



Comunidades pentecostales y migración

Dinámicas de cambio y continuidad
en el campo pentecostal chileno y presencia
de la migración latinoamericana

Marcela Gema Soto Reyes

Universidad Autónoma de Madrid



Resumen

El artículo aborda el pentecostalismo en contexto migratorio a través de una aproximación al entorno congregacional en el que migrantes de origen latinoamericano residentes en la comuna de Santiago se están insertando, así como a los cambios que esta influencia está provocando en el campo pentecostal chileno. Se constata el constante flujo de ideas producto de la llegada de creyentes de otros países con diferentes bagajes religiosos, y la circulación de predicadores y pastores extranjeros. Se concluye que los inmigrantes encuentran espacios de acogida y de integración en esa comunidad, necesidad que, en su condición de migrantes, se acentúa enormemente.

Palabras clave: Pentecostalismo, Inmigración, Neopentecostalismo, Campo religioso latinoamericano.

Abstract

The article discusses the migration context Pentecostalism through a congregational approach to the environment in which migrants of Latin American origin living in the commune of Santiago is being inserted, as well as the changes that this influence is causing the Chilean Pentecostal field. The constant flow of ideas arrival product of believers from other countries with different religious backgrounds, and circulation of foreign preachers and pastors is found. It is concluded that immigrants are spaces reception and integration in the community, need, as a migrant, is accentuated enormously.

Keywords: Pentecostalism, Immigration, Neopentecostalism, Latin American religious field.



Resumo

O artigo discute o contexto de migração pentecostalismo através de uma abordagem congregacional para o ambiente em que está sendo inserido migrantes de origem latino-americana vivendo na comuna de Santiago, bem como as mudanças que essa influência está causando o campo Pentecostal chileno. O fluxo constante de um produto idéias chegada dos crentes de outros países com diferentes origens religiosas e circulação de pregadores e pastores estrangeiros é encontrado. Conclui-se que os imigrantes são espaços de acolhimento e integração na comunidade, precisa, como um migrante, é acentuado enormemente.

Palavras-chave: Pentecostalismo, Imigração, Neopentecostalismo, Campo religioso latino-americano.

Marcela Gema Soto Reyes

Doctoranda en Antropología Social de la Universidad Autónoma de Madrid (tesis en curso). Es Master Oficial en Estudios Latinoamericanos (2008) por la Universidad Autónoma de Madrid y Antropóloga Social (2001) de la Universidad de Chile. Investigadora en temas de religión, migración, salud e interculturalidad.

Cita recomendada de este artículo

Soto Reyes, Marcela Gema (2016). «Comunidades pentecostales y migración: Dinámicas de cambio y continuidad en el campo pentecostal chileno y presencia de la migración latinoamericana». *Religión e Incidencia Pública. Revista de Investigación de GEMRIP* 4: pp. 83–111. [Revista digital]. Disponible en internet en: <<http://religioneincidenciapublica.gemrip.org/>> [consultado el dd de mm de aaaa].



Este obra está bajo una Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial-NoDerivadas 3.0



Introducción

Una de las consecuencias del fenómeno migracional contemporáneo que se produce en múltiples regiones del planeta es el pluralismo religioso impulsado por los diferentes credos que las personas «portan» consigo al migrar (Córdova Quero, 2016: 73). Ello ha tenido diversos impactos, que van desde la pluralización efectiva de campos religiosos nacionales —como es el caso de algunos países de Europa— hasta la profundización de un pluralismo religioso ya muy dinámico —como en el caso de EEUU (Casanova, 2007). La ecuación inmigración/pluralismo religioso, sin embargo, opera de distinta manera en el contexto de las migraciones intrarregionales latinoamericanas, como es el caso de los migrantes de origen latinoamericano que adhieren al culto pentecostal residentes en Santiago de Chile, y que contribuyen a dinamizar e impulsar procesos de cambio en el campo evangélico chileno.

Los *pentecostales* —denominación que utilizo de manera específica para referirme al movimiento carismático que se gesta en el campo del protestantismo—, también llamados *evangélicos*, contribuyen desde hace un siglo a la pluralización del campo religioso latinoamericano, quebrando con su expansión la tradicional hegemonía que la Iglesia Católica Romana ha tenido en el continente. Y la quebraron desde abajo, desde los sectores más desposeídos de la población —campesinos, indígenas, pobres urbanos— en una suerte de protesta simbólica contra las jerarquías eclesiales y la religión institucionalizada. Nacieron reivindicando una fe con un importante componente irracional, emotivo y expresivo; recuperando el valor ritual de los sentimientos y las emociones más extremas, y rescatando un tipo de vivencia religiosa que privilegió la emocionalidad por sobre elementos doctrinales (Cox, 2001).

Este artículo tiene por objetivo indagar en torno al pentecostalismo en contexto migratorio —a través de una primera aproximación a las prácticas y creencias de mujeres y varones de origen latinoamericano residentes en Santiago de Chile— así como a los cambios que esta influencia está provocando en el campo pentecostal chileno. Las preguntas que intentamos comenzar a responder en este artículo son dos: ¿cómo se están organizando o



reorganizando las personas que adhieren al pentecostalismo en Santiago de Chile? y ¿de qué manera la migración está impactando el campo pentecostal chileno? Para responder estas interrogantes, nos basamos en observaciones y entrevistas desarrolladas desde el año 2011 en la comuna de Santiago. La indagación se centró en iglesias de tipo pentecostal clásicas y con influencias neo-pentecostales, ubicadas por la investigadora a través de mapeos sistemáticos de ciertos barrios, así como de referencias de informantes.¹

Migrantes y creyentes

A pesar de que actualmente se reconoce la importancia que en la vida de las personas migrantes tienen las prácticas económicas, políticas y socioculturales de carácter transnacional, es posible constatar que los/as investigadores/as han tendido a descuidar el rol de la religión y la espiritualidad en el proceso de migración internacional, tanto en el contexto norteamericano (Hagan y Ebaugh, 2003; Levitt y Glick-Schiller, 2006) como europeo (Soper y Fetzer, 2007). Sólo recientemente —año 2000 en adelante— se ha comenzado a contemplar la relación entre migración transnacional y religión de manera sistemática (Stepick, 2006).

Entre las razones que explican este relativo olvido encontramos lo que podríamos conceptualizar, de manera amplia, como la influencia del paradigma de la secularización (Levitt y Glick-Schiller, 2006). Así como los teóricos sociales clásicos planteaban que las sociedades abandonarían progresivamente las creencias religiosas para dar paso a sociedades secularizadas donde predominaría la razón, los/as estudiosos/as de las migraciones tendieron a asumir que los/as migrantes desarrollarían instituciones religiosas como mecanismo de incorporación a las sociedades receptoras, pero las irían abandonando una vez integrados ellos o las generaciones siguientes (Levitt y Glick-Schiller, 2006).

¹ Este artículo presenta resultados preliminares de mi investigación doctoral en curso.



Otro factor subyacente a este olvido ha tenido que ver con la tendencia a la reducción de los sujetos migrantes a una dimensión fundamentalmente económica —trabajadores y/o consumidores—, que ha desincentivado, en gran medida, la consideración de elementos que se encuentran en una dimensión más simbólica. A ello hay que sumar la poca institucionalización de las prácticas religiosas entre migrantes de primera generación, que contribuyó a invisibilizar las organizaciones religiosas y su importancia (Martínez-Ariño *et al*, 2011).

Recientemente se comienza a visibilizar el hecho de que las creencias religiosas forman parte importante en la vida de las personas migrantes, más allá de su utilidad para lograr una mejor adaptación al contexto receptor. La religión, como señala Peggy Levitt (2004), provee a sus seguidores de símbolos, rituales y narrativas con las cuales crear «terrenos alternativos» que trascienden fronteras políticas, que pueden facilitar la asimilación al país receptor, fomentar lazos duraderos con el hogar de origen, o incluso presentar esas orientaciones como carentes de sentido en la medida que proponen la pertenencia a un espacio religioso (Levitt, 2004). Así, para las personas migrantes la religión puede ser un puente vinculante con el lugar de origen, re-territorializando simbólicamente la comunidad de pertenencia o, por el contrario, puede contribuir a des-territorializar esta comunidad de pertenencia y a conformar redes de conexión transnacional que no refieran a colectividades políticas o étnicas sino que se basen prioritariamente en lealtades e identidades religiosas (Levitt y Glick-Schiller, 2006).

De allí que los modos en que la religión participa de la vida de las personas migrantes sean diversos y, en algunos casos, hasta contradictorios. La religión puede ser a la vez empoderante y constrictiva; puede ser un espacio de creatividad y agencia a la vez que de conformidad y marginación. Ello, en la medida que permite a sus adherentes liberarse de algunas comunidades, reinsertarse en otras o imaginar y constituir grupos sociales alternativos (Levitt, 2004).

Aunque el debate sobre pentecostalismo en contexto migratorio —específicamente entre colectivos latinoamericanos residentes en EEUU y España— es en gran medida depositario de muchas de las



discusiones sobre el fenómeno en América Latina y otras zonas del mundo, el análisis y la reflexión que posibilita este nuevo escenario puede contribuir a entregar respuestas diferentes a antiguas interrogantes. Además de retomar temas tradicionalmente abordados por la investigación académica sobre pentecostalismo, las investigaciones desarrolladas en contexto migratorio también abren vías de reflexión en torno a temáticas relativas a la identidad, la pertenencia y los factores étnico-nacionales en la construcción de comunidades religiosas.

En la próxima sección, revisaremos algunos de los debates presentes en los estudios que se centran en comunidades pentecostales en contexto migratorio, con especial énfasis en el caso de las comunidades latinoamericanas en EEUU y Europa.

Pentecostalismo en contexto migratorio: Hacia un estado de la cuestión

La investigación etnográfica coincide en que el pentecostalismo -y las comunidades religiosas en general- son una importante fuente de capital social para los colectivos inmigrantes (Menjívar, 2003; Maduro, 2007; Escrivá, 2008). Se trata, en su mayor parte -y esto constituye una especificidad importante en el caso pentecostal- de instituciones fundamentalmente autónomas y autogestionadas, en las que destaca el hecho de que los liderazgos están compuestos por gente proveniente de posiciones subalternas y que, por lo mismo, pueden ejercer un tipo de liderazgo «cercano», diferente al de los especialistas religiosos de otras religiones (Vásquez, 1999; Menjívar, 2003; Maduro, 2007). En cuanto a las funciones y significados que adquiere el pentecostalismo para los colectivos migrantes, se destaca su capacidad para ofrecer una variedad de estrategias de sobrevivencia para personas que deben enfrentar el impacto de la pobreza, la desintegración comunitaria, las políticas migratorias y la discriminación por parte de las sociedades receptoras, entre otras (Maduro, 2007).

En un contexto migratorio, sin embargo, la investigación muestra que las comunidades pentecostales pueden ofrecer, además de servicios sociales, espacios de acogida, instancias de desarrollo de las capacidades de liderazgo de varones y mujeres y,



sobre todo, un sentido de comunidad. Precisamente en esta línea, uno de los elementos que destacan los estudios es la capacidad de las iglesias pentecostales de operar no sólo a un nivel individual —ayudando a la sobrevivencia, la integración y/o a la rearticulación de la identidad personal— sino también a un nivel macrosocial, por medio de la construcción de identidades colectivas y comunitarias (Adams, 1997; Gómez y Vásquez, 2001; Brodwin, 2003).

Hay coincidencia en señalar que las iglesias pentecostales se han convertido en espacios de seguridad, protección y refugio para los colectivos migrantes, al mismo tiempo que pueden ser instancias de producción de identidades personales y sociales alternativas a las propuestas por las comunidades de origen y receptoras. Pero la construcción de nuevos grupos sociales de referencia y de nuevas identidades colectivas son procesos complejos y la información etnográfica demuestra que hay muchos factores interactuando en la plasmación de diversas modalidades comunitarias, las que además no constituyen modelos únicos o excluyentes. El pentecostalismo puede fomentar tanto la conformación de iglesias y comunidades con un carácter marcadamente étnico (Hagan y Ebaugh, 2003; Menjivar, 2003) como la producción de una identidad comunitaria multicultural o pan-latina (García, 2008), o proponer una comunidad donde lo religioso tiene prioridad por sobre cualquier otro tipo de vínculos (Lorentzen y Mira, 2005).

Por tanto, el proceso de construcción de nuevas identidades que se da en el seno de estas iglesias pentecostales no se ajusta a un único patrón o modalidad. El estudio de Manuel A. Vásquez (1999) para el caso de salvadoreños y peruanos en EEUU muestra que mientras para algunos/as el ser pentecostal equivale a ser «moderno», escapar del «fanatismo» católico romano y alcanzar un cierto estatus socio-económico, para otros ser pentecostal significa reconstruir la comunidad rural que se dejó en el país de origen, por lo que la iglesia constituye un refugio seguro contra el mundo exterior. Desde esta perspectiva, el autor plantea —en la línea de André Droogers (1991)— que el pentecostalismo es capaz de abarcar múltiples e incluso contradictorias prácticas, creencias y funciones sociales y que parte de su atractivo radica precisamente en su flexibilidad para adaptarse a los diferentes escenarios en que se desarrolla. Así, y dependiendo del contexto, las características y necesidades de quienes asisten a ellas, las iglesias pentecostales



pueden afectar de manera distinta los modos en que los lazos transnacionales son construidos: a veces la circulación ocurre entre el país de origen y el de llegada, constituyéndose el espacio transnacional desde la pertenencia religiosa; pero otras veces las relaciones entre varios grupos étnicos articulan y movilizan una identidad pan-étnica que sólo puede cristalizar en un ambiente multinacional y pluralista (Vásquez, 1999).

A pesar del consenso existente en torno a que las iglesias proveen de espacios de asistencia, refugio y participación a personas cuya inserción en las sociedades receptoras es en general difícil, no existe un acuerdo similar en torno a la vinculación que establecen estas instituciones y sus adherentes con el contexto social y con los problemas sociales y políticos que deben enfrentar como colectivo. Por un lado, existen casos en que el compromiso con la problemática de las personas migrantes, y con las situaciones de injusticia social en general, son elementos importantes para algunas congregaciones (Lorentzen y Mira, 2005), manteniendo visiones críticas de la sociedad de acogida, generando formulaciones morales que desafían legalismos y colaborando en la elaboración de una ética alternativa en el contexto, por ejemplo, de la migración indocumentada (Ramírez, 1999). Por otro lado, la bibliografía también da cuenta de casos en que las comunidades pentecostales tienden a tener una postura de aislamiento social, cerrándose sobre sí mismas y enfatizando el mensaje de la salvación individual y la trascendencia espiritual (Menjivar, 2003).

Por otro lado, la crítica hacia el sistema social imperante puede devenir en posturas conservadoras, identificando las sociedades receptoras con ideas asociadas al «pecado», la «inmoralidad» y el desorden sexual (Adams, 1997; Brodwin, 2003). En ese sentido, la contra-cultura propuesta por las congregaciones pentecostales puede tender a adquirir un carácter conservador y formalista en cuanto a las normas y pautas de conducta que prescribe para sus adherentes.

Aunque la mayor parte de las investigaciones no aborda directamente el tema de género, se destaca el rol activo de las mujeres en las congregaciones, que les proveen de espacios de participación y desarrollo personal, fomentando capacidades de



liderazgo público y el ejercicio de roles relevantes al interior de estas instituciones (Maduro, 2007). Pero, al mismo tiempo se constata que ello no necesariamente implica un cambio en la ideología de género dominante, pues en su mayor parte estas iglesias sustentan visiones conservadoras respecto del rol de mujeres y varones en la sociedad (Adams, 1997; Vásquez, 1999; Brodwin, 2003; Lorentzen y Mira, 2005). En algunos de los casos analizados, las comunidades pentecostales destacan por sostener ideas y valores tradicionales sobre la institución familiar y la moral sexual, llegando incluso a dictar pautas acerca de la imagen corporal y el vestuario que deben llevar sus adherentes, especialmente mujeres (Adams, 1997; Brodwin, 2003). Ello corrobora que los mecanismos en que actúa el pentecostalismo y los nuevos modelos identitarios que promueve son difícilmente encasillables en una única modalidad. Así, uno de los estudios que aborda el tema de género en una congregación latinoamericana en San Francisco, concluye que aunque ésta proclame una ideología basada en los valores familiares tradicionales, en la práctica también redefine las relaciones de género, incentivando la participación masculina en la esfera doméstica, y femenina en lo público (Lorentzen y Mira, 2005).

Para finalizar el breve análisis realizado de algunos estudios de caso, interesa recalcar que el pentecostalismo puede ser leído como un dispositivo contracultural y de crítica social al mismo tiempo que como sustentador del *estatus quo*, tanto en contextos nacionales como de migración internacional. Como señala Paul Brodwin (2003) en relación al pentecostalismo entre migrantes haitianos en Guadalupe, este movimiento opera en dos dimensiones simultáneamente: contrarresta las imágenes denigrantes y propone una «contra-identidad», pero también ayuda a mantener, desde dentro, el control de la producción de un determinado tipo de sujeto y de un determinado tipo de identidad. La religión, como propone Peggy Levitt (2004), puede ser un espacio de liberación como de opresión y constricción —cualquiera sea el contenido que se otorguen a estas categorías—, y ello es completamente observable en el caso del movimiento pentecostal pues, como hemos visto, al interior de estas comunidades pueden convivir prácticas «autoritarias» y «liberadoras» simultáneamente.



Las mismas apreciaciones son válidas a la hora de evaluar aspectos vinculados a la participación social. En general, las comunidades religiosas pentecostales proponen una forma de asociacionismo interno que estimula y promueve la participación de varones y mujeres, fomentando directa o indirectamente el desarrollo de capacidades de expresión, organización y liderazgo. Ello puede implicar para algunos de sus miembros una mayor o mejor integración/adaptación al entorno social, al mismo tiempo que para otros puede significar un cierre hacia la identidad comunitaria.

Pentecostalismo y migración en Santiago de Chile: Una aproximación etnográfica

Puntos de partida, escenarios de llegada

La historia del pentecostalismo en Chile comienza en la primera década del siglo XX de manera casi simultánea con sus inicios en otras partes del mundo. El término *pentecostalismo* lo utilizaremos para referirnos al movimiento de tipo carismático que sostenía —y sostiene— que los «dones del Espíritu», tal y como se refiere en el episodio bíblico de Pentecostés, se manifestarían nuevamente, lo que dio lugar a numerosos «avivamientos» en el seno de diversas iglesias protestantes. En Chile, el movimiento cristaliza de manera organizada en 1909, cuando tiene lugar la separación formal del grupo que había iniciado el proceso carismático de la mano del misionero Willis C. Hoover en las Iglesias Metodista de Valparaíso y Santiago y que finalizaría con la formación de la primera iglesia pentecostal «autóctona» del «Tercer Mundo» (Hollenweger, 1982).

En adelante, el movimiento pentecostal se expandirá lenta pero sostenidamente por todos los rincones del país, fundamentalmente entre la población pobre y marginal del campo y la ciudad, rompiendo el monopolio oficial que mantenía el catolicismo romano. Actualmente, el movimiento se encuentra repartido en varios miles de iglesias a lo largo del país y constituye la segunda religión en importancia. Más destacable aún, desde nuestro punto de vista, ha logrado construir una subcultura religiosa fuertemente vinculada con las clases populares nacionales, y revestida de un



estilo cúlrico y ritual particular. Los comienzos del movimiento y sus primeros años de expansión, van a ser determinantes en la conformación de sus principales características sociales, culturales y religiosas: la marcada expresividad, emocionalidad y carisma con que surgió el movimiento, común también a otros avivamientos y uno de los sellos característicos de la espiritualidad pentecostal global; el protagonismo femenino en las iglesias, revestido en algunos casos de características místicas; la importancia de la conversión, que marcará un antes y un después en la vida de los conversos; la utilización de la predicación callejera como temprano medio de expansión; la tendencia a nuclearse en torno a figuras carismáticas de autoridad; y el origen básicamente popular y autóctono del movimiento que surgió y se extendió por los márgenes sociales del Chile de principios de siglo XX.²

Dado el contexto sociocultural y económico en que surgió y se expandió, otra característica del pentecostalismo clásico es el relativo aislamiento en que se mantuvo por décadas, tanto respecto de la sociedad chilena como de otros movimientos sociales y religiosos: las iglesias pentecostales trataron de evitar el contacto con el «mundo externo», estableciendo una fuerte dicotomía entre «este mundo» y el «mundo trascendente» que, en gran medida, aún permanece vigente en las iglesias tradicionales de este sector (Lalive D'Epinay, 1968; Fediakova, 2004).

Así, durante casi todo el siglo XX, el pentecostalismo chileno se mantuvo relativamente aislado, sin casi conexiones ni redes internacionales. La introducción desde la década de 1940 del llamado pentecostalismo «misionero» no influyó de manera significativa en el campo pentecostal chileno, pues su expansión no puede equipararse a la dinámica del crecimiento del movimiento pentecostal autóctono.

Ello provocó que por muchos años el campo evangélico chileno permaneciera relativamente estable en su dinámica de crecimiento y en la continuidad de sus estructuras organizacionales y rituales, habiendo poco espacio para el cambio y la innovación en el culto. Desde los años 1980, sin embargo, el mundo pentecostal chileno se

² Para ahondar en los orígenes del movimiento veáse Walter Hollenweger (1982) y Juan Sepúlveda (1999).



encuentra expuesto a una serie de influencias externas que —a la par de procesos internos— han contribuido a impulsar y consolidar una serie de cambios que han ido modificando algunos elementos de sus primeras etapas como el relativo aislamiento, el escaso vínculo con redes transnacionales y su marcado carácter «nacional».

Conjuntamente con la difusión de las nuevas tecnologías, la mayor facilidad de los viajes ha hecho que las visitas de pastores, predicadores, evangelistas y profetas desde el extranjero sean algo cotidiano. Con ello, se ha ido desarrollando un proceso paulatino de creación de redes internacionales entre iglesias, que va haciendo que el mundo evangélico se encuentre cada vez más interconectado. Los flujos migratorios que han comenzado a llegar a Chile también han incrementado la velocidad de ciertos cambios. Actualmente, casi todas las iglesias de la comuna de Santiago pueden decir que a sus puertas ha llegado algún migrante de un país vecino.

En los últimos años se han ido produciendo una serie de cambios en el campo pentecostal mundial que son agrupados bajo el término «neopentecostalismo», fenómeno que ha tenido especial notoriedad en algunos países latinoamericanos. Los estudios para Chile aún son escasos, debido principalmente a que el neopentecostalismo no ha logrado insertarse de manera masiva bajo la forma de las «mega-iglesias» características del fenómeno en otros países, que si bien existen, no representan aún un segmento especialmente numeroso del campo evangélico. En general, se ha señalado que el neopentecostalismo propone una renovación del carisma pentecostal, que se habría tradicionalizado y rutinizado (Fediakova, 2002), y un reencanto del pentecostalismo clásico cuyo interés predicativo no serían ya solamente los sectores populares sino también los sectores medios y altos (Mansilla, 2007).

El neopentecostalismo implicaría una ruptura con lo religioso como sacrificio e inmolación y la consagración de una religión del bienestar y la prosperidad que se caracterizaría por una mayor individualidad, una estructura jerárquica más horizontal, una apertura al mundo profano y una mayor valoración de la prosperidad económica (Fediakova, 2004; Mansilla, 2007). Para



efectos de este trabajo, nos interesa conceptualizar el neopentecostalismo como una influencia transversal a todo el movimiento pentecostal más que cómo un fenómeno radicado en ciertas iglesias que adquirirían, así, el carácter de «neopentecostales». Por ello, en adelante hablaremos de «iglesias con influencias neopentecostales» y no de «iglesias neopentecostales» para hacer alusión al proceso en que ciertas ideas e innovaciones en el culto vinculadas al neopentecostalismo como fenómeno global han ido penetrando en el campo pentecostal chileno.

Posibilidades para congregar

El panorama evangélico actual en Santiago presenta variadas opciones para congregar: desde antiguas y tradicionales iglesias pentecostales, que mantienen aún un número importante de adherentes, hasta aquellas que han ido «modernizándose» y adaptando sus normas, rito y doctrina a los tiempos actuales, incluyendo en el extremo a mega-iglesias que convocan cultos multitudinarios.

Las iglesias que describiremos como «tradicionales», cercanas a lo que hemos conceptualizado como «pentecostalismo clásico», mantienen estructuras organizativas jerárquicas, centradas en torno a la figura del pastor o del obispo —en el caso de grandes congregaciones— con normas de comportamiento y vestimenta diferenciadas para mujeres y varones que incluyen, en algunos casos, la separación por género al interior de los templos y restricciones para que mujeres puedan predicar en el púlpito o alcanzar ciertos cargos en la estructura de la iglesia. A ello se suma un estilo musical basado en antiguos himnos acompañados con instrumentos acústicos y una muy escasa introducción de instrumentos electrónicos.

En el otro extremo, podemos encontrar iglesias con fuertes influencias neopentecostales, que mantienen estructuras organizativas más horizontales y en las que la figura del pastor ocupa un lugar de «facilitador» u «orientador» en la estructura organizativa. En ellas es posible observar una mayor igualdad de género expresada en que las mujeres pueden predicar y ocupar



cargos. Asimismo, son iglesias en gran sintonía con las nuevas tecnologías y el movimiento pentecostal global desde un punto de vista musical, de estilo de culto, de estilo de predicación, de ritos de sanación, etc.

Sin embargo, ambos polos son sólo una abstracción en un continuo de estructuras congregacionales que van incorporando nuevos elementos y manteniendo o retomando elementos de la antigua tradición evangélica. En el estudio etnográfico, lo que encontramos es una serie de estructuras intermedias que van dando cuenta de la desigual recepción e incorporación de elementos nuevos y de origen diverso. En la práctica, ni siquiera las organizaciones más «tradicionales» pueden quedar completamente al margen del libre tránsito de los bienes simbólicos, ni las organizaciones más «modernas» y rupturistas pueden sino fundarse sobre las tradiciones y costumbres evangélicas, aunque sea de manera crítica. En el medio de ambos extremos, asimismo, encontramos el grupo de congregaciones que se van constituyendo en importantes polos de atracción para personas migrantes y que presentan fluidas relaciones interdenominacionales, así como redes internacionales que se traducen en constantes visitas de pastores, dinámica que va introduciendo nuevos elementos rituales y doctrinales, estéticos y musicales más cercanos al movimiento neopentecostal.

Las congregaciones extranjeras que desde hace algunos años se están instalando en Santiago reflejan también las mismas dinámicas anteriormente descritas, y podemos encontrar entre ellas un amplio repertorio de estilos institucionales y de culto, como veremos en la sección siguiente.

Dónde y cómo se congregan los migrantes

La migración en Chile, a pesar de tener antecedentes históricos, se ha transformado en un tema de relevancia a partir de los años 90, cuando los extranjeros en el país aumentaron de manera relativamente considerable. De acuerdo a cifras de 2014 hay 441.529 personas nacidas en el extranjero residiendo en Chile, que representan 2,5% de la población total. Dentro de este porcentaje, los migrantes sudamericanos son mayoría, siendo los principales



países de origen: Perú (37,8%), Argentina (15%), Bolivia (7,7%), Ecuador (5,2%) y Colombia (5,1%), (Matus, 2014).³ Se trata de una migración de carácter fundamentalmente económico, estimulada por el contexto de crecimiento y estabilidad que ha exhibido Chile en las últimas décadas. Si bien cuantitativamente la presencia de extranjeros no es especialmente significativa, más que su importancia absoluta, es su crecimiento en pocos años, en conjunto con su concentración en determinadas zonas geográficas, lo que ha determinado su mayor visibilidad. Esto es particularmente cierto para el caso de la población peruana, ecuatoriana y colombiana que suele concentrar su residencia en comunas céntricas como Santiago, Independencia y Recoleta, además de comunas de altos ingresos del sector oriente como Vitacura, Las Condes y Lo Barnechea, donde residen mayoritariamente mujeres que trabajan en el servicio doméstico.

Las iglesias pentecostales de la comuna de Santiago están recibiendo un importante flujo de personas de origen extranjero, fundamentalmente de nacionalidad peruana, colombiana y ecuatoriana. Se trata de estructuras organizacionales variadas, que van desde antiguas denominaciones chilenas a congregaciones fundadas y sostenidas desde los países de origen de la población involucrada —especialmente peruana y colombiana—. Son iglesias que se encuentran en un punto intermedio del continuo «pentecostalismo clásico»/«neopentecostalismo» que hemos definido más arriba, pues ni las iglesias pentecostales clásicas, con su idiosincrasia marcadamente nacional, ni las mega-iglesias neopentecostales con su espectacular efectismo se presentan especialmente atractivas en este contexto, como veremos más adelante.

En general, en las iglesias analizadas la utilización de nuevas tecnologías y medios electrónicos es notable, tanto durante el culto —utilización de proyectores, transmisión en streaming, grabación de los cultos— como fuera de éste. Por eso, aunque la congregación no acepte la incorporación de tendencias y estilos modernos

³ Los datos presentados por Javiera Matus son tomados de una estimación realizada por el Departamento de Extranjería y Migración (DEM), Ministerio del Interior de Chile en 2014. En el momento de elaboración del presente artículo, tales datos no han sido oficialmente publicados por el DEM.



—música, ideas, etc.— es virtualmente imposible que sus fieles puedan quedar al margen de este tipo de influencias. Ello, porque las iglesias ya no son el único espacio de socialización religiosa, sino uno más dentro de un amplio espectro. Así, por ejemplo, a través de la difusión de DVDs o de videos en youtube, los/as fieles tienen acceso a las prédicas de varones y mujeres de otras latitudes o a visualizar espectaculares escenas de sanación en África.

Iglesias chilenas

En relación a las iglesias nacionales que están recibiendo esta población, nuestras observaciones se concentran en aquellas que logran nuclear un número significativo de adherentes de origen extranjero, número que puede variar según el tamaño de la congregación pero, en promedio, es superior a 30 personas.

La relación que tienen las iglesias nacionales con el tema de la migración varía. En algunos casos no existe un discurso específico ni se desarrolla ningún tipo de acción diferenciada en torno al tema que, en general, se subsume bajo la idea del igualitarismo cristiano, que equipara a todas las personas sin distinción de nacionalidad u otras consideraciones sociales. En otros casos, en cambio, las iglesias valoran esta situación como diferente e incorporan instancias para acoger a la población inmigrante: algún encargado de recibirlos en la entrada o la creación de grupos pequeños que replican la comunidad en una escala menor, como una forma de apoyarlas en su inserción en el país y reforzar su continuidad en la congregación. Algunas iglesias han modificado su funcionamiento para abordar la situación de mayor concentración de extranjeros, por ejemplo, adecuando los horarios de culto, incorporando la celebración de un culto de navidad y de noche vieja, la celebración de las fiestas patrias y la inclusión de las banderas nacionales de las personas que están congregando y la implementación de redes laborales y de apoyo social.

Desde un punto de vista estilístico, como hemos mencionado ya, en general se trata de congregaciones que combinan elementos de la tradición con innovaciones e influencias modernas. Así, encontramos un caso en que las pautas de vestimenta suelen ser bastante tradicionales —mujeres con falda, pelo largo, escaso maquillaje—, pero el estilo musical combina antiguos himnos pentecostales con canciones del repertorio internacional cristiano,



destacando asimismo la notable utilización de las nuevas tecnologías: los cultos dominicales son transmitidos en directo vía internet —audio— y grabados a través de un equipo de televisión compuesto por personas de la iglesia que han sido formadas para ello, para luego traspasarlos a DVDs que son comercializados en el local. En otro caso, encontramos una iglesia cuyas pautas de vestimenta y arreglo personal son completamente informales —jóvenes predicadoras, por ejemplo, llevan el pelo muy corto—, y que ha introducido notables innovaciones a nivel de rito: por ejemplo, el unguento con aceite por parte del pastor/a —práctica no extendida en la tradición evangélica chilena y que está probablemente asociada a la llegada de pastores/as de otros países — el soplo de parte del pastor o profeta a alguna persona, que cae y se tumba en el suelo por varios minutos. También se incorporan peticiones por bienes materiales de manera explícita: para obtener un negocio propio, un auto de una marca y color concreto, entre otros.

Las iglesias nacionales analizadas nuclean sobre todo población peruana, colombiana y ecuatoriana, y destacan por tener una perspectiva crítica respecto de la tradición pentecostal chilena clásica, una vocación «internacionalista» y la misión de trascender las fronteras nacionales. Asimismo, se encuentran inmersas en una intensa red de intercambios internacionales que implican constantes visitas de pastores, evangelistas, predicadores y profetas.

En general, estas iglesias tienden a conformar comunidades plurinacionales, en mayor o menor medida, o se encuentran en proceso de hacerlo. Ya señalamos que nos hemos centrado en congregaciones que logran reunir un número significativo de personas, aunque prácticamente todas las iglesias de la comuna han recibido en algún momento a algún/a ciudadano/a latinoamericano/a. Sin embargo, la conformación de comunidades religiosas plurinacionales tiene que ver no sólo con el número de personas de otra nacionalidad que participan en la congregación sino con el espacio de convivencia intercultural que se construya, pues la mera concentración de latinoamericanos/as no implica necesariamente su integración plena en la comunidad. En ese sentido, la valoración que tienen las iglesias respecto de su labor de



acogida hacia los/as hermanos/as migrantes marcará una diferencia importante.

La intención de «integrar» a las diversas nacionalidades que asisten a la iglesia se aprecia claramente en algunas congregaciones que, como mencionamos, adaptan sus cultos y el mensaje de sus prédicas hacia esta población y asumen una identidad —o llamado profético— vinculada a esta misión. En ambas situaciones nos encontramos con tensiones asociadas a las concepciones previas acerca de los países latinoamericanos y sus ciudadanos/as; pero sólo en los casos en que se consigue una verdadera convivencia intercultural es posible verificar cómo esas concepciones comienzan a revisarse y re-construirse.

Iglesias «migrantes»

En relación a las iglesias extranjeras que hemos analizado, es necesario señalar que por razones de tiempo y espacio en este artículo no hemos considerado a las grandes corporaciones transnacionales como Iglesia Universal del Reino de Dios, G12 y otras. Nos centramos, en cambio, en iglesias que han sido formadas con la intención de atender las necesidades espirituales de la población residente en la capital.

Su itinerario institucional es bastante irregular debido a los obstáculos administrativos que encuentran para constituirse de manera legal, como por ejemplo, las dificultades para alquilar un local o conseguir personalidad jurídica. Ello redundará muchas veces en una alta rotación de locales y, como consecuencia, en la pérdida de fieles en cada uno de los cambios. Esto, sumado a la condición de inestabilidad residencial, laboral y económica de los/as migrantes —esto último muy importante a la hora de sostener el alquiler y los gastos de un local— dificulta la constitución de un grupo estable de personas que facilite la continuidad y crecimiento de la congregación.

Si bien las iglesias que hemos conocido se han instalado en Santiago con el fin de atender a la población nacional residente, su objetivo es lograr insertarse también entre la población local y continuar la misión con personas que hayan surgido en este nuevo contexto —connacionales o chilenos—. Sin embargo, este objetivo se ve dificultado por los constantes cambios de local y por la



tendencia a congregarse mayoritariamente a personas de la misma nacionalidad salvo por chilenos/as directamente relacionados con alguien de la congregación. La amplia oferta de congregaciones presentes en la comuna, sumado a la relativamente escasa visibilidad de sus locales, hace que una iglesia peruana o colombiana tenga pocas posibilidades de atraer a numerosos fieles chilenos/as, a menos que entregue algunas particularidades que la hagan especialmente atractiva. Este es el caso de una congregación colombiana que doctrinariamente adhiere al unicismo —al contrario de la mayor parte de las iglesias pentecostales presentes en Chile que son trinitarias— y que ha comenzado a nuclear un número creciente de chilenos/as que consideran esa doctrina como la verdadera.

Estas iglesias han sido fundadas desde el extranjero, pero el apoyo que han recibido de sus países de origen ha sido inestable o muy reducido en el tiempo. Así, en uno de los casos el pastor fundador de la congregación abandonó al poco tiempo el país, dejando un grupo de adherentes aún reducido y una débil estructura institucional y legal, debiendo tomar la iglesia a su cargo los tres miembros más antiguos. La excepción es la iglesia colombiana anteriormente mencionada que cuenta con el respaldo económico y administrativo de la congregación-madre en Colombia, lo que garantiza su estabilidad y la formación teológica de hermanos que estarán a cargo de la iglesia en el momento que el pastor fundador sea destinado a otra misión.

Desde el punto de vista del estilo, las iglesias que hemos observado presentan elementos variados. En el caso de la iglesia colombiana mencionada, se trata de una congregación que sigue unos patrones muy clásicos y estructurados. Por ejemplo, sustenta oficialmente la idea de que la diferenciación de género es una norma bíblica que debe ser expresada a través de la vestimenta y apariencia personal; el pastor ejerce un liderazgo respetuoso y afable, pero a la vez muy formal y paternal. Ello se encuentra, en gran medida, definido por las normas de la iglesia, que especifican claramente el tipo de trato que debe haber entre el pastor y los feligreses, tanto a nivel del contacto personal como en la manera en que el pastor se dirige a ellos durante la predicación.



En los casos de las iglesias peruanas que conocimos en sus intentos por estabilizarse, encontramos una mayor flexibilidad en el estilo. De hecho, en una de las congregaciones, parte de los conflictos que se generan al interior tienen origen en las distintas formas de ver el evangelio que sustenta cada uno de los encargados: en un extremo, una mujer profesional —profesora— que mantiene una visión menos tradicional del evangelio, donde no tienen cabida normas de vestimenta o restricciones para las mujeres; en otro, un varón sin educación formal, autodidacta en el estudio bíblico, que sostiene una visión más conservadora sobre la imagen y roles de las mujeres, y sobre la forma en que debe ejercerse el pastorado. La congregación, entonces, se está construyendo sobre la base de las diversas tradiciones pentecostales que traen sus miembros y líderes, proceso no exento de conflictos.

En general, las iglesias «migrantes» que hemos conocido tienen problemas, en mayor o menor medida, para lograr congregar personas de diversas nacionalidades e insertarse entre la población local. Además de las dificultades prácticas que hemos detallado más arriba, estas congregaciones cargan con la «marca» de ser una iglesia de un determinado país, lo que desalienta la conformación de comunidades plurinacionales, por lo menos, durante sus primeras etapas de existencia en el país. La tendencia en este caso es a constituir comunidades marcadamente nacionales: «iglesia colombiana»/«iglesia peruana».

Desde el punto de vista de las personas migrantes, el análisis de las entrevistas que hemos realizado, nos muestra que los procesos de adscripción a una iglesia son complejos y no siguen un patrón lineal. A continuación, revisaremos brevemente algunos elementos relevantes en este sentido.

¿Cómo se escoge una iglesia?

El proceso de escoger e integrarse en una iglesia suele ser largo. Una vez llegados al país, quienes ya venían congregando de manera sistemática inician la búsqueda de una iglesia, recurriendo en gran medida a los patrones de congregación que conocieron previamente. Quienes sienten el llamado tras la migración,



comienzan a explorar también las distintas posibilidades para congregarse.

Algunos de los lugares donde se concentran latinoamericanos/as recién llegados/as a Santiago —Plaza de Armas, Parque de los Reyes, Estación Central o Estación Mapocho— forman parte de los circuitos tradicionales de predicación de las iglesias no sólo de la comuna de Santiago sino de toda la Región Metropolitana, que emprenden viajes misioneros al centro de la ciudad. Los primeros encuentros con el pentecostalismo en Chile suelen darse en estas circunstancias:

Yo a veces salía los domingos sola. Por ejemplo, me iba a comer al Pollo Kentucky, así, a esos lugares como McDonald, y después caminaba, encontraba señoras que caminaban, peruanas, con las que conversaba en la Plaza de Armas y me iba al trabajo. O me sentaba en la Plaza de Armas y me sentaba a escuchar como predicaban ¡eso me gustaba! Recuerdo que por ahí por el reloj de Estación Central, había unos hermanos que predicaban todos los domingos, muy bonito, cantaban sobre todo. (Isabel)

Así, es común encontrarse en una plaza o en una esquina visible con alguna iglesia grande y con capacidad para montar puntos de prédicas donde se despliegan recursos técnicos —altavoces, amplificadores, instrumentos musicales, folletos, volantes— y humanos —predicadores, cantantes, coro, grupo de baile en algunos casos. Por ello, muchas veces la primera iglesia a la que comienzan a asistir es alguna iglesia grande, visible y céntricamente situada, que congrega a cientos de personas. En ellas, sin embargo, los/as recién llegados/as pueden sentirse poco acogidos o demasiado anónimos en el contexto de cultos muy numerosos. Si bien, como señalamos más arriba, no hemos abordado las mega-iglesias específicamente, haremos algunas alusiones a ellas pues forman parte del recorrido espiritual de muchas/os de las/os entrevistadas/os.

Aunque la sensación de anonimato puede ser deseada por algunas personas en algún momento de su peregrinaje espiritual, si lo que se busca es la incorporación como miembro reconocido/a a una comunidad, las mega-iglesias no son el lugar adecuado. Lo que mencionan los/as entrevistados/as para justificar el abandono de



una congregación es precisamente la sensación de no ser tomados «en cuenta», expresada en hechos como no ser saludados/as por los demás hermanos, no conseguir hacer amistades al interior de la iglesia, ni avanzar en su incorporación como miembros activos de la congregación, todo ello sumado al excesivo peso que en algunas de estas congregaciones se le otorga al diezmo:

... de repente yo los encontraba muy fríos, no eran cálidos, como te decía; de repente yo quería hacer amistades y no había nadie que se acercara y me dijera: 'hola, ¿cómo estás?'; mi líder tenía tantos miembros que de repente... alguien ya tenía más tiempo o congeniaba mejor con ellos, entonces yo quedaba como el patito feo que nadie me miraba. (Irma)

Otra entrevistada afirmaba al respecto:

Empecé a buscar otra vez la iglesia evangélica, fui a una iglesia brasileña, evangélica (...) yo sentí que empezaban a trabajar psicológicamente la mente (...) y empezaban a hablar siempre del diezmo: 'tienen que dar el dinero a dios' (...) y yo por eso ya no fui. (Irene)

Las críticas a las mega-iglesias son bastante generalizadas, como vemos en las citas anteriores. Tres elementos recurrentes y significativos se desprenden de éstas. Por un lado, la sensación de las entrevistadas de no sentirse incorporadas, reflejada en la ausencia del saludo —que representa el reconocimiento y la posibilidad de hacer amistades—, elemento importante en el caso de las personas migrantes que cuentan con escasas redes en la ciudad. En segundo lugar, la idea de que en estos espacios se intenta «trabajar la mente», es decir, que algunas iglesias utilizarían la manipulación y el efectismo para atraer a los fieles, al punto de transformar el culto en un espectáculo con la lógica de un show televisivo. En este sentido, al parecer las mega-iglesias representan un extremo disonante con las prácticas, costumbres y estilos pentecostales conocidos por la mayor parte de la población —chilena, peruana o colombiana— que se acerca al mundo evangélico.



Un entrevistado relataba que durante los cultos se disponían lienzos blancos que simulaban el cielo cayendo sobre las cabezas de los fieles, mientras desde el púlpito se daban enfáticas órdenes de gritar y llorar, generando un ambiente percibido por él como «manipulado», «poco espontáneo» y «demasiado espectacular». Por último, la importancia que en estos cultos tiene el dinero y la exigencia de entregar determinadas cifras es evaluada como excesiva y sospechosa. El descontento con las prácticas relativas al dinero genera una desconfianza que si bien puede ser aplacada por algún tiempo, a la larga se hace insostenible. La exageración en la centralidad del dinero en este tipo de congregaciones hace que crucen un límite en el que difícilmente pueden encontrarse cómodas muchas personas durante mucho tiempo. Por ejemplo, se relatan solicitudes de cantidades específicas de dinero, o la entrega a la congregación de bienes materiales como autos, a cambio de las peticiones que el creyente tenga:

(...) decía, por ejemplo: ‘ustedes, ¿cuál es el deseo que tienen, cuál es la petición que están anhelando?, hagan un pacto con Dios’. Ya, entonces lo mínimo era 100 dólares, el pacto era, digamos, una campaña. En una campaña te comprometes y le dabas 100 dólares por una petición, y si tienes dos peticiones, 200 dólares, si tienes tres peticiones, 300 dólares (...) era como medio raro, entonces yo no podía tener esto, yo me sentía desencuadrada en este lugar (...) porque la mayoría de las prédicas del pastor era: dinero, dinero, dinero, y dar, y dar, y dar (...) y yo que no tengo nada, ¿qué voy a dar? (Irma)

Tras varios intentos de congregarse en distintas denominaciones, en alguna en particular se logra establecer un vínculo especial gracias a un buen recibimiento, a un sentimiento de pertenencia o a la certeza que su llegada allí es expresión de un designio divino:

Preguntando ¿dónde hay una iglesia evangélica?; le pregunté a una persona, me dijo: ‘vaya, la misma música la va a llevar’. Llegué, sentí la música, las canciones, y me sentía bien. Entré y yo lloraba al escuchar la palabra del Señor y me dije nunca más me aparto del Señor. Si muero, muero con el Señor. (Alejandra)



La música, y el estilo general de la iglesia, como se desprende de varios testimonios, son elementos que juegan un papel importante. El reconocimiento de ciertos himnos y ritmos puede ser clave en la selección de la iglesia, lo que no es de extrañar si pensamos que en el rito evangélico, la mitad —o más— de su duración está dedicado a la entonación de cantos y alabanzas.

... y justo salimos debajo del metro, y escuchamos una alabanza que se cantaba en mi congregación allá en Perú: 'Por mi dios yo saltaré los muros', esa alabanza, y yo estaba bajo el metro y escuchaba esa alabanza, y ahí escuché y ¿cómo puede ser? (...) y la verdad que yo no sabía que se predicaba acá en Chile así, me entiendes (...) y cuando yo salgo al lado de la escalera y mas fuerte, mas fuerte, y predicaban allí en una pérgola que hay aquí en Mapocho. Ahí estaba el pastor M., otros hermanos, y entonces ahí fue cuando yo me quedé parado a escuchar la alabanza. Y mi cuñado me dijo: 'vamos', 'ándate, yo ya te alcanzo'; entonces mi cuñado me dijo: 'ya', y ahí se dio cuenta el pastor M. El pastor M. se acercó y me dijo: 'oye hermanito ¿cómo estás?', dios te bendiga, acá hay varios de tus coterráneos', y me presentó a los hermanos, entonces me gustó y me quedé ahí. (Hugo)

Asimismo, en relación a la elección de iglesia, pesa bastante también el hecho que las características estilísticas de la iglesia se acomoden a las características personales de cada quien y/o a los recuerdos que mantienen de las congregaciones a las que solían asistir. Así por ejemplo, hay quienes se sienten cómodos en congregaciones que mantienen estructuras más formales y un estilo de liderazgo claro y jerárquico. Otros, en cambio, prefieren una iglesia donde exista una mayor informalidad en el trato con los pastores y no sea necesario modificar la apariencia personal para participar como miembro pleno.

Conclusión

El artículo ha buscado responder dos preguntas: ¿Cómo se están organizando o reorganizando las personas que adhieren al pentecostalismo en Santiago de Chile? y ¿De qué manera la migración está impactando el campo pentecostal chileno? Ambas preguntas apuntaban a ir conformando el panorama actual de la



situación del cristianismo evangélico pentecostal en Santiago, en un escenario caracterizado por el flujo de información en múltiples sentidos, y donde las influencias y el tránsito de bienes religiosos llega tanto de la mano de personas con diversas formas de creer y de alabar, como mediado por las nuevas tecnologías que acercan a los creyentes a nuevos estilos y formas de experimentar su fe.

El abordar el pentecostalismo en el contexto de la migración latinoamericana en Santiago nos ha permitido descentrar la mirada sobre el pentecostalismo chileno tradicional, y comenzar a analizar las dinámicas de cambio y continuidad que le afectan en su interconexión con las redes pentecostales transnacionales.

Desde una perspectiva macro, constatamos que existe una reconfiguración del campo pentecostal chileno, que se expresa en la emergencia de una serie de modelos institucionales, doctrinales y rituales que complejizan las categorías de pentecostalismo clásico y neopentecostalismo. Este último, se presenta como una influencia transversal a todas las congregaciones, en diversos grados.

En las distintas iglesias que hemos conocido en el contexto de nuestro trabajo de campo, tanto chilenas como extranjeras, se constata el constante flujo de ideas que se produce a través de la llegada de practicantes de otros países con diferentes bagajes religiosos, la circulación de predicadores y pastores extranjeros e incluso la difusión de programas radiales y televisivos a través del cable e internet. Todo ello hace que las congregaciones sean estructuras porosas donde existen procesos continuos de asimilación y rechazo de innovaciones, por lo que difícilmente pueden ser consideradas actualmente como el único espacio de socialización religiosa.

Asimismo, encontramos que las congregaciones analizadas presentan diversas modalidades de construcciones comunitarias. Mientras en algunas congregaciones chilenas las personas migrantes constituyen un grupo más al interior de ésta, en otras la inclusión de personas extranjeras es tematizada e incorporada a la estructura organizacional e identitaria de la iglesia, avanzando estas últimas en la construcción de comunidades religiosas interculturales. Por su parte, las iglesias extranjeras analizadas, probablemente por las dificultades de inserción que hemos reseñado más arriba, tienden a construir comunidades



marcadamente nacionales —colombiana o peruana—, por lo menos al momento en que nos encontramos realizando nuestra investigación.

Desde la perspectiva de las personas migrantes, nos interesa recalcar algunos elementos que aparecen como relevantes a la hora de escoger/abandonar una iglesia. Uno de ellos tiene que ver con encontrar espacios de acogida y de integración en la comunidad, necesidad que, en su condición de migrantes, se acentúa enormemente. Otro elemento que encontramos como relevante en el desarrollo de nuestro trabajo de campo, fue la evaluación respecto del «estilo» de la iglesia, es decir, ciertas pautas asociadas a la música, a la vestimenta, al tema de género y al tipo de liderazgo que se ejerza en la institución.

Finalmente, a partir de esta primera aproximación nos interesa relevar el rol de la religión en el proceso migratorio, con el fin de contribuir a la comprensión del proceso migratorio como un fenómeno multidimensional, y de las personas migrantes en la complejidad de sus vínculos con las sociedades a las que se integran no sólo económica sino social y culturalmente.

Referencias bibliográficas

- Adams, Anna (1997). «Brincando el Charco/Jumping the Puddle: A Case Study of Pentecostalism's Journey from Puerto Rico to New York to Allentown, Pennsylvania». En: Edward Cleary y Hannah Stewart-Gambino (eds.), *Power, politics, and Pentecostals in Latin America*. Boulder, CO: Westview Press, pp. 163-178.
- Brodwin, Paul (2003). «Pentecostalism and the Production of Community in the Haitian Diaspora», *American Ethnologist* 30, No. 1 (February): pp. 85-101.
- Casanova, José (2007). «La inmigración y el nuevo pluralismo religioso». *Revista Cidob D'Afers Internacionals* 77: pp. 13-39.
- Cox, Harvey (2001). *Fire From Heaven. The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-First Century*. Cambridge, MA: Da Capo Press.



- Córdova Quero, Hugo (2016). «Teología pública e pluralismo religioso: Uma questão pendente na agenda sócio-religiosa da América Latina». En: Rudolf Von Sinner y Nicolás Panotto (eds.), *Teología pública: Un debate a partir de América Latina*. São Leopoldo, RS: Instituto de Ética, Faculdades EST / GEMRIP Ediciones, pp. 67-76.
- Droogers, André (1991). «Visiones paradójicas sobre una religión paradójica». En: Barbara Boudewijnse, André Droogers y Frans Kamsteeg (eds.), *Algo más que opio: Una lectura antropológica del pentecostalismo latinoamericano y caribeño*. San José: DEI, pp. 17-42.
- Escrivá, Angeles (2007). «Congregaciones cristianas respondiendo a la migración». En: Eduardo Bericat, (coord.), *El fenómeno religioso. Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas*. Sevilla: Centro de Estudios Andaluces, pp. 169-180.
- Fediakova, Eugenia (2002). «Separatismo o participación: Evangélicos chilenos frente a la política». *Revista de Ciencia Política* 22, No. 2: pp. 32-45.
- Fediakova, Eugenia (2004). «Somos parte de la sociedad: evangélicos y política en el Chile post autoritario». *Política* 43, (primavera): pp. 253-284.
- García, Paola (2008). «El carácter transnacional de las creencias y prácticas religiosas de los inmigrantes latinoamericanos en España». Ponencia presentada en el Coloquio Internacional Nuevos Retos del Transnacionalismo en el Estudio de las Migraciones, GEDIME (Grupo de Estudios de Inmigración y Minorías Étnicas), Barcelona, España.
- Gómez, Ileana y Manuel Vásquez (2001). «Youth Gangs and Religion Among Salvadoreans in Washington and El Salvador». En: Anna L. Peterson, Manuel A. Vasquez y Philip J. Williams (eds.), *Christianity, Social Change, and Globalization in the Americas*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, pp. 165-187.



- Hagan, Jacqueline y Helen Ebaugh (2003). «Calling Upon the Sacred: Migrants' Use of Religion in the Migration Process». *International Migration Review* 37, No 4: pp. 1145-1162.
- Hollenweger, Walter (1982). «Methodism's Past in Pentecostalism's Present: A Case Study of a Cultural Clash in Chile». *Methodist History* 20, No. 4: pp. 169-182.
- Lalive D' Epinay, Christian (1968). *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno*. Santiago: Editorial del Pacífico.
- Levitt, Peggy (2004). «I Feel I am a Citizen of the World and of a Church Without Borders: The Latino Religious Experience». Ponencia presentada en la Conferencia Latinos: Past Influence, Future Power, del Tomas Rivera Policy Institute, Newport Beach, CA, Estados Unidos.
- Levitt, Peggy y Nina Glick Schiller (2006). «Perspectivas internacionales sobre migración». En: Portes, Alejandro y Josh De Wind (eds.), *Repensando las migraciones: nuevas perspectivas teóricas y empíricas*. México, DF: Instituto Nacional de Migraciones, Universidad Autónoma de Zacatecas / Porrúa, pp. 191-219.
- Lorentzen, Lois y Rosalina Mira (2005). «El milagro está en casa: Gender and Private/Public Empowerment in a Migrant Pentecostal Church». *Latin American Perspectives* 32, No. 1: pp. 57-71.
- Maduro, Otto (2007). «Notas sobre pentecostalismo y poder entre inmigrantes latinoamericanos en la ciudad de Newark (New Jersey, E.U.A.) ». *Horizontes Antropológicos* 27: pp. 13-35.
- Mansilla, Miguel (2007). «El neopentecostalismo chileno». *Revista Ciencias Sociales* 18: pp. 87-102.
- Martínez-Ariño, Julia, María Griera, Gloria García-Romeral y María Forteza (2011). «Inmigración, diversidad religiosa y centros de culto en la ciudad de Barcelona». *Migraciones* 30: pp. 101-133.



- Matus, Javiera (2014). «Inmigrantes en Chile: más de dos tercios trabajan y el 42% cotiza en Fonasa». *La Tercera* (Santiago de Chile), 21 de septiembre.
- Menjívar, Cecilia (2003). «Religion and Immigration in Comparative Perspective: Catholic and Evangelical Salvadoreans in San Francisco, Washington, D.C., and Phoenix». *Sociology of religion* 64: pp. 21-45.
- Ramírez, Daniel (1999). «Borderlands Praxis: The Immigrant Experience in Latino Pentecostal Churches». *Journal of the American Academy of Religion* 67, No. 3 (Septiembre): pp. 573-596.
- Sepúlveda, Juan (1999). *De peregrinos a ciudadanos. Breve historia del cristianismo evangélico en Chile*. Santiago: K. Adenauer-CTE.
- Soper, J. Christopher y Joel S. Fetzer (2007). «Religious institutions, church–state history and Muslim mobilisation in Britain, France and Germany». *Journal of Ethnic and Migration Studies* 33, No 6: 933-944.
- Stepick, A. (2006). «God is apparently not dead: The Obvious, the Emergent, and the Still Unknown in Immigration and Religion». En: Karen I. Leonard, Alex Stepick, Manuel A. Vásquez, Jennifer Holdaway (eds.), *Immigrant Faiths: Transforming Religious Life in America*. Oxford: Altamira Press, pp. 11-38.
- Vásquez, Manuel A. (1999). «Pentecostalism, Collective Identity, and Transnationalism among Salvadorans and Peruvians in the U.S.». *Journal of the American Academy of Religion* 67, No. 3: pp. 617-636.

