras que los no evangélicos establecen sus propios vínculos y relaciones sociales basados en otros elementos. Si hacia dentro de la iglesia la piedra fundante es la espiritualidad, y en torno a ella giran otras actividades, hacia fuera la vía principal es la asistencia social, aunque es creciente la integración en otras dimensiones especialmente en las generaciones jóvenes. Todas estas actividades tienen una expresión concreta en el espacio y los evangélicos pueden mantener esa relación con su entorno

inmediato basado en la ayuda social y con escalas mayores a nivel intercomunal a partir de la relación entre congregaciones.

“La iglesia hoy no ha cambiado mucho en el sentido de ser parte de la comunidad. Si hay alguna yincana para el 18 de septiembre, prácticamente los hijos de los evangélicos no participan, entonces cuesta integrar o que la sociedad o la comunidad mejor dicho sea una comunidad integral, donde tenga presencia el mundo evangélico, donde tengan presencia los evangélicos, donde vamos a hacer un festival musical, donde haya rock, reguetón, donde le vamos a dar un espacio a los hermanos evangélicos que traigan su música que puede ser rock, reguetón. No se integra de forma total a la comunidad, se aísla, le da un poco de vergüenza (...) se casa Juanito y se casa María, pero uno de los dos es cristiano y el otro no, entonces todos vamos al casamiento, los familiares de quien es cristiano y los familiares de quien no es cristiano. Y todos los cristianos están a un lado y los que no son cristianos están al otro lado, cuesta romper esa barrera y decir ‘yo voy a conversar con esta gente’, nos cuesta una enormidad romper esa barrera e ir al otro lado (...) conversamos temas que son propios del mundo evangélico, tenemos ese espíritu de aislamiento”

Hombre, 50 años, pastor La Cisterna

En este punto la relación iglesia-comunidad está muy mediada por aspectos sociales. Los feligreses usan la iglesia para canalizar sus inquietudes sociales y dado que los templos se ubican en general en barrios populares la ayuda es bien recibida. Eso sí, se trata de una asistencia social acotada que en ningún caso resuelve problemas de fondos, más bien funciona en caso de emergencia o como paliativo. El acompañamiento o las actividades con niños y jóvenes tiene perspectivas de mediano plazo, pues buscar sacar a los jóvenes de sus entornos vulnerables y acompañarlos en ese proceso. En general esa relación entre jóvenes e iglesia es característica del pentecostalismo. En la iglesia muchos ven una vía de salida de los entornos barriales socialmente deteriorados.

Ahora bien, esta relación social no implica una integración comunitaria sólida, pues persisten distintas barreras o formas de exclusión. La comunidad evangélica de cada templo se estructura más bien hacia dentro y actúa de forma cohesionada entre los miembros de la congregación y, en una escala mayor, en relación con otras iglesias de costumbres similares o de la misma corporación o misión, pero en la relación con otras organizaciones comunitarias. Pasa con los evangélicos que gran parte de su actividad social se desarrolla al alero de la congregación, por lo que no es necesario participar en otras organizaciones ni tampoco relacionarse con ellas, pues los intereses y motivaciones son diferentes. Esto refuerza la noción de que las iglesias van construyendo comunidades autocontenidas, pero no totalmente aisladas. Son autocontenidas en la medida que se desarrollan así adentro, pero no se aíslan del todo ya que se

relacionan con el barrio a través de la ayuda social que prestan y con otras congregaciones a través de distintos eventos.

En ese sentido, no hay una cohesión del “mundo evangélico”, sino que hay espacios de cohesión dentro del templo y un ámbito social y espacial acotado. El mismo hecho que las personas que asisten a una iglesia no vivan en el mismo barrio dificulta esta integración con la comunidad y la relación se limita a formas de ayuda o asistencia social.

Conclusiones

El propósito de esta investigación ha sido estudiar el papel de las iglesias evangélica en la formación del sentido de comunidad en zonas populares de la ciudad de Santiago. Para ello se desarrolló un diseño de investigación mixto con tres etapas: dos cuantitativas en escala metropolitana y una cualitativa que permitió elaborar bajadas concretas a distintos barrios de la ciudad de Santiago, manifestación de una forma particular de ciudad que hemos denominado ciudad periférica.

La pregunta de investigación que guía este trabajo es que ¿de qué manera las iglesias evangélicas influyen en la formación de sentido de comunidad en barrios segregados de Santiago? A modo de hipótesis se presentaron tres enunciados: Las iglesias evangélicas i) amplían los límites del barrio para las personas que participan en ellas; ii) tienen un rol bifronte en la formación de comunidad, y iii) la relación con otras organizaciones comunitarias y sociales está determinada por el nivel de conservadurismo/apertura de las congregaciones.

Sobre la primera hipótesis, los resultados muestran que efectivamente la pertenencia a las iglesias evangélicas tiende a difuminar los límites de los barrios, diluyendo la actividad evangélica en zonas parecidas de la ciudad. El ámbito de actividad de las iglesias se puede dividir en un ámbito más próximo, donde se desarrollan actividades de asistencia social, y una red mayor de feligreses que se superpone territorialmente al barrio y eventualmente se sitúa en una escala interbarrial e incluso intercomunal. En casos muy excepcionales podemos hablar de una escala metropolitana, cuando se trata de templos mayores como la catedral de Jotabeche.

Contra intuitivamente, es común que un porcentaje significativo de los integrantes de una congregación no vivan en el ámbito barrial más próximo, sino en otros barrios o comunas. Por ello, al barrio se superponen redes personales y vínculos sociales que mantienen el apego a una congregación específica. Adicionalmente, se debe considerar que la adscripción a la iglesia evangélica se convierte en un espacio de participación social amplia que trasciende la dimensión espiritual, por lo que los feligreses tienden a vincularse casi exclusivamente con las iglesias y eso lleva a una mayor movilidad por la ciudad para participar en actividades sociales. Así, las iglesias si bien están ubicadas en un espacio determinado, no tienen una identificación barrial específica y, como se ha visto, se tejen redes y vínculos sociales a nivel de zonas o sectores, en consonancia con afinidades doctrinarias y de costumbres o por la pertenencia a la misma misión o corporación.

Sobre la segunda hipótesis, respecto al carácter bifronte de las comunidades, en general la hipótesis es plausible, pero es fundamental considerar varios matices al respecto. En efecto, cuando hablamos de comunidad bifronte hacemos alusión a una relación diferenciada ya sea para el frente interno o el

frente externo de las iglesias. En el frente interno se aprecian un fuerte sentido de comunidad y cohesión. Las iglesias constituyen *fraternidades* en las que aparecen expresiones concretas de solidaridad y apoyo mucho más allá de la dimensión meramente espiritual. En ese sentido, la liturgia es acompañada por actividades sociales como celebraciones, comidas, paseos, etc, que van fortaleciendo los vínculos personales más allá de la participación religiosa, y hay formas de ayuda mutua que transforman la iglesia también en fuente de auxilio en caso de necesidad.

Adicionalmente, las personas experimentan ritos importantes dentro de la congregación lo cual cimienta la relación individual con una iglesia en particular. Los bautismos, la primera predicación, la participación en un coro, el matrimonio en una iglesia en particular va generando hitos que hacen que la vida espiritual de una persona y los ritos propios de esa confesión religiosa marquen la adscripción a una congregación. Esta es la razón por la que las personas se mueven por la ciudad para llegar “a su iglesia”.

En el ámbito externo la relación comunitaria está fuertemente marcada por actividades sociales. Aparecen actividades con niños, adolescentes, ancianos y vecinos. La iglesia en ese sentido funciona como espacio de asistencia comunitaria para el barrio y de satisfacción de necesidades espirituales incluso para aquellos que no son creyentes. Es común que vecinos le soliciten al pastor o a la congregación toda acudir a acompañar un funeral o a elevar oraciones por una persona enferma.

Acá empiezan a aparecer los matices. La relación con la comunidad en muchos casos está limitada al ámbito de la solidaridad, mientras que la superación de barreras que separan a los evangélicos de “el mundo” y actividades sociales consideradas antiguamente impropias para los evangélicos ha sido un proceso lento y ciertamente hoy inacabado. Si bien en las generaciones más jóvenes aparece una notable apertura a integrarse con mayor fuerza a la sociedad, y esto es incentivado por pastores progresistas, aún existe temor y en algunos casos vergüenza. En este punto es importante no sólo la voluntad de los evangélicos por integrarse a la sociedad, sino también los marcos valóricos en los que opera la tolerancia religiosa y la libertad de conciencia a nivel social. Ambos elementos inseparables de una sociedad democrática.

El temor de los evangélicos en la sociedad se manifiesta, por ejemplo, en abstenerse de incentivar que los jóvenes cursen estudios superiores, especialmente en la universidad, pues estos los puede alejar de las creencias. Si bien esto hoy tiene mucha menos fuerza y hay pastores y líderes de grupos que incentivan y preparan a los jóvenes para insertarse en la educación superior, aun existen resistencias. Seguramente, además de fortalecer el conocimiento de su propia religión, el diálogo interreligioso y el ecumenismo puede fortalecer una idea de pluralismo religioso y permitir a los jóvenes compatibilizar

estudios superiores y religión sin el temor que una actividad inhiba a la otra. En esto hay un espacio importante para fortalecer la idea de que una sociedad laica no es una que promueve el ateísmo y que en términos religiosos prima la libertad de conciencia, la tolerancia y el pluralismo.

Sobre la hipótesis iii, ya de los párrafos anteriores se desprende el clivaje que existe dentro del mundo evangélico. Gráficamente se puede hablar de una división entre conservadores y aperturistas. Los primeros están muy apegados a la tradición evangélica pentecostal de mediados del siglo XX, y eso marca sus costumbres internas, la forma de desarrollar la liturgia, la música e instrumentos que utilizan e incluso la forma de vestirse. Los aperturistas en cambio han ido asumiendo un proceso de *aggiornamento*¹⁴ progresivo en el que viejas prácticas son abandonadas. En estas congregaciones aperturistas la mujer ha ido adquiriendo un rol protagónico, en los estilos de música convive el estilo tradicional de los himnos pentecostales –cuya raíz son los himnos protestantes norteamericanos y europeos– y sus instrumentos, con estilos otrora exclusivamente seculares, como pop, reguetón o rock. Este clivaje marca también la relación con el entorno barrial. Las congregaciones aperturistas buscan generar espacios de encuentro social más allá de la comunidad interna, mientras que para los conservadores aceptar la presencia o la relación con otras organizaciones o religiones desnaturaliza el pentecostalismo, pues se asume un componente esencialista de la religión.

Entonces ¿cómo influyen las iglesias evangélicas en la formación de sentido de comunidad en barrios segregados de Santiago? Por un lado, operan en escalas mayores al barrio, generando una movilidad urbana de orden interbarrial o intercomunal. Al barrio se superponen redes personales y eclesiales que determinan la forma en que las personas se mueven de sus barrios para participar en iglesias.

Estos mecanismos para formar comunidad se basan también en fuertes vínculos de solidaridad y cohesión interna y con redes de solidaridad hacia los vecinos del barrio. Esto progresivamente está cambiando y los evangélicos están derribando barreras de integración con sus vecinos, incentivando la realización de actividades ecuménicas o de esparcimiento con otras organizaciones del barrio. Finalmente, hay un clivaje de costumbres que influye en los mecanismos que van formando la comunidad. Los conservadores tienen mucho más apego a la tradición, con lo cual es dable esperar formas de cohesión y disciplina interna más sólida y a la vez más rígida. En cambio, los aperturistas mantienen formas de cohesión interna muy significativa, pero además flexibilizan la participación en actividades *profanas*, con lo cual van derruyendo las barreras que separan a evangélicos de no evangélicos.

¹⁴ El término “aggiornamento” se debe entender en el sentido restringido de actualización de los principios al mundo actual y moderno, similar al que tuvo durante el Concilio Vaticano II entre 1963 y 1965 respecto a la iglesia católica.

Finalmente, esta investigación deja algunos cabos sueltos que por las limitaciones de extensión y tiempo no pueden ser abordadas en particular. Primero, es importante analizar de forma pormenorizada cómo la movilidad residencial afecta la adscripción religiosa. Si bien la evidencia muestra que las personas “se mueven para llegar a su iglesia”, puede que esto no siempre ocurra y existan otras variables que determina que tan importante es para una persona movilizarse con fines de reunirse en una congregación.

Segundo, es importante analizar cómo operan estos mecanismos de cohesión considerando las particularidades de los barrios. Como hemos visto, en el caso de las favelas brasileñas, dada la delimitación simbólica y espacial de estos asentamientos, las iglesias tienen un potente vínculo barrial. Eso en Santiago no sucede, por lo menos en la escala que hemos revisado. Pero ¿qué ocurre en barrios que sí manifiestan una delimitación espacial y simbólica más clara, como las poblaciones emblemáticas?

Tercero, es necesario avanzar en un análisis longitudinal de los integrantes de iglesias evangélicas. La edad aparece como una variable explicativa central para analizar ciertas prácticas y relaciones tanto a nivel social como espacial. De ello se puede derivar un eventual cambio en el futuro de los evangélicos, en el que exhibirán mayores niveles de tolerancia al pluralismo, en consonancia con los que muestran las generaciones más jóvenes.

Para cerrar, hay un tema que no puedo obviar. Chile es un país donde la secularización ha sido acelerada en los últimos años. Esto ha ido acompañado de un proceso de apertura en una serie de temas valóricos otrora silenciados por la oposición de los sectores más conservadores. Sin embargo, muchos entrevistados manifestaron que en la sociedad existen prejuicios hacia los evangélicos, discriminación y en algunos casos odio. Si bien parte de esta desconfianza se enmarca en comportamientos de miembros influyentes de la religión evangélica, como el exobispo Durán de la catedral Jotabeche, es cierto también que la sociedad debe fortalecer los marcos valóricos en los que se sustenta la libertad religiosa. Una sociedad laica no es una sociedad atea, más bien debe respetar y acoger las expresiones religiosas diversas, dentro de la cual los hermanos y hermanas evangélicas representan un segmento muy importante.

Referencias

- Alcaino, M., & Mackenna, B. (2017). "Leaving the Faith of Our Fathers": Intergenerational Persistence and Class Cleavage of Evangelicals in Chile. *Review of Religious Research*, 59(3), 269–291. <https://doi.org/10.1007/s13644-017-0287-4>
- Alleyne, B. (2002). An idea of community and its discontents: Towards a more reflexive sense of belonging in multicultural Britain. *Ethnic and Racial Studies*, 25(4), 607–627. <https://doi.org/10.1080/01419870220136655>
- Álvarez, A. M., & Cavieres, H. (2016). El Castillo: Territorio, sociedad y subjetividades de la espera. *Eure*, 42(125), 155–174. <https://doi.org/10.4067/S0250-71612016000100007>
- Álvaro, D. (2015). *El problema de la comunidad: Marx, Tönnies, Weber*. Buenos Aires: Prometeo.
- Amigo, R. (2014). New Religious Spaces in the Megacity. *Zeitschrift Für Junge Religionswissenschaft*, (9), 5–20. <https://doi.org/10.4000/zjr.214>
- Anderson, A. (2005). The Origins of Pentecostalism and its Global Spread in the Early Twentieth Century on JSTOR.
- Blanchard, T. C. (2007). Conservative Protestant Congregations and Racial Residential Segregation: Evaluating the Closed Community Thesis in Metropolitan and Nonmetropolitan Counties. *American Sociological Review*, 72(3), 416–433. <https://doi.org/10.1177/000312240707200305>
- Blokland, T. (2017). *Community as urban practice*. Cambridge, UK: Polity.
- Boas, T. C. (2016). Pastors for Pinochet: Authoritarian Stereotypes and Voting for Evangelicals in Chile. *Journal of Experimental Political Science*, 3(2), 197–205. <https://doi.org/10.1017/XPS.2015.17>
- Boas, T. C. (2020). Expanding the Public Square: Evangelicals and Electoral Politics in Latin America. In D. Kapiszewski, S. Levitsky, & D. Yashar (Eds.), *The Inclusionary Turn in Contemporary Latin America* (p. Forthcoming). Retrieved from http://people.bu.edu/tboas/expanding_public_square.pdf
- Bourdieu, P. (2002). Efectos de lugar. *Quaderns d'arquitectura i Urbanisme*, 2002, 28–37.
- Brodwin, P. (2003). Pentecostalism in Translation: Religion and the Production of Community in the Haitian Diaspora. *American Ethnologist*, 30(1), 85–101. Retrieved from <https://www.jstor.org/stable/3805210?seq=1>
- Bruhn, J. (2011). *The Sociology of Community Connections* (2°). Nueva York: Springer.
- Burdick, J. (2010). Religion and Society in Contemporary Latin America. *Latin American Politics and Society*, 52(2), 167–176. <https://doi.org/10.1111/j.1548-2456.2010.00085.x>
- Butler, M. (2008). The weapons of our warfare: music, positionality and transcendence among Haitian pentecostals. *Caribbean Studies*, 36(2), 23–64. Retrieved from <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39215107003>
- Cáceres-Seguel, C. (2016). Vivienda social periurbana en Santiago de Chile: la exclusión a escala regional del trasurbanita de Santiago de Chile. *Economía Sociedad y Territorio*, 53(53), 171.

<https://doi.org/10.22136/est002017664>

- Capdievelle, J. (2014). Redes religiosas femeninas en contexto de pobreza. Estudio de caso en Malvinas Argentinas, Córdoba. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, (20), 119–141. Retrieved from http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S1900-54072014000300006
- Castillo, M. J., & Forray, R. (2014). La vivienda, un problema de acceso al suelo. *ARQ*, (86), 48–57. <https://doi.org/10.4067/S0717-69962014000100007>
- Chapple, K. (2015). *Planning sustainable cities and regions: Towards more equitable development*. <https://doi.org/10.4324/9781315764702>
- Chaskin, R. J. (1997). Perspectives on Neighborhood and Community: A Review of the Literature. *Social Service Review*, 71(4), 521–547. <https://doi.org/10.1086/604277>
- Chateau, F., Schmitt, C., Rasse, A., & Martinez, P. (2020). Consideraciones para programar la regeneración de condominios sociales en altura. Estudio comparado de tres casos en Chile. *Revista INVI*, 35(100), 143–173. Retrieved from <http://revistainvi.uchile.cl/index.php/INVI/article/view/1781/1501>
- Cnaan, R., Boddie, S., & Yancey, G. (2003). Bowling Alone But Serving Together: The Congregational Norm of Community Involvement. In C. Smidt (Ed.), *Religion as social capital. Producing the common good* (pp. 19–32). Waco, TX: Baylor university Press.
- Cortés, A. (2014). El movimiento de pobladores chilenos y la población la Victoria: Ejemplaridad, movimientos sociales y el derecho a la ciudad. *EURE*, 40(119), 239–260. <https://doi.org/10.4067/S0250-71612014000100011>
- Corvalán, Ó. (2009). Distribución, crecimiento y discriminación de los evangélicos pentecostales. *Revista Cultura y Religión*, 3(2), 70–93. Retrieved from <https://www.revistaculturayreligion.cl/index.php/culturayreligion/article/view/151/142>
- Cruz Contreras, M. A., & Ramírez, C. (2015). Memorias Subalternas sobre la Dictadura Militar en Chile: El Caso de la Corriente Liberadora de la Iglesia Católica. *Archives de Sciences Sociales Des Religions*, 169(1), 17–35. <https://doi.org/10.4000/assr.26834>
- Cunha, C. V. da. (2018). Pentecostal cultures in urban peripheries: a socio-anthropological analysis of Pentecostalism in arts, grammars, crime and morality. *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, 15(1). <https://doi.org/10.1590/1809-43412017v15n1a401>
- de la Torre, R. (2013). La Religiosidad Popular Encrucijada de las nuevas formas de la religiosidad contemporánea y la tradición (el caso de México). *Ponto Urbe*, 12, 1–25. <https://doi.org/10.4000/pontourbe.581>
- de Mattos, C. A. (1999). Santiago de Chile, globalización y expansión metropolitana: lo que existía sigue existiendo. *EURE (Santiago)*, 25(76), 29–56. <https://doi.org/10.4067/S0250-71611999007600002>
- Ducci, M. E. (2000). Santiago: territorios, anhelos y temores. Efectos sociales y espaciales de la expansión urbana. *EURE*, 26(79), 5–24.

- Durkheim, E. (1984). *The Division of Labour in Society* (2º edición). <https://doi.org/10.1007/978-1-349-17729-5>
- Durrant, R., & Poppelwell, Z. (2017). Religion, crime and punishment: An evolutionary perspective. In *Religion, Crime and Punishment: An Evolutionary Perspective*. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-64428-8>
- Edmonds, W. A., & Kennedy, T. D. (2017). *An Applied Guide to Research Designs: Quantitative, Qualitative, and Mixed Methods*. <https://doi.org/10.4135/9781071802779>
- Espino, N. A. (2015). Building the Inclusive City. Theory and practice for confronting urban segregation. In *Building the Inclusive City*. <https://doi.org/10.4324/9781315747491>
- Figueroa, C., Greene, M., & Mora, R. (2018). Efectos de las autopistas urbanas en sus entornos inmediatos: Un análisis desde la sintaxis espacial. *Revista 180*, 42, 14–25. [https://doi.org/10.32995/rev180.Num-42.\(2018\).art-578](https://doi.org/10.32995/rev180.Num-42.(2018).art-578)
- Foster, K. A., Pitner, R., Freedman, D. A., Bell, B. A., & Shaw, T. C. (2015). Spatial Dimensions of Social Capital. *City & Community*, 14(4), 392–409. <https://doi.org/10.1111/cico.12133>
- Freston, P. (1998). Pentecostalism in Latin America: Characteristics and controversies. *Social Compass*, 45(3), 335–358. <https://doi.org/10.1177/003776898045003002>
- Freston, P. (2001). *Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Fuster-Farfán, X. (2019). Las políticas de vivienda social en Chile en un contexto de neoliberalismo híbrido. *Eure*, 45(135), 5–26. <https://doi.org/10.4067/S0250-71612019000200005>
- Gehl, J. (2011). *Life Between Buildings: Using Public Space*. Washington D.C: Island Press.
- George, A., & Bennett, A. (2005). *Case studies and theory development in the social sciences*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Gerring, J. (2007). *Case Study Research Principles and Practices Case*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Giuffrè, K. (2013). *Communities and networks. Using social networks analysis to rethink urban and community studies*. Cambridge, UK: Polity.
- Goist, P. D. (1971). City and “Community”: The Urban Theory of Robert Park. *American Quarterly*, 23(1), 46. <https://doi.org/10.2307/2711586>
- Greeley, A. (1997). Coleman revisited: Religious structures as a source of social capital. *American Behavioral Scientist*, (5), 587–594. <https://doi.org/10.1177/0002764297040005005>
- Hidalgo, R. (2004). De los pequeños condominios a la ciudad vallada: Las urbanizaciones cerradas y la nueva geografía social en Santiago de Chile (1990-2000). *Eure*, 30(91), 29–52. <https://doi.org/10.4067/s0250-71612004009100003>
- Hidalgo, R. (2007). ¿Se acabó el suelo en la gran ciudad? Las nuevas periferias metropolitanas de la vivienda social en Santiago de Chile. *Eure*, 33(98), 57–75. <https://doi.org/10.4067/s0250-71612007000100004>

- Hidalgo, R., Salazar, A., Lazcano, R., Roa, F., Alvarez, L., & Calderón, M. (2005). Transformaciones socioterritoriales asociadas a proyectos residenciales de condominios en comunas de la periferia del Área Metropolitana de Santiago. *INVI*, 54(20), 104–133.
- Hipp, J. R., & Perrin, A. (2006). Nested loyalties: Local networks' effects on neighbourhood and community cohesion. *Urban Studies*, 43(13), 2503–2524. <https://doi.org/10.1080/00420980600970706>
- Ibarra, S. (2020). La dimensión socioespacial del capital social. Análisis del capital social vecinal y la eficacia colectiva en ocho conjuntos de vivienda social en Chile. In *Revista EURE - Revista de Estudios Urbano Regionales* (Vol. 46). Retrieved from <https://www.sciencedirect.com/>
- Janoschka, M. (2002). El nuevo modelo de la ciudad latinoamericana: Fragmentación y privatización. *Eure*, 28(85), 11–29. <https://doi.org/10.4067/s0250-71612002008500002>
- Jones, R. D. (2019). The makeshift and the contingent: Lefebvre and the production of precarious sacred space. *Environment and Planning D: Society and Space*, 37(1), 177–194. <https://doi.org/10.1177/0263775818806513>
- Kaasa, A. (2013). Religion and social capital: evidence from European countries. *International Review of Sociology*, 23(3), 578–596. <https://doi.org/10.1080/03906701.2013.856162>
- Knott, K., Krech, V., & Meyer, B. (2016, April 2). Iconic religion in urban space. *Material Religion*, Vol. 12, pp. 123–136. <https://doi.org/10.1080/17432200.2016.1172759>
- Kong, L. (2001). Mapping 'new' geographies of religion: politics and poetics in modernity. *Progress in Human Geography*, 25(2), 211–233. <https://doi.org/10.1191/030913201678580485>
- Kuppinger, P. (2014). A Neighborhood Shopping Street and the Making of Urban Cultures and Economies in Germany. *City & Community*, 13(2), 140–157. <https://doi.org/10.1111/cico.12064>
- Lanz, S. (2016). The Born-Again Favela: The Urban Informality of Pentecostalism in Rio de Janeiro. *International Journal of Urban and Regional Research*, 40(3), 541–558. <https://doi.org/10.1111/1468-2427.12362>
- Latham, A., & Layton, J. (2019). *Social infrastructure and the public life of cities: Studying urban sociality and public spaces*. <https://doi.org/10.1111/gec3.12444>
- Letelier, F. (2019). La idea de barrio y su influencia en la concepción de lo vecinal. In F. Letelier, P. Boyco, J. Cubillos, V. Tapia, & C. Irázabal (Eds.), *Lo vecinal en Chile. Conceptos, políticas y prácticas en disputa*. (pp. 75–96). Talca: Ediciones UCM, SUR.
- Lewis, V. A., MacGregor, C. A., & Putnam, R. D. (2013). Religion, networks, and neighborliness: The impact of religious social networks on civic engagement. *Social Science Research*, 42(2), 331–346. <https://doi.org/10.1016/j.ssresearch.2012.09.011>
- Lim, C., & Putnam, R. D. (2010). Religion, social networks, and life satisfaction. *American Sociological Review*, 75(6), 914–933. <https://doi.org/10.1177/0003122410386686>
- Lin, N. (2004). *Social capital. A theory of social structure and action*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

- Logan, J. R. (2012, August 13). Making a place for space: Spatial thinking in social science. *Annual Review of Sociology*, Vol. 38, pp. 507–524. <https://doi.org/10.1146/annurev-soc-071811-145531>
- Machado, M. das D. C. (2012). Evangelicals and Politics in Brazil: The Case of Rio de Janeiro. *Religion, State and Society*, 40(1), 69–91. <https://doi.org/10.1080/09637494.2012.653137>
- Manzi, T. (2010). Creating sustainable neighbourhoods? The development and management of mixed-income communities. In T. Manzi, K. Lucas, T. J. Lloyd, & J. Allen (Eds.), *Social sustainability in urban areas* (pp. 35–48). Earthscan.
- Márquez, F. (2011). Santiago: Modernisation, segregation and urban identities in the twenty-first century. *Urbani Izziv*, 22(2), 86–97. <https://doi.org/10.5379/urbani-izziv-en-2011-22-02-002>
- McAlister, E. (2005). Globalization and the Religious Production of Space. *Journal for Scientific Studies of Religion*, 44(3), 249–255. Retrieved from <https://www.jstor.org/stable/3590594?seq=1>
- McCauley, J. F. (2014, May 22). Pentecostalism as an informal political institution: Experimental evidence from Ghana. *Politics and Religion*, Vol. 7, pp. 761–787. <https://doi.org/10.1017/S1755048314000480>
- McFarlane, C. (2011). The city as assemblage: Dwelling and urban space. *Environment and Planning D: Society and Space*, 29(4), 649–671. <https://doi.org/10.1068/d4710>
- Mckenzie, E. (2003). Common-Interest Housing in the Communities of Tomorrow. *Housing Policy Debate*, 14(1–2), 203–234.
- Meegan, R., & Mitchell, A. (2001). “It’s not community round here, it’s neighbourhood”: Neighbourhood change and cohesion in urban regeneration policies. *Urban Studies*, 38(12), 2167–2194. <https://doi.org/10.1080/00420980120087117>
- Mendez, M.-L. (2018). Neighborhoods as Arenas of Conflict in the Neoliberal City: Practices of Boundary Making Between “Us” and “Them.” *City & Community*, 17(3), 737–753. <https://doi.org/10.1111/cico.12326>
- Méndez, M. L., Otero, G., Link, F., López Morales, E., & Gayo, M. (2020). Neighbourhood cohesion as a form of privilege. *Urban Studies*, 004209802091454. <https://doi.org/10.1177/0042098020914549>
- Norris, P., & Inglehart, R. (2004). *Sacred and secular. Religion and politics worldwide*. New York: Cambridge University Press.
- Owens, M. L. (2007). *God and Government in the Ghetto. The politics of church-state collaboration in black America*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Palacios, P., Sival, G., & Vergara, F. (2020, March 26). Viviendas hacinadas y campamentos: dos rostros de la desigualdad frente al Covid-19 – CIPER Chile. Retrieved November 19, 2020, from CIPER website: <https://www.ciperchile.cl/2020/03/26/viviendas-hacinadas-y-campamentos-dos-rostros-de-la-desigualdad-frente-al-covid-19/>
- Park, R. (1925). Community Organization and Juvenile Delinquency. In R. Park, E. Burgess, & R. McKenzie (Eds.), *The City. Suggestions for Investigation of Human Behavior in the Urban Environment* (pp. 99–112). Chicago: The University of Chicago Press.

- Pendola, R., & Gen, S. (2008). Does “Main Street” Promote Sense of Community? A Comparison of San Francisco Neighborhoods. *Environment and Behavior*, 40(4), 545–574. <https://doi.org/10.1177/0013916507301399>
- Robbins, J. (2004). The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity. *Annual Review of Anthropology*, 33, 117–143. Retrieved from <https://www.jstor.org/stable/25064848?seq=1>
- Rondón Palmera, C. (2007). *Pentecostalismo y minorías religiosas. Aportes a la sociología de la religión*.
- Rugiero, A. M. (1998). Experiencia chilena en vivienda social: 1980-1995. *Revista INVI*, 13(35), 3–87. Retrieved from <http://revistainvi.uchile.cl/index.php/INVI/article/view/567/550>
- Ruiz-Tagle, J. (2016). La segregación y la integración en la sociología urbana: revisión de enfoques y aproximaciones críticas para las políticas públicas. *Revista INVI*, 31(87), 9–57.
- Ruiz, J. (2015). Margenes y periferia simbólica en el pericentro de Santiago de Chile : los nuevos olvidados de la ciudad . *XI Jornadas de Sociología*, pp. 0–14. Retrieved from <http://cdsa.academica.org/000-061/43.pdf>
- Ruiz, J. C. (2012). Violencias en la periferia de Santiago. La población Jose Maria Caro. *Revista INVI*, 27(74), 249–285.
- Sagaris, L., & Landon, P. (2017). Autopistas, ciudadanía y democratización: La costanera norte y el acceso sur, Santiago de Chile (1997-2007). *Eure*, 43(128), 127–151. <https://doi.org/10.4067/S0250-71612017000100006>
- Salcedo, R., Hermansen, P., & Rasse, A. (2017). Habitando el gueto. Estrategias para sobrevivir en un espacio público deteriorado: El caso de Bajos de Mena en Santiago, Chile. In T. Errazuriz & R. Greene (Eds.), *Salcedo* (pp. 175–192). Santiago: Editorial Bifurcaciones.
- Salcedo, R., Rasse, A., & Cortés, A. (2017). Del proyecto colectivo al islamiento: la desaparición de la noción de barrio. In T. Errazuriz & R. Greene (Eds.), *Salcedo* (pp. 193–207). Santiago: Editorial Bifurcaciones.
- Saroglou, V., Corneille, O., & van Cappellen, P. (2009). Speak, lord, your servant is listening: Religious priming activates submissive thoughts and behaviors. *International Journal for the Psychology of Religion*, 19(3), 143–154. <https://doi.org/10.1080/10508610902880063>
- Sartori, G. (1970). Concept Misformation in Comparative Politics. *The American Political Science Review*, 64(4), 1033–1053.
- Semán, P. (2019). ¿Quiénes son? ¿Por qué crecen? ¿En qué creen? *Nueva Sociedad*, 280.
- Simmel, G. (2005). La metrópolis y la vida mental. *Bifurcaciones*, 4, 1–10. Retrieved from www.bifurcaciones.cl
- Small, M. (2017). *Someone to talk*. Nueva York: Oxford University Press.
- Small, M. L. (2006). Neighborhood Institutions as Resource Brokers: Childcare Centers, Interorganizational Ties, and Resource Access among the Poor. *Social Problems*, 53(2), 274–292. <https://doi.org/10.1525/sp.2006.53.2.274>

- Small, M. L., & Newman, K. (2001). Urban poverty after the truly disadvantaged: The rediscovery of the family, the neighborhood, and culture. *Annual Review of Sociology*, 27, 23–45. <https://doi.org/10.1177/0160017605275160>
- Smith, C. L. (2009). Pentecostal presence, power and politics in Latin America. *Journal of Beliefs and Values*, 30(3), 219–229. <https://doi.org/10.1080/13617670903371530>
- Soja, E. (2010). *Seeking spatial justice*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Stark, R., & Smith, B. G. (2012). Pluralism and the Churching of Latin America. *Latin American Politics and Society*, 54(2), 35–50. <https://doi.org/10.1111/j.1548-2456.2012.00152.x>
- Steigemann, A. (2019). The Places Where Community Is Practiced. In *The Places Where Community Is Practiced. How Store Owners and Their Businesses Build Neighborhood Social Life*. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-25393-6>
- Stroope, S. (2011). How culture shapes community: Bible Belief, Theological Unity, and a Sense of Belonging in Religious Congregations. *Sociological Quarterly*, 52(4), 568–592. <https://doi.org/10.1111/j.1533-8525.2011.01220.x>
- Sugranyes, A. (2005). La política habitacional en Chile, 1980-2000: un éxito liberal para dar techo a los pobres. In A. Rodríguez & A. Sugranyes (Eds.), *Los con techo. Un desafío para la política de vivienda social*. (pp. 23–58). Santiago: Sur Ediciones.
- Tapia, V. (2019). Políticas de escala barrial en el Chile neoliberal. In F. Letelier, P. Boyco, J. Cubillos, V. Tapia, & C. Irazábal (Eds.), *Lo vecinal en Chile. Conceptos, políticas y prácticas en disputa*. (pp. 97–126). Talca: Ediciones UCM, SUR.
- Thornton, B. J. (2018). Ties that bind: Pentecostal churches, youth gangs, and the management of everyday life in the urban barrio. *Religion*, 48(4), 616–641. <https://doi.org/10.1080/0048721X.2018.1466003>
- Tonkiss, F. (2013). *Cities by design. The social life of urban form*. Cambridge, UK: Polity Press.
- Tönnies, F. (2001). *Community and civil society*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Veit Strassner, M. A. (2006). La Iglesia chilena desde 1973 a 1993: De buenossamaritanos, antiguos contrahentes y nuevos aliados. Un análisis politológico. *Teología y Vida*, 47(1), 76–94. <https://doi.org/10.4067/s0049-34492006000100004>
- Voth, D. E., & Brewster, M. L. (2019). Community development. In *The Wiley Blackwell Encyclopedia of Urban and Regional Studies* (pp. 169–180). <https://doi.org/10.4324/9780429042539-10>
- Wacquant, L. (2015). *Las dos caras de un gueto. Ensayos sobre marginalización y penalización*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Warner, B. D., & Konkel, R. H. (2019). Neighborhood churches and their relationship to neighborhood processes important for crime prevention. *Journal of Urban Affairs*, 41(8), 1183–1204. <https://doi.org/10.1080/07352166.2019.1581030>
- Wuthnow, R. (2003). Can Religion Revitalize Civil Society? An Institutional Perspective. In C. Smidt (Ed.), *Religion as social capital. Producing the common good* (pp. 191–210). Waco, TX: Baylor university Press.

Yancey, G. (1999). An examination of the effects of residential and church integration on racial attitudes of whites. *Sociological Perspectives*, 42(2), 279–304. <https://doi.org/10.2307/1389630>