



**Facultad de Ciencias Sociales
Departamento de Antropología**

**Ciudadanos del Reino: prácticas religiosas, identidades y
experiencias migrantes en la iglesia Sol de Justicia**

Tesis para optar al grado de Antropóloga Social

Por

Ana Carolina Rubio de Souza

Profesor guía: Enrique Antileo

Santiago, Chile

2025

“Mas nuestra ciudadanía está en los cielos, de donde también esperamos al Salvador, al Señor Jesucristo.”

Filipenses 3:20

AGRADECIMIENTOS

Termino esta etapa de formación con nada más que gratitud hacia las personas que fueron parte de este proceso de una u otra manera, es un privilegio para mí poder agradecerlas.

A mi mamá por ser la primera que creyó en mis capacidades y apuntó hacia mi destino con amor demostrado en sacrificios diarios. A mi papá, que llegó después, pero es el hombre que me reafirma con las palabras más lindas y que me hace reír constantemente. Ustedes son mis favoritos.

A Brenda, Vicky y Joaquín por estar presentes en mis memorias más felices de la carrera, ustedes son preciosos. A Pockets por enseñarme que la universidad es más que un título profesional, es manifestar el Reino con osadía. A mi iglesia, Zion Santiago, por las oraciones sinceras, el discipulado bíblico y por atesorar la presencia del Espíritu Santo en primer lugar.

A los pastores, líderes y miembros de la iglesia Sol de Justicia por recibirme con puertas abiertas y disposición, por los testimonios compartidos y el tiempo que pude pasar en esa casa. Oro para que el Señor les siga sorprendiendo con más de Su mover.

A Catalina Mansilla por inspirarme con su vocación y excelencia como antropóloga, reforzando en mí las ganas de seguir creciendo como profesional después de esto. Y a Enrique Antileo, quien ejerció su rol como profesor guía de esta tesis con un corazón generoso en todos sus comentarios y consejos, con interés genuino y rigurosidad académica. Docencias como la de ustedes ressignifican el ser estudiante para mí.

Finalmente -y por siempre-, le doy gracias a Dios Padre por no permitir que olvidara mi identidad de hija durante los días y noches más difíciles de la vida universitaria. A Dios Espíritu Santo por consolar y guiar mi mente a la verdad, dándome valor en la debilidad. Y a Jesús, Dios Hijo, por responder mi oración susurrada preguntando si tenía sentido cursar Antropología. Encontré el motivo en Ti.

Tabla de contenidos

Resumen.....	1
Introducción.....	2
1. Antecedentes.....	4
1.1. Migración en América Latina.....	4
1.2. Migración en Chile.....	6
1.3. Iglesia y migración en el contexto chileno.....	9
1.4. Iglesia evangélica en Chile.....	10
2. Planteamiento del problema y pregunta de investigación.....	13
2.1. Objetivos.....	14
2.2. Hipótesis.....	15
3. Estado del Arte.....	16
3.1. Perspectivas contemporáneas frente a la Antropología de la Religión.....	16
3.2. Perspectivas etnográficas sobre migración e identidad en Santiago de Chile.....	19
3.3. Perspectivas religiosas en contextos de migraciones.....	22
4. Marco teórico.....	25
4.1. Cruces de fe y experiencias migrantes.....	25
4.1.1. Prácticas religiosas como ética, símbolo e historia	25
4.1.2. Religión como red transnacional.....	28
4.2. Identidades en tránsito.....	31
4.2.1. Identidades como construcción diaspórica.....	31
5. Operacionalización.....	34
6. Metodología.....	37
6.1. Enfoque de investigación.....	37
6.2. Técnicas e instrumentos de recolección de datos.....	38
6.3. Criterio de selección de participantes.....	39
6.4. Diseño muestral.....	40
6.5. Plan de análisis.....	41
7. Resultados.....	43
7.1. Fe en acción: prácticas religiosas en la iglesia Sol de Justicia.....	43
7.1.1. Oración.....	44
7.1.2. Alabanza.....	46
7.1.3. Glosolalia.....	47
7.1.4. Predicación.....	49
7.1.5. Ministración.....	51
7.1.6. Santa Cena.....	53
7.2. Experiencias migrantes: fe e identidad.....	55

7.2.1.	"Dios me dijo que viniera": lo divino como motor de movilidad.....	55
7.2.2.	Familia espiritual y nuevas formas de hogar.....	57
7.2.3.	Ciudadanos del Reino: desplazamientos y arraigos.....	59
7.2.4.	Entre lo local y lo global: circulación religiosa transnacional.....	62
7.3.	Prácticas que forman: religión como identidad en contextos migrantes.....	65
7.3.1.	Ritos que construyen el yo.....	65
7.3.2.	Reescribir identidad, testimonio y pertenencia.....	68
7.3.3.	Una comunidad en movimiento.....	70
7.4.	Corolario: prácticas religiosas, identidades y experiencias migrantes.....	73
Conclusiones.....		74
Anexos.....		76
Referencias bibliográficas.....		79

Resumen: Esta investigación propone indagar respecto a la relación entre prácticas religiosas, identidades y experiencias migrantes en contexto de la iglesia Sol de Justicia ubicada en la comuna de Macul, Región Metropolitana. Considerando que el vínculo religión/migración todavía no ha sido tan ampliamente discutido desde la antropología chilena en estudios sobre comunidades evangélicas, esta tesis busca aportar a las oportunidades contextuales existentes. A través de observación participante, cuyos resultados se categorizan y analizan, los miembros migrantes de la iglesia fueron la muestra considerada. Desde sus agencias y relatos, se buscó profundizar en el rol de la religión como herramienta significación de las identidades de los migrantes y de sus experiencias de arraigo y desarraigo vividos en Chile.

Palabras clave: prácticas religiosas, identidades, experiencias migrantes, iglesia evangélica

Introducción

La presente investigación busca comprender la relación entre prácticas religiosas, identidades y experiencias migrantes de miembros de la iglesia Sol de Justicia ubicada en la comuna de Macul, Santiago de Chile. A través de una aproximación etnográfica, se describe y analiza cómo la fe vivida y compartida de la iglesia no solo acompaña a sus miembros en los desafíos de desplazamiento, sino que se convierte en una plataforma desde la cual reorganizan sus biografías, sentidos de pertenencia y forma de habitar en el mundo. El fenómeno migratorio contemporáneo en América Latina, así como su despliegue particular en Chile, constituye el escenario de fondo de esta investigación.

El capítulo 1 presenta el contexto general del estudio, comenzando por un panorama regional y nacional de los flujos migratorios, para luego abordar el rol histórico y actual de la Iglesia en los procesos de acompañamiento e inserción de personas migrantes. En este marco, se expone brevemente la configuración de expresiones evangélicas en el campo religioso chileno, cuya presencia se ha destacado en las últimas décadas.

En el capítulo 2 se expone el planteamiento del problema, la pregunta de investigación y los objetivos que guían este trabajo. Estos son acompañados de una hipótesis preliminar en que propongo que las prácticas religiosas, al ser vividas colectivamente, permiten a los migrantes reinterpretar su experiencia de movilidad y reconstruir sentidos de identidad y pertenencia desde la fe.

A su vez, el capítulo 3 corresponde al Estado del Arte, donde se discuten diversos aportes teóricos y empíricos sobre religión, migración e identidad en América Latina y Chile. Se abordan también estudios más recientes que evidencian la persistencia de oportunidades para trabajar etnográficamente en contextos que den cuenta de estas articulaciones desde la experiencia vivida de personas y grupos.

En el capítulo 4 desarrollo el marco teórico de la investigación estructurado en tres ejes: las prácticas religiosas como forma de acción simbólica, ética e histórica; la religión como red transnacional en contextos migratorios; y la identidad entendida como una construcción diaspórica, relacional y situada. Para esto, se discute críticamente el aporte de autores como Geertz, Asad, Robbins, Levitt, Schiller, Appadurai, Brah y Eriksen, cuyas propuestas se articulan como lentes para analizar el material empírico recabado.

A continuación, el capítulo 5 presenta la operacionalización desde los conceptos clave a las variables observables, seguido del capítulo 6 que detalla el enfoque metodológico, las técnicas de recolección de datos, los criterios de selección de participantes, el diseño muestral y el plan de análisis de la

información. Se explicita, así, la relevancia de la observación participante como estrategia indispensable para acceder a los sentidos y tensiones presentes en mi trabajo de campo.

En el capítulo 7 de resultados doy a conocer lo que se observó y sus vinculaciones a los conceptos desarrollados en el marco teórico, buscando responder a los objetivos de la investigación. El apartado 7.1 identifica las principales prácticas religiosas de Sol de Justicia, evidenciando su densidad simbólica y su papel en la vida de la iglesia. El capítulo 7.2 se enfoca en las experiencias migrantes relatadas por los participantes, explorando las formas en que narran sus trayectorias, negocian pertenencias y elaboran sentidos sobre su movilidad. Finalmente, el capítulo 7.3 articula estos hallazgos en un análisis donde busco evidenciar cómo la participación en las prácticas religiosas incide en la construcción identitaria y resignificación de la experiencia migrante.

La tesis culmina con un corolario que sintetiza el recorrido analítico y retoma la hipótesis planteada a la luz de los hallazgos, seguido del último apartado que da cuenta de las conclusiones, reflexionando sobre los logros, límites y proyecciones del estudio. En conjunto, mi esperanza es que este trabajo ofrezca una mirada situada y etnográfica sobre los modos en que la fe cristiana evangélica opera en las vidas de quienes migran.

1. Antecedentes

Para comenzar a pensar en una investigación antropológica que relacione los extensos temas de religión y migración, es necesario comprender el contexto en el cual y desde el cual se enmarca la tesis que propongo. Por lo tanto, es importante establecer algunos antecedentes que permitan conocer los datos situados en Latinoamérica y en Chile con el objetivo de especificar los límites de mi investigación, considerando que ambos son fenómenos que se desarrollan en realidades históricas y sociales particulares.

1.1. Migración en América Latina

La migración es un asunto presente en la opinión pública, ya sea debido a la masificación de la información a través de redes sociales y medios de comunicación, o más bien como objeto de debate político, principalmente al momento de diseñar medidas estatales y estrategias para la recepción –o, en casos, a la limitación y rechazo sistemático– de migrantes que ingresan a territorio nacional (Pellegrino, 2003). Históricamente, entre los países de América Latina los flujos migratorios ponían en evidencia las demandas por mano de obra, a lo cual prontamente se respondía a través de movimientos fronterizos hacia zonas rurales por parte de aquellos que terminaban por sustituir la población nativa que, a su vez, ya había emigrado hacia otros países (Pellegrino, 2003).

Los procesos de movilidad han estado presentes desde los inicios de la humanidad, acelerándose durante los períodos de colonización territorial y, posteriormente, por las políticas de fomento a la inmigración europea impulsadas por países latinoamericanos, vinculadas a discursos de desarrollo y modernización. No obstante, a partir de la segunda mitad del siglo XX, estos flujos se intensificaron y transformaron en América Latina como resultado de cambios sociales, históricos, políticos y económicos (Pellegrino, 2003). Según Pellegrino (2003), los migrantes intrarregionales –aquellos que circulan dentro del continente– presentaban, en general, un menor nivel de escolaridad en comparación con quienes migraban hacia Estados Unidos o países europeos (pp. 21-23). Ya en los inicios del siglo XXI, la discusión sobre la necesidad de que los países receptores mejoraran su capacidad de inserción fue en aumento, lo que facilitó procesos migratorios en constante crecimiento (Pellegrino, 2003).

A pesar de las conversaciones iniciadas en los años 2000, un análisis más reciente de la inserción de migrantes dio cuenta de que, por ejemplo, todavía “Chile presenta un escenario de brechas entre la población local y los migrantes intrarregionales en materia educacional, de salud, y hacinamiento” (Carrasco y Suárez, 2018, p. 42). Lo anterior evidenció que algunos de los desafíos actuales

de planificación gubernamental en el continente son la facilitación del ingreso de niños y jóvenes al sistema educacional, además de la regularización de la situación migratoria de trabajadores, generando mejores oportunidades para desempeñar trabajos formalizados y, en consecuencia, acceder a servicios que les otorguen un buen vivir (Carrasco y Suárez, 2018). A pesar de que estas problemáticas se han planteado en debate público, aquellos que no son nativos de un país todavía sufren por las brechas en el acceso a salud, escolaridad, entre otros derechos básicos en comparación a la población local.

En una etapa más reciente, durante los años en que se vivió la crisis sanitaria mundial provocada por el coronavirus, las naciones restringieron la movilidad fronteriza con el fin de evitar la propagación de la enfermedad. No obstante, la pandemia trajo consigo importantes desafíos para garantizar cuidados esenciales a las poblaciones migrantes. En este contexto, algunos países aceleraron sus esfuerzos para regularizar la situación administrativa de aquellos que ingresaban a su territorio (Portal de Datos Mundiales sobre la Migración [GMDAC], 2021).

Para el año de 2020, los países que poseían mayor cantidad de personas emigrantes -que se proyectaron hacia afuera de su país de origen- eran Venezuela, Colombia, Brasil y Perú (GMDAC, 2021). En el caso de Venezuela, esto se debió a los conflictos sociopolíticos y la precaria situación económica que se evidenció con intensidad en la última década, lo cual ha llevado a ese país a ser el principal emisor de ciudadanos y a ser parte frecuente de las cifras de migración intrarregional que van en aumento (GMDAC, 2021). Además de la preferencia por migrar hacia países en los que se respeten las libertades civiles y los derechos de cada individuo, los factores económicos también han sido relevantes para los migrantes al momento de tomar una decisión, debido a que evalúan las oportunidades laborales que podrían tener y comparan los costos y beneficios de trasladarse hacia los países receptores (Solimano, 2003).

Otro aspecto importante que caracteriza los flujos migratorios en América Latina en la actualidad es la racialización, es decir, las construcciones raciales presentes en las sociedades receptoras, las cuales pueden generar dinámicas de exclusión y marginación en el acceso al mercado laboral para ciertos individuos según su color de piel (Mora, 2009). En estos contextos, a las personas migrantes se les asocian categorías negativas -como la irresponsabilidad o la falta de inteligencia- y se les atribuyen prejuicios vinculados a su nacionalidad y apariencia física, tales como supuestas conexiones con el crimen organizado o el robo de empleos (Tijoux, 2019).

Además de lo anterior, y a pesar de que la migración se ha considerado un proceso predominantemente masculino, este se ha feminizado en el siglo XXI en

países del Cono Sur como Chile y Argentina, lo cual también plantea al género como un aspecto notable en las movilidades humanas. Esta transformación se entiende a partir de que:

Por una parte, está ligada a la tendencia hacia la participación laboral de mujeres de clase media, que, junto con la continua responsabilidad femenina por el cuidado infantil y falta de políticas públicas de apoyo, han abierto un importante nicho para el trabajo doméstico en la región. (Mora, 2009, p. 133)

A partir de esto, se evidencia que es central el hecho de que “los mercados internacionales de trabajo son un componente esencial del proceso de globalización” (Solimano, 2003, p. 56). Asimismo, se enfatiza la importancia de la inserción laboral de migrantes que, si bien ha aumentado en varios países, se ve directamente afectada por la ineficiencia o falta de implementación de políticas que formalicen la situación de permanencia de extranjeros (Carrasco y Suárez, 2018). Sin embargo, el ámbito económico no es el único que genera interés, sino que existen más necesidades que son relevantes -y que actualmente se han reivindicado de manera pública- como lo mencionado respecto al acceso a la educación, a la salud y también el derecho a un trato sin discriminaciones.

Finalmente, es importante mencionar que los países de destino más buscados han sido los del Cono Sur: Chile, Argentina y Brasil, no obstante, también se ha observado un flujo migratorio específico de venezolanos hacia Colombia debido a los intentos de este último por llegar a acuerdos de paz (GMDAC, 2021). Si bien se enfatiza la cantidad de migración sur-sur -o intrarregional-, con el propósito de especificar mi investigación, cabe mencionar que América Latina ha sido destino de migrantes que provienen de otros continentes debido a las restricciones cada vez más severas de países europeos y Estados Unidos (GMDAC, 2021). En comparación con latinoamericanos, hay aquellos que deben enfrentarse a barreras lingüísticas además de culturales -haitianos y chinos por ejemplo-, lo cual ha obstaculizado el proceso de regularización de sus condiciones migratorias en los países de acogida, significando una marginalización de dichos grupos y el fortalecimiento de la discriminación y racismo (Olea, 2007).

1.2. Migración en Chile

Detallando la línea de tiempo trazada al inicio del apartado anterior, los procesos migratorios más tempranos en Chile -en este caso, los del período postcolonial- fueron impulsados por la intención de algunos gobiernos de fortalecer el Estado-nación mediante la incorporación de la modernidad europea a través de

la migración ultramarina (Cano y Soffia, 2009). En el siglo XIX, se desarrolló una ocupación planificada del territorio, especialmente en el sur del país, donde el Estado esperaba que los inmigrantes -en su mayoría alemanes- contribuyeran al desarrollo de Chile con su supuesto espíritu de orden y trabajo (Cano y Soffia, 2009).

Junto a la inmigración alemana se destacaron grupos de españoles que se habían refugiado debido a la Guerra Civil, también inmigrantes polacos, franceses, ingleses, entre otros (Cano y Soffia, 2009). A pesar de la masiva inmigración europea a Chile durante el siglo XIX -la que también estuvo relacionada con los procesos de colonización de tierras indígenas-, durante el siglo XX las movilidades entre países Latinoamericanos se intensificaron como consecuencia de las dictaduras que se esparcían por el continente durante este periodo, lo que resultó en el exilio de chilenos en el extranjero (Cano y Soffia, 2009).

En cuanto a los flujos migratorios del siglo XXI, la migración motivada por la búsqueda de resguardo y mejores oportunidades guarda similitudes con las demandas del pasado. No obstante, algunos estudiosos han planteado que las tensiones actuales en torno a este fenómeno se relacionan con el hecho de que el proceso migratorio en Chile se encuentra “sujeto al mercado y sin el Estado como garante en los procesos de inserción” (Rojas y Vicuña, 2019, p. 20). Según estimaciones del Instituto Nacional de Estadísticas (INE), para el año 2023 la cantidad de migrantes residentes en territorio chileno ascendía a 1.918.583 personas, de las cuales el 56,8% se encontraba en la Región Metropolitana (Instituto Nacional de Estadísticas [INE], 2024, pp. 15–24).

Si bien se han mencionado las razones subyacentes al proceso migratorio, se refuerza que Chile ha recibido migrantes que salen de sus países en búsqueda de mayor estabilidad política y mejores oportunidades laborales, considerando las facilidades que ofrecería el país para que una persona pueda cambiar su condición administrativa dentro del territorio nacional (Observatorio Iberoamericano sobre Movilidad Humana, Migraciones y Desarrollo, [OBIMID], 2016). La preferencia por Chile es explicada por Guillermo Bravo y Carmen Norambuena (2018), investigadores e historiadores, de la siguiente manera:

En los inicios del siglo XXI, Chile se ha transformado en una sociedad de acogida atractiva para los migrantes de la región latinoamericana debido a su estabilidad democrática, a las leyes sociales y de derechos humanos que se han dictado, y a las posibilidades de crecimiento económico. (p.122)

Actualmente las principales nacionalidades que entran al país son grupos de venezolanos, peruanos, colombianos y haitianos, los cuales se encajan en lo mencionado anteriormente respecto a arribar con esperanzas de mejores

condiciones socioeconómicas (INE, 2024). Teniendo en cuenta la masificación de movilidades, pero también su diversificación, la inserción efectiva de migrantes en Chile es uno de los grandes desafíos actuales a nivel nacional (OBIMID, 2016). No obstante, lo que se ha visto en el territorio es que:

Hoy en Chile existe población migrante altamente excluida y esto se acrecienta cuando su situación migratoria es irregular, sin embargo, incluso cuando cuentan con visados y permanencias regulares siguen siendo altamente vulnerables a abusos y a hostilidades por parte de una sociedad que no los reconoce plenamente como sujetos de derechos. Hoy se convive con ellos, pues se les reconoce como útiles para el modelo económico, pero sin duda aquella relación es frágil y mañana no está claro cuáles serán sus términos. (OBIMID, 2016, p. 40)

En este escenario, los debates públicos respecto al diseño de leyes de migración buscan fomentar que estas dialoguen con necesidades actuales y reales. Dichas leyes debiesen, de acuerdo con algunos, corresponder a una “legislación migratoria moderna en sus principios, flexible en sus categorías migratorias, funcional en cuanto a lo social y diversa para facilitar espacios de multiculturalidad” (Bravo y Norambuena, 2018, p. 122). Sin embargo, en el caso de migrantes venezolanos, la visa de Responsabilidad Democrática que se llevó a cabo en Chile el año 2018 poseía normas consideradas como restrictivas, como el requisito de tramitarse en territorio venezolano, mientras que en 2019 la aplicación de la visa de turismo para el ingreso de migrantes se desarrolló desde la perspectiva de “ordenar la casa” establecida por el gobierno de turno, reforzando la idea de desorden causado por la migración irregular (Trujillo, 2020).

Tomando en consideración las expectativas apuntadas por los grupos migrantes y las percepciones nacionales que se construyen a través, principalmente, de los medios de comunicación, existen preconcepciones implícitas que se propagan y moldean opiniones materializadas en el quehacer diario de la población (Rojas y Vicuña, 2019). En términos generales, es pertinente lo siguiente sobre los obstáculos enfrentados por sujetos migrantes:

Por un lado, en la mera coexistencia el conflicto social está siempre latente y, por otro, mientras en una inserción restringida a la esfera económica en mercados del trabajo altamente desregulados, con un Estado subsidiario y una democracia escasamente participativa como la chilena, la constitución de los migrantes como sujetos de derechos se dificulta y se expone su bienestar a las tribulaciones de los ciclos económicos. (OBIMID, 2016, p. 40)

En este contexto, la experiencia migratoria en Chile se configura bajo una tensión: por un lado, la permanente latencia del conflicto social en escenarios de convivencia marcados por la desigualdad y, por otro, la limitación del acceso a derechos fundamentales. Esto lleva a cuestionar la idea de inserción como algo meramente laboral, reconociendo que los procesos migratorios no se reducen a la productividad, sino que involucran trayectorias humanas complejas que interpelan a la sociedad chilena.

1.3. Iglesia y migración en el contexto chileno

Frente a la integración restringida y tensiones en la recepción de población migrante a Chile, distintas instituciones han asumido un rol relevante en los procesos de acogida y acompañamiento. La Iglesia católica ha sido reconocida por ofrecer acompañamiento en la búsqueda de regularización de las condiciones migratorias de personas extranjeras (Vatican News, 2019). Sin embargo, esta no se limita a ayudas administrativas, sino que representa, en estudios de casos en crecimiento, redes de apoyo que influyen en las rutinas diarias de grupos migrantes, aportando con espacios de convivencia y comunión durante la etapa de adaptación al país receptor (Spyer, 2020).

En Chile, con un enfoque en la promoción y protección de derechos, el Servicio Jesuita a Migrantes (SJM) se ha destacado por su trabajo para la regularización migratoria de personas, llevando a cabo sus intervenciones sociales en diálogo con las particularidades culturales de cada individuo (Calderón y Saffirio, 2017). Vale mencionar, además, al Instituto Católico Chileno de Migración y su labor en materia de asistencia social a las comunidades migrantes, ofreciendo también una variedad de servicios orientados a fomentar su inserción, interpelando al Estado frente a medidas que vulneran los derechos básicos de esos grupos humanos (Vatican News, 2019).

Las iglesias crean comunidad, en la cual las personas pueden sentirse parte. Funcionando como la fuente de asistencia con relación a problemas financieros, la Iglesia refuerza valores morales que, por consecuencia, impactan en el estatus social de individuos y unidades familiares completas (Spyer, 2020). Además, el apoyo espiritual que se brinda para que las comunidades migrantes sean partícipes de algo, combinado con acciones prácticas, aumentan la convocatoria de otras personas –migrantes o no– en las congregaciones (Hirschmann, 2004). Frente al caso específico de miembros haitianos en una iglesia chilena bautista, los cuales deben inserirse en un nuevo país y adaptarse a un idioma distinto, Araya (2022) explica la unión entre espacio de religiosidad y espacio de acción social:

Dentro de la cultura religiosa haitiana los niños tienen un espacio físico dentro de la iglesia, donde se les enseña sobre Dios de manera más didáctica y cercana, además de esto también es sumamente importante el rol social que cumplen con la comunidad, es por esto que dentro de las iglesias también se hacen talleres que les permiten desarrollar habilidades. Aquí en Chile es relevante tener este espacio para poder enseñar español y facilitar la integración social, lamentablemente al no contar con el espacio suficiente estas áreas de su necesidad espiritual quedan desatendidas. (p. 22).

Asimismo, los estudios apuntan que las iglesias frecuentemente sirven como primer contacto con el país receptor, proveyendo, además, soportes prácticos como redes de apoyo y opciones de arriendo o búsqueda de empleos (Hirschmann, 2004). La religión puede comprenderse como una herramienta de inserción social en Chile, incluso desde mediados del siglo XIX cuando las iglesias evangélicas empezaron a expandirse en el territorio, estableciéndose como pequeñas comunidades de ayuda mutua (Gooren, 2015). Con la diseminación de ideas liberales y el fomento adyacente de los primeros flujos de migración europea en masa, ingleses anglicanos, alemanes luteranos, entre otras nacionalidades y vertientes del cristianismo llegaron al sur del país, estableciendo iglesias y misiones, estableciendo uniones de personas con un objetivo en común de predicar el Evangelio (Gooren, 2015).

1.4. Iglesia evangélica en Chile

De acuerdo con lo desarrollado en la sección anterior, migrantes provenientes de Europa se establecieron en Chile durante el siglo XIX, abriendo paso para la popularización de corrientes protestantes históricas -anglicanas, metodistas, luteranas, entre otras-, definidas como “iglesias surgidas como desdoblamiento más inmediato de la Reforma Protestante a partir del siglo XVI” (Spyer, 2020, p. 56). Paralelamente, en medio de características marginales y locales, el movimiento pentecostal ampliamente reconocido en Chile, comenzó a tomar fuerza entre 1909 y 1910, en el seno de un protestantismo caracterizado por un enfoque más racional e, incluso, intelectualizado, en el marco de los cambios políticos y sociales que atravesaba el país en ese momento (Orellana, 2006).

Cabe explicar que el pentecostalismo nace en Estados Unidos en el siglo XIX, originado en una iglesia negra de Los Ángeles, caracterizado por la creencia en los carismas del Espíritu Santo, en especial el don de hablar en lenguas -o glosolalia- mencionado en la Biblia protestante (Rodríguez, 2005). Su herencia histórica ha sido percibida por estudios globales de las ciencias sociales como un

movimiento que nace en la periferia, desde una participación protagónica de afrodescendientes en situación de pobreza y marginalidad (Spyer, 2020). Asimismo, la Iglesia Metodista Pentecostal, a partir de un avivamiento espiritual - despertar religioso caracterizado por la oración ferviente, manifestaciones extraordinarias, predicaciones en la vía pública y confesión de pecados, además de conversiones (Orellana, 2016)- se consolidó en Valparaíso durante 1909 e impulsó el crecimiento de iglesias evangélicas a lo largo del país. Debido a esto, la Iglesia Metodista Pentecostal se destacó, contribuyendo significativamente al aumento de conversiones y, así, de la población evangélica chilena en general (Gooren, 2015).

Para el censo del año 2002, los evangélicos correspondían en su mayoría a mujeres de baja o mediana clase, además de registrar una presencia significativa de jóvenes: el 36,4 % tenía menos de 29 años (Fediakova y Parker, 2008). A comienzos del siglo XXI, los datos disponibles indicaban que los evangélicos no tenían amplia participación en las decisiones políticas del país, optando por priorizar su identidad religiosa por sobre la presencia activa en los procesos político-sociales (Fediakova y Parker, 2008). En contrapunto, se ha subrayado la presencia política y social de este grupo en distintos ámbitos a lo largo del tiempo, lo que habría contribuido a consolidarlo como un pilar dentro de la sociedad chilena (Memoria Chilena, s.f.).

Independientemente de lo señalado anteriormente, es evidente que la población evangélica experimentó un crecimiento exponencial durante el siglo XX con mayor rapidez en Chile que en otros países latinoamericanos, proyectándose hacia el futuro con características singulares, tal como lo plantea Corvalán (2009):

En las otras religiones no hay diferencias importantes de acuerdo a la edad. Pero se destaca la población evangélica como relativamente más joven que el resto. La responsabilidad de educar a esta masa de población evangélica joven es enorme y, por tanto, el siglo XXI va a ser testigo de la transformación social que será capaz de realizar esta población más joven que representan los evangélicos. (p. 88).

A diferencia de los inicios del siglo XXI, hoy los evangélicos se posicionan con mayor frecuencia como agentes políticos en la vida cotidiana, articulando respuestas a los desafíos contemporáneos de Chile mediante un movimiento regional que promueve la defensa de sus valores y creencias bajo la forma de un evangelicalismo antiliberal (Fediakova, 2020). En particular, los evangélicos pentecostales han reclamado históricamente un espacio en la vida nacional e internacional, siendo descritos como “un movimiento social que ha tenido más adherentes que cualquier movimiento político” (Fediakova y Parker, 2008).

Actualmente, período sobre el cual ya reflexionaba Corvalán (2009), la población evangélica constituye la segunda mayor confesión religiosa del país. No obstante, su crecimiento se ha estancado en los últimos años, alcanzando un 17% de la población en 2024, mientras que el número de católicos ha disminuido considerablemente (Centro de Estudios Públicos [CEP], 2024). A pesar del notable avance que tuvieron las iglesias evangélicas en el pasado, así como de su particular presencia en el ámbito político, el escenario actual evidencia que sus tasas de crecimiento son cada vez más escasas (Gooren, 2015).

2. Planteamiento del problema y pregunta de investigación

El interés de esta investigación radica en el hecho de que comunidades religiosas funcionan como apoyo emocional, espiritual, social e incluso económico, lo cual resulta significativo en la vida de los migrantes en su proceso de inserción (Aguirre, 2017). No menos importante, personalmente participo de la fe cristiana en otra iglesia de características similares a las de Sol de Justicia (pentecostal/carismática). Esa cercanía ontológica facilitó el acceso al campo, también la cercanía geográfica entre el edificio arrendado por la congregación y mi casa, permitiendo visitas más seguidas durante el período de investigación. A su vez, la pertinencia de este tema también se observa en trabajos desarrollados en las últimas décadas que exploran el rol de las prácticas religiosas en la socialización de los recién llegados, fortaleciendo los vínculos entre el migrante, su país de origen y su país receptor (Rivera, 2006).

Dentro de la realidad de las prácticas religiosas se encuentra el impacto que estas poseen sobre la “construcción de identidad, el producir significado y formación de valor” (Levitt, 2003, p. 851). Por lo tanto, constituyen un factor de significación -y resignificación- de las identidades de los migrantes y de sus experiencias personales de movilidad. Si bien las dimensiones económicas, étnicas y políticas son fundamentales para reflexionar en torno al fenómeno migratorio, la religión constituye un espacio distinto de prácticas humanas y creencias, y que, por tanto, merece ser considerado por sí mismo (Asad, 2002).

Además, tomando en cuenta los nuevos flujos migratorios hacia Chile, existen numerosos migrantes en el territorio que se identifican con la fe cristiana, muchos de ellos haitianos y venezolanos. Esto ha modificado, en parte, la configuración del panorama eclesial, de acuerdo con las nuevas personas que se adhieren a las distintas congregaciones distribuidas por el país – particularmente las iglesias evangélicas, que ya habían demostrado un crecimiento significativo en el pasado (Fediakova y Parker, 2008).

En este escenario, se vuelve crucial comprender cómo las prácticas religiosas, lejos de ser un simple refugio simbólico, operan como espacios concretos de agenciamiento, construcción de comunidad y resignificación identitaria para los migrantes. La religión no solo media experiencias, también configura modos de pertenencia, vínculos afectivos y sentidos de continuidad ante el desarraigo. Así, esta investigación busca problematizar el lugar que ocupan las expresiones evangélicas pentecostales y carismáticas en la vida cotidiana de esas personas, atendiendo no solo a su función espiritual o institucional, sino a su capacidad de producir sentidos en contextos de movilidad, vulnerabilidad y recomposición social.

A partir de las aristas mencionadas, planteo una pregunta específica que guía la investigación: ¿Cómo las prácticas religiosas se relacionan con las identidades y experiencias migrantes de miembros de la iglesia Sol de Justicia, ubicada en Macul?

A través de este trabajo busqué responder a dicha pregunta, evidenciando un vínculo que, como se mencionó anteriormente, todavía se encuentra en los inicios de su exploración desde estudios antropológicos situados en Santiago. A esto se suma la necesidad de investigaciones que, en el contexto chileno, contribuyan a la discusión entre religión y migración en comunidades evangélicas específicamente. Esta brecha es relevante si se considera que el cristianismo sigue siendo la religión del mundo con más adherentes hasta el año 2050, siendo un fenómeno relevante no solamente local -plasmado en los datos dentro de Chile expuestos-, sino que a nivel mundial (Pew Research Center, 2015).

El planteamiento de esta pregunta -y los objetivos que se presentan en seguida- se apoya en la pertinencia de comprender cómo las prácticas comunitarias en contextos religiosos operan como formas de apoyo para la inserción de migrantes en su país receptor, y de qué manera influyen en sus percepciones respecto a sí mismos, sus trayectorias y su lugar en la sociedad. Además, elegí situar la investigación en un contexto eclesial evangélico debido a la influencia de este grupo religioso en ámbitos políticos y sociales durante los últimos años en Chile, en contraste con la disminución de católicos (CEP, 2024). Finalmente, esta tesis busca contribuir al diálogo entre las ciencias sociales y el cristianismo, particularmente desde la antropología, considerando las tensiones históricas entre la disciplina y las prácticas y creencias cristianas (Arnold, 2006).

2.1. Objetivos

Objetivo general: Comprender la relación entre prácticas de religiosidad, identidades y experiencias migrantes de miembros de la iglesia Sol de Justicia ubicada en Macul.

Objetivos específicos:

- Identificar las prácticas religiosas presentes en la iglesia Sol de Justicia.
- Describir las experiencias migrantes de los miembros de la iglesia a partir de sus discursos identitarios.
- Analizar la incidencia de las prácticas religiosas en la comprensión de las identidades y experiencias migrantes de los miembros de la iglesia.

2.2. Hipótesis

Mi hipótesis es que las prácticas religiosas llevadas a cabo por la comunidad de la iglesia Sol de Justicia contribuyen significativamente a la construcción de sentido, la valorización personal e integración espiritual y social de sus miembros migrantes. A través del compartir de creencias que se actualizan y retroalimentan dichas prácticas, propongo que los miembros migrantes de la iglesia incorporan elementos de la fe cristiana pentecostal y carismática que les permiten comprender y resignificar su experiencia como extranjeros en el país receptor.

El estar en comunidad con otros creyentes también fortalece tanto el sentido de identidad colectiva como el posicionamiento individual, habilitando formas de pertenencia que trascienden la categoría de nacionalidad. Al mismo tiempo, propongo que las expresiones del cristianismo evangélico demuestran tener algunas variaciones según la experiencia particular de cada persona, influenciadas por sus afectos, contextos históricos y sociales, además de comprensiones religiosas en constante avance que emergen en el espacio transnacional que constituye esta iglesia.

Sostengo, además, que la comunidad configurada en esta congregación, a través de sus prácticas compartidas, facilita instancias de contacto entre personas de distintas nacionalidades, generando oportunidades para conocer y ser conocido en un entorno de relación con lo divino. En este sentido, este intercambio no borra las diferencias, sino que las reinscribe en una identidad religiosa que es transversal a los desafíos diarios. Finalmente, en esta interacción entre lo propio y lo ajeno, surgen nuevas formas de diálogo, donde se entretejen elementos del país emisor y del país receptor, dando lugar a procesos dinámicos de reinterpretación identitaria y religiosa.

3. Estado del Arte

Este apartado tiene como objetivo presentar los aportes que la antropología y las ciencias sociales han realizado al estudio de la religión, migración e identidad. A partir de hallazgos de distintos autores, expondré algunas de sus principales contribuciones al conocimiento de estas temáticas, y, al mismo tiempo, señalar algunas oportunidades de investigación que persisten. Es precisamente a estas oportunidades que esta tesis busca responder, con la intención de contribuir con una mirada contextualizada que enriquezca las discusiones académicas ya en curso.

3.1. Perspectivas contemporáneas frente a la Antropología de la Religión

A partir de los años noventa se produjo un renovado interés por estudiar la religión en sus dimensiones históricas, políticas y sociales, diversificando la costumbre antropológica de enfocarse en pueblos lejanos y hasta considerados *primitivos* por la academia en parte del siglo XX. En este contexto, Talal Asad (1993) propuso el estudio de las religiones desde un enfoque postestructuralista que rompía con las perspectivas funcionalistas o simbólicas predominantes hasta ese momento (p. 114). Según el autor, las concepciones modernas sobre la religión han sido moldeadas por una historia particular -la occidental- que naturalizó la separación entre religión y poder, ignorando su profunda implicación en la constitución de los sujetos y de los regímenes de verdad (Asad, 1993). Esto trajo al debate, a partir de estudios documentales respecto al cristianismo medieval y el islam, la necesidad de identificar los discursos social e históricamente contruidos sobre la religión en cada época y en contextos específicos (Asad, 1993).

A partir de lo anterior, Asad (1993) criticó trabajos como el de Clifford Geertz y su definición de religión como un sistema simbólico que permitiría enfrentar a los desafíos de la vida de manera positiva, la cual la reduciría a una experiencia individual, desligada de sus prácticas materiales, institucionales y discursivas y, además, como una mera forma de solucionar problemas personales (p. 124). Esto sería una prueba de que, en el contexto de la sociedad occidental moderna e industrializada, la religión ha sido limitada al derecho de creencia personal y, por lo tanto, ha sido marginalizada a un lugar de desarrollo y disciplina individual en comparación a otras áreas de la sociedad (Asad, 1993).

Asad (1993), plantea que las religiones deben entenderse como formaciones históricas que no se pueden estudiar desde conceptos universales, ya que las creencias, práctica y sujetos religiosos son siempre producidos en

contextos específicos (pp. 124-125). Para ejemplificar esto, el autor menciona lo distintas que son las prácticas, el cambio y diversificación en las doctrinas cristianas modernas en comparación a lo que eran hace siglos atrás, enfatizando en la religión como actividad en el mundo más allá de un estado de mente propuesto en lenguaje fenomenológico por Geertz (Asad, 1993). Asimismo, el autor desafió a que estudiantes de religiones particulares pudiesen pensar desde la discursividad y práctica que ha constituido el campo de estudios religiosos a lo largo de la historia no universal, en y desde las cuáles se les otorga veracidad e identidad (Asad, 1993).

Este giro en la antropología de la religión influyó también en América Latina, donde se ha comenzado a revisar críticamente las formas tradicionales de investigar la religiosidad. Otávio Velho (1998), antropólogo brasileño estudioso de la religión, política y globalización, por ejemplo, destacó en su artículo “A antropologia da religião em tempos de globalização” el impacto de la globalización en la forma en que los sujetos se vinculan con lo religioso (pp. 1-2). En este sentido, realizó un análisis crítico de algunos posicionamientos racionalistas que han permeado los estudios antropológicos de la religión, cuestionando la distancia -a veces prejuiciosa- desde la cual los antropólogos se han acercado a las creencias ajenas, especialmente cuando estas difieren de sus propios marcos de referencia racionalistas o laicos (Velho, 1998).

Desde esta crítica a las inercias narrativas, el libro *Teorías y prácticas emergentes en Antropología de la religión* plantea una renovación teórica y metodológica del campo. El texto reúne investigaciones situadas en diversos contextos latinoamericanos -y algunos europeos- que abordan fenómenos religiosos desde perspectivas más complejas y menos estereotipadas. Cornejo et al. (2008), autores de diferentes nacionalidades que realizaron etnografías en campos diversos, plantean la necesidad disciplinaria de ser consecuentes con los nuevos debates públicos respecto a la religión, considerando que están quedando atrás los entendimientos fundamentalistas y limitados respecto a las creencias de grupos humanos alrededor del mundo (p. 9).

Una de las necesidades que identificaron en la tradición investigativa de la religiosidad era la de construir nuevas formas de relacionamiento entre antropólogos e informantes, criticando narrativas encontradas en obras y ensayos anteriores que evidencian un ejercicio poco crítico, resultando en estereotipos y prejuicios que se filtran tanto en el marco conceptual como en el metodológico (Cornejo et al., 2008). Además de preguntas actuales sobre la secularización, el rol de la religión en la reconstrucción de sociedades, su relación con la economía y la política, las denominaciones dentro del cristianismo e, incluso, la dimensión terapéutica de las creencias, los trabajos recopilados dan cuenta de factores como

los medios de comunicación y los discursos que se presentan a creyentes y no creyentes, la globalización y multiculturalidad que crece y el tránsito entre países (Cornejo et al., 2008).

La relevancia de diversificar e indagar respecto a nuevas epistemologías, teorías y prácticas es que “ni la religión ni las Ciencias Sociales en su conjunto merecen que se sigan considerando los fenómenos religiosos como los invitados inesperados al festín de la producción contemporánea de identidades, hibridación y multipertenencia” (Cornejo et al., 2008, p. 14). Las investigaciones que componen el foro son sobre la experiencia de conversión, el pentecostalismo, grupos hare krishna, la religiosidad en grupos de Alcohólicos Anónimos, etnificación y diversidad, estudios situados barrialmente, otros en congregaciones específicas, entre otros. Esto demuestra una ampliación en los horizontes de los estudios antropológicos respecto a la religiosidad, investigando desde contextos económicos, sociales y políticos presentes en Latinoamérica y haciendo uso de la observación participante con énfasis crítica en los discursos preconcebidos (Cornejo et al., 2008).

Por otro lado, Joel Robbins (2011) ha contribuido de forma central a lo que se ha denominado antropología del cristianismo, subrayando la necesidad de comprender las experiencias cristianas desde sus propios marcos conceptuales, como la conversión, la trascendencia y el sacrificio (p. 11). El autor llamó a la atención el olvido del estudio de la religión durante muchos años, el cual solo vendría a ganar fuerza durante los años noventa, tal como ya mencionado (Robbins, 2011). Su trabajo sostuvo la urgencia en recuperar el estudio de la dimensión religiosa sin caer en posturas paternalistas ni escépticas, sino desde una actitud de escucha activa que debiese ser propia de la Antropología (Robbins, 2011).

Más recientemente, Juliano Spyer (2020) llevó a cabo un trabajo etnográfico junto a familias evangélicas de clases populares en el estado de Bahia en Brasil, buscando dar a conocer más sobre el fenómeno del rápido crecimiento de la religión en el país (p. 9). Conviviendo con las personas de la comunidad, pudo dar cuenta de beneficios prácticos de la fe en sus vidas, como la mejora en sus dinámicas intrafamiliares y cambios de hábitos que han llevado a muchos a una mejor situación socioeconómica (Spyer, 2020). También examinó cómo la fe influye en la participación política, especialmente durante las elecciones presidenciales de 2018 (Spyer, 2020).

A pesar de estos avances, el estudio antropológico de las religiones cristianas en América Latina, especialmente del cristianismo evangélico pentecostal y carismático, sigue siendo escaso en algunos contextos. En Chile, particularmente, existen pocas investigaciones que examinen las experiencias de

comunidades evangélicas desde una perspectiva situada en el cruce entre religión y migración. Entre ellas, se destaca “Comunidades pentecostales y migración: dinámicas de cambio y continuidad en el campo pentecostal chileno y presencia de la migración latinoamericana”, pertinente por su abordaje del pentecostalismo más allá de sus expresiones tradicionales chilenas, sino que indagando respecto a los cambios en el panorama religioso que han devenido de los flujos migratorios y otras expresiones de una misma vertiente del cristianismo (Soto, 2016).

Desde una metodología cualitativa y de revisión bibliográfica, “Rastreando el trabajo digno y la dignidad del trabajador: migración y movilidad transfronteriza de los pentecostales chilenos a la Argentina (1930 – 1978)” es un artículo más reciente que plantea la ética cristiana como un eje que permea la vida práctica de comunidades pentecostales migrantes y que influye en sus experiencias de arraigo a largo plazo (Orellana y Mansilla, 2022). A su vez, en “Haitianos evangélicos en Santiago de Chile: convivencia, fronteras étnicas y religiosidad migrante (2018 – 2022)”, se evidencia que, en el caso de la población haitiana, el compartir una misma religión no siempre culmina en aceptación e inserción a la población chilena en tanto que prejuicios y desigualdades permanecen (Aguilar et al., 2023).

En conjunto, estos estudios permiten dimensionar la relevancia de las iglesias evangélicas como espacios de articulación entre fe, movilidad y vida cotidiana, evidenciando sus aportes a los procesos de inserción sin negar las tensiones internas que pueden emerger en contextos marcados por desigualdades étnicas, lingüísticas y sociales. No obstante, persiste una oportunidad analítica respecto a cómo esas dinámicas se configuran desde la experiencia situada de las propias comunidades migrantes -en sus prácticas, narrativas y vínculos- dentro de iglesias locales chilenas que son tan diversas entre sí. Esta investigación busca aportar a ese campo emergente al examinar cómo se entrecruzan la religiosidad, experiencias migratorias e identidades en un espacio comunitario específico ubicado en Macul, iluminando estas dimensiones desde un nuevo contexto.

3.2. Perspectivas etnográficas sobre migración e identidad en Santiago de Chile

Un segundo tema que quisiera abordar son los avances y desarrollos en torno a la migración e identidad, considerando algunos artículos que dan cuenta de investigaciones más recientes. Esta relación es pertinente ya que, como plantea Sonia Veredas (1999):

La situación migratoria define un contexto de privilegio en la reflexión acerca del fenómeno que nos ocupa, dado que los referentes individuales y

sociales para el inmigrante se modifican y, por tanto, su autopercepción y formas de autopresentación en el nuevo entorno. (p. 114)

Aunque este ha sido un asunto que se ha abordado desde diversas perspectivas en la Antropología, me interesa presentar algunas investigaciones realizadas específicamente en el contexto migratorio de Santiago de Chile. A partir de estas etnografías y trabajos, será posible revisar los avances recientes en torno a las identidades migrantes, desde ejemplos situados en la misma ciudad donde se llevó a cabo mi investigación.

El primer artículo, titulado “Diáspora, integración social y arraigo de migrantes en Santiago de Chile: Imaginarios de futuro en la comunidad venezolana” de 2019, fue desarrollado por Nicolás Gissi, Gonzalo Ghio y Claudia Silva, investigadores del área de ciencias sociales, los cuales vincularon Sociología y Antropología en este estudio. A través de entrevistas en profundidad, los autores exploraron los procesos de integración y arraigo de migrantes venezolanos en Santiago (Gissi, Ghio et al., 2019). Las entrevistas, realizadas entre 2017 y 2018, se diseñaron para indagar respecto a la decisión de migrar según experiencias individuales, los imaginarios en torno al proceso migratorio e integración, percepciones de exclusión al llegar a Chile, así como los proyectos futuros y sentimientos de arraigo en el país (Gissi, Ghio et al., 2019).

Entre las conclusiones, se destacó la crisis político-económica venezolana como principal motivo para dejar el país, subrayando la inseguridad social y económica como factor determinante desde 2014, año en que el flujo migratorio hacia Chile se intensificó (Gissi, Ghio et al., 2019). En el caso de los entrevistados, la mayoría no se percibía discriminada, lo cual permitió que sus aspiraciones de validar estudios y trabajar en su área profesional se mantuvieran. Si bien reconocieron diferencias culturales, estas no fueron consideradas barreras significativas, debido principalmente al idioma compartido con los chilenos (Gissi, Ghio et al., 2019).

Además, según Gissi, Ghio et al. (2019), si bien los individuos valoraban mantener y fortalecer sus propias costumbres y *manera de ser* entre compatriotas, también buscaban relacionarse con los más reservados chilenos, sin negar las diferencias político-ideológicas, regionales y ocupacionales que existen entre venezolanos (p. 84). Los autores concluyeron que el potencial mestizaje cultural y la percepción de una buena proyección laboral y económica, sostenida por una acogida positiva en Chile, son factores que favorecen el arraigo temporal de estos migrantes (Gissi, Ghio et al., 2019). En resumen, el estudio aportó con el abordaje de ejes importantes respecto a la toma de decisiones de estos grupos en el país receptor, permitiendo que los entrevistados construyeran la narrativa.

La segunda investigación, titulada “¿Incorporación social de migrantes colombianos en Chile?: vulnerabilidad y lucha por el reconocimiento”, fue publicada en 2020 por Gissi y Polo, antropólogo chileno y politólogo colombiano respectivamente. Este estudio representó un aporte significativo a la bibliografía antropológica en tanto que trata específicamente de personas de nacionalidad colombiana y sus trayectorias migratorias en la ciudad de Santiago (Gissi y Polo, 2020). Al igual que en la etnografía anterior, se realizaron entrevistas en profundidad durante los años de 2015 y 2018, con el fin de comprender las experiencias de migrantes colombianos residentes en distintas comunas de la ciudad -céntricas, pericéntricas y periféricas-, “para dar cuenta etnográficamente de la heterogeneidad social y urbana de la capital” (Gissi y Polo, 2020, p. 149).

Las conclusiones mostraron que las diferencias en las vivencias de los migrantes entrevistados estuvieron marcadas, principalmente, por la identificación de algunos como afrodescendientes, su situación económica y nivel educativo, además de prejuicios y estereotipos que se han fortalecido durante la última década en la sociedad chilena respecto a la nacionalidad colombiana (Gissi y Polo, 2020). Los afrocolombianos relataron experiencias de racialización, sexualización de las mujeres y asociación entre color de piel, criminalidad y pobreza, lo cual generó una transformación del *sueño chileno* en una sensación generalizada de incompreensión (Gissi y Polo, 2020). A partir de esto, Gissi y Polo (2020) concluyeron que una buena inserción en el mundo laboral representa, para muchos, la posibilidad de ser reconocidos como *buenos migrantes* por parte de la sociedad chilena (p. 156).

El artículo “Los límites del reconocimiento: migrantes latinoamericanos en la Región Metropolitana de Santiago de Chile”, se analizan tanto los discursos hegemónicos respecto a la migración como las posturas subjetivas de la población (Thayer et al., 2013). A través de entrevistas, los autores evidenciaron que “la condición racial, la fortaleza institucional y la geoidentidad serían elementos que de hecho predisponen negativamente a la población nativa metropolitana para el desarrollo de relaciones de reconocimiento con migrantes” (Thayer et al., 2013, p. 187). De este modo, si bien en el plano discursivo se apela a la meritocracia y al derecho a migrar, las relaciones cotidianas expresan formas más sutiles de exclusión no siempre verbalizadas (Thayer et al., 2013).

Por último, “Racialización y exotización de la migración en las políticas culturales de Chile: el discurso de interculturalidad transfronteriza en el Festival Migrantes”, del sociólogo Simón Palominos (2023), analiza documentos de políticas públicas para evidenciar contradicciones entre los discursos de inclusión cultural y las restricciones reales a la movilidad. Respecto al imaginario que se construye en la sociedad, mencionó que “las políticas culturales colonizan lo

migrante, y lo representan como una Otredad exotizada y racializada que por oposición promueve la construcción de una identidad chilena imaginada como blanca y civilizada” (Palominos, 2023, p. 50). Así, el texto subraya la relevancia de reflexionar acerca de los discursos que permean a la sociedad en el ámbito político-social. En este sentido, los discursos circulan y moldean la experiencia -de forma positiva o negativa- de inserción e identificación de los migrantes.

En conjunto, estos estudios permiten observar cómo la identidad migrante en Santiago de Chile se configura en diálogo con factores como el arraigo, reconocimiento social, discursos hegemónicos y políticas públicas. A pesar de las diferencias contextuales entre las experiencias de personas venezolanas, colombianas y de otros países, se identifican elementos comunes que dan cuenta de los desafíos de integración, así como las estrategias subjetivas de los grupos migrantes para afirmarse en el nuevo entorno. Finalmente, sostengo una vez más la pertinencia de analizar a las prácticas religiosas, en tanto que pueden intervenir en estos procesos de integración y configuración del yo en un territorio que, aunque democrático, no siempre es plenamente accesible.

3.3. Perspectivas religiosas en contexto de migraciones

Establecida la aproximación a algunos avances en la antropología de la religión y la construcción -o reconstrucción- de las identidades en contexto migratorio, me interesa exponer algunos estudios que han unido ambos aspectos. Algunos de estos han sido desarrollados desde la Antropología, mientras que otros adoptan enfoques más bien sociológicos; sin embargo, todos exploran las relaciones entre los procesos migratorios y las creencias de los grupos humanos que migran, lo cual se acerca más a lo que propongo en mi propia investigación.

A partir de una revisión de estudios sobre migración y religión en Francia, la antropóloga social Sophie Bava (2011), mayormente interesada por contextos de migración africana, islam y cristianismo, planteó que las dinámicas en contexto religioso permiten al antropólogo conocer las relaciones jerárquicas dentro de instituciones particulares, dando énfasis en las religiones transnacionales, que se han adaptado a nuevos contextos al expandirse más allá de las fronteras nacionales (p. 502). En este sentido, la autora argumentó que dichas religiones globales son llevadas por migrantes y fieles a donde sea que vayan, siendo estas personas como vehículos de continuidad de dicha esfera religiosa en otros espacios (Bava, 2011).

La autora propuso observar, según el punto de vista de los actores migrantes, los objetivos que los motivan a participar en negocios religiosos transnacionales y sus redes, siendo el apoyo social y espiritual los más comunes

vínculos entre las sociedades emisoras y las sociedades de acogida (Bava, 2011). Más allá del movimiento migratorio en sí, se destacó la importancia de estudiar las prácticas locales, la relocalización del culto y los eventos religiosos para comprender cómo estas experiencias se integran o no con la sociedad anfitriona (Bava, 2011).

Por su parte, Rivera (2006) reflexionó, en cuanto socióloga, sobre una comunidad religiosa transnacional de tradición católica que vivía procesos de migración desde México hacia Estados Unidos, planteando a las comunidades religiosas como formadoras de espacios sociales en los cuales se facilita la inserción y arraigo de migrantes en su país de acogida (p. 36). Desde una perspectiva etnográfica, acompañó a la fiesta patronal de Santiago Apóstol, argumentando que esta “no es sólo una arena religiosa de contención, sino sobre todo una arena social en la que se visibilizan los conflictos latentes y se plantean dilemas comunitarios” (Rivera, 2006, p. 54). En este marco, las creencias religiosas no solo favorecen la integración, sino que también generan cohesión y fricción, contribuyendo a la estabilización de las dinámicas de la comunidad transnacional y a la actualización de sus rituales, reforzando a su vez la noción compartida de lo comunitario (Rivera, 2006).

En el contexto chileno, Felipe Orellana (2022) examinó la inserción de migrantes argentinos desde una dimensión religiosa, también vinculada al catolicismo, añadiendo a su trabajo una revisión bibliográfica previa (pp. 34-37). El autor subrayó el rol de las fiestas religiosas como oportunidades de fortalecimiento de vínculos entre compatriotas y creyentes de una misma fe, además de espacios que podrían captar el interés de la población del país receptor (Orellana, 2022). Asimismo, las prácticas religiosas son vivas y viajan junto con los migrantes, constituyéndose en herramientas para el arraigo, así como evocación del territorio de origen, dado que las creencias se reactivan y actualizan en los eventos religiosos (Orellana, 2022). Finalmente, también advirtió que, en comparación con Europa y Estados Unidos, las investigaciones sobre la dimensión religiosa de la vida migrante son escasas en Chile, y que este es un campo aún poco explorado en los diversos y particulares contextos latinoamericanos (Orellana, 2022, p. 57).

Uno de los principales desafíos que emergen de estas investigaciones es la necesidad de seguir profundizando en la relación entre migración y religión en Chile, especialmente en la ciudad de Santiago, y desde las perspectivas de personas migrantes evangélicas de tradición pentecostal y carismática. Además, entre los estudios realizados en la Región Metropolitana, solo algunos han utilizado metodologías etnográficas propias de la Antropología, y pocos se han centrado en iglesias que se identifican con la tradición mencionada, cuyas prácticas y creencias difieren de otras denominaciones históricas, como las de

metodistas y presbiterianos. Esta oportunidad de aporte constituye un punto de partida significativo para la presente investigación.

4. Marco teórico

En el presente apartado desarrollo el marco teórico que sustenta esta investigación, articulándolo en un conjunto de tres ejes analíticos: prácticas religiosas, experiencias migrantes e identidades. Seleccioné estos conceptos en base a la pregunta de investigación y su capacidad de iluminar las dinámicas observadas en la iglesia Sol de Justicia, donde la religiosidad de algunos de sus miembros se entrelaza con trayectorias de movilidad y procesos de construcción identitaria. A partir de la discusión crítica de autores que escriben desde la antropología de la religión, el transnacionalismo y los estudios diaspóricos, planteo una lectura que no separa estos fenómenos, sino que los entiende como ejes que dialogan entre sí. Así, el marco teórico no solo delimita las herramientas conceptuales de la tesis, sino que también anticipa la forma en que estas serán articuladas en el análisis de los datos empíricos.

4.1. Cruces de fe y experiencias migrantes

En este primer eje teórico, me interesa explorar los cruces entre religión y migración como dimensiones que moldean la vida cotidiana de los sujetos en prácticas, discursos e identidades. En esta sección, propongo abordar estas dinámicas desde dos miradas: por un lado, entendiendo las prácticas religiosas como expresiones cargadas de sentido ético, simbólico e histórico, y por otro, reconociendo el potencial de la religión como red transnacional que acompaña, sostiene y reconfigura las trayectorias migrantes.

4.1.1. Prácticas religiosas como ética, símbolo e historia

En el contexto de esta investigación, resulta fundamental pensar la religión no solamente como un conjunto de creencias compartidas, sino también como un marco de sentido que organiza la vida cotidiana, las emociones y las prácticas de quienes la viven (Geertz, 2003). Tratándose de un estudio que vincula prácticas religiosas, identidades y experiencias migrantes, es clave entender la religión en su dimensión ética, simbólica y social, lo cual ha sido discutido por diversos antropólogos a lo largo de los años. En este apartado abordaré tres propuestas teóricas fundamentales: las de Clifford Geertz, Talal Asad y Joel Robbins. Cada una de estas perspectivas ofrece claves importantes para pensar la religión como una práctica vivida, situada históricamente y cargada de sentidos que movilizan subjetividades (Geertz, 2003). Aunque tienen diferencias entre sí, su diálogo permite construir una mirada compleja de la religión que nutre el análisis de lo observado en campo.

Clifford Geertz (1993), antropólogo estadounidense ampliamente reconocido por sus análisis de las prácticas simbólicas, en su clásico texto *La religión como sistema cultural*, propone a la religión como un sistema de símbolos que actúa para establecer poderosos y duraderos estados de ánimo y motivaciones en los seres humanos, formulando concepciones de un orden general de la existencia (p. 90). Geertz destaca el carácter simbólico de la religión, su función de mediación entre los mundos empírico y moral, y su capacidad de producir efectos duraderos en la subjetividad, dando forma a la percepción del mundo. Para él, los símbolos religiosos no solo representan creencias, sino que el término *símbolo* se usa “para designar cualquier objeto, acto, hecho, cualidad o relación que sirva como vehículo de una concepción – la concepción es el ‘significado’ del símbolo” (Geertz, 2003, p. 90).

No obstante, el antropólogo oriundo de Arabia Saudita, con fuertes vínculos con Paquistán y el Reino Unido, Talal Asad (1993) realiza una crítica importante a la propuesta de Geertz. En su obra, *Genealogías de la religión*, el autor señala que Geertz concibe la religión de forma demasiado universalista y descontextualizada, centrándose en el significado simbólico sin tomar en cuenta las relaciones de poder, disciplina y autoridad que moldean las formas religiosas (Asad, 1993). Asad plantea que no es posible definir a la religión por sus supuestos rasgos comunes a todas las culturas, sino que debe entenderse históricamente, considerando cómo las tradiciones religiosas han sido formadas en contextos específicos y mediante prácticas institucionales concretas. En ese sentido, el autor propone pensar la religión más allá de las creencias o símbolos, y enfocarse en las prácticas, discursos y formas de vida (Asad, 1993).

La crítica de Talal Asad resulta interesante para problematizar las categorías con las que se analizan los fenómenos religiosos en contextos migrantes. Si bien Geertz ofrece una mirada pertinente sobre el simbolismo y sus efectos en la subjetividad, su propuesta podría resultar limitada al no considerar las dinámicas históricas y las relaciones que configuran las formas religiosas en contextos concretos. En el caso de comunidades evangélicas migrantes, como la de esta investigación, es importante no perder de vista cómo ciertas formas de fe se ven interpeladas por herencias coloniales, trayectorias transnacionales y procesos de disciplina moral que también actúan sobre los comportamientos de los creyentes.

En diálogo con estas perspectivas, Joel Robbins (2011), antropólogo especialmente vinculado con temas de religión y ética, plantea un giro interesante al proponer que la religión puede ser entendida como un dominio ético y moral central para las sociedades contemporáneas (p. 18). En sus investigaciones con grupos pentecostales en Papúa Nueva Guinea, Robbins sugiere que la religión no

es simplemente un sistema de creencias o símbolos, es más bien una forma de vida que organiza profundamente los afectos, las decisiones y las aspiraciones de las personas. Así, la religión surge como un marco ético que orienta la conducta, moldea las emociones y permite a los sujetos articular proyectos de transformación personal y social a partir de esa cosmovisión (Robbins, 2011).

Robbins también propone los conceptos de *continuidad* y *ruptura* para pensar cómo los grupos religiosos construyen su identidad a través de procesos de transformación ética. En el caso de los movimientos evangélicos carismáticos, por ejemplo, la conversión representa un quiebre radical con la vida anterior y la apertura a una nueva forma de existencia (Robbins, 2004, p.127). Esta idea es clave para analizar cómo los agentes de mi investigación viven su religiosidad: no como simple continuidad cultural, sino que como una práctica que implica rupturas, recomposiciones y nuevas formas de comprender el mundo. La religión entonces se vuelve una herramienta para comprender el pasado, definir el presente y proyectar el futuro.

A diferencia de Asad, Robbins no descarta la dimensión simbólica o afectiva de la religión, pero la complementa con una mirada ética que se articula con las prácticas y experiencias de los creyentes. Esto resulta especialmente útil para pensar las prácticas religiosas no sólo como formas de expresión cultural, sino como acciones cargadas de sentido moral, vividas cotidianamente por los sujetos que participan de ella, operando muchas veces como “una cultura contra cultura” (Robbins, 2004, p.127). Así el análisis de las prácticas en ámbito religioso permite indagar sobre valores, tensiones y aspiraciones de una comunidad creyente, sobre todo cuando esta comunidad se encuentra atravesada por procesos migratorios y reconfiguraciones de identidades.

Aunque Talal Asad cuestiona los intentos de definir la religión desde un marco universal, su propuesta de situarla históricamente es complementaria al enfoque de Robbins, quien plantea a la religión como un ámbito ético. En ambos casos la religión no puede ser analizada como un hecho aislado o puramente simbólico, es una práctica situada, modelada por contextos específicos, relaciones sociales y formas concretas de vida. Esto resulta fundamental en el caso de comunidades migrantes, porque las prácticas no solo remiten a lo trascendente, sino que responden también a necesidades prácticas, redes de apoyo y formas de pertenencia.

Por su parte, Geertz sigue siendo relevante al ofrecer una mirada sobre cómo los símbolos religiosos producen sentido, aunque su propuesta pueda fortalecerse si se considera lo que enfatizan los demás autores. La religión no solo comunica significados, ella forma parte de estructuras históricas y éticas concretas. La experiencia de los creyentes no puede separarse del contexto social

e histórico en el que ocurre, ni tampoco de las condiciones materiales, políticas y migratorias que la atraviesan (Asad, 1993).

En complemento con Robbins, es posible retomar también a Geertz (1993) cuando señala que los símbolos religiosos generan estados de ánimo duraderos y motivaciones profundas (p. 90). Las prácticas religiosas en contextos migrantes, como se verá en los capítulos siguientes, permiten a los fieles sobrellevar la experiencia del desarraigo y también reorganizar sus narrativas de vida, reinterpretar su pasado y proyectar sueños a futuro. La religión, en este sentido, actúa como marco simbólico y guía ética para reconstruir la experiencia migrante.

Finalmente, en esta investigación se entenderán las prácticas religiosas como aquellas acciones cargadas de sentido moral y simbólico que los sujetos realizan para vincularse con lo sagrado, con su comunidad y consigo mismos. Esta definición se sustenta principalmente en la propuesta de Joel Robbins, enriquecida por la dimensión simbólica ofrecida por Clifford Geertz y por la mirada crítica sobre las condiciones históricas de Talal Asad. De esta manera, se hace posible analizar las prácticas religiosas no como fenómenos aislados, sino como parte central de la experiencia migratoria e identitaria de los sujetos que forman parte de la iglesia Sol de Justicia.

4.1.2. Religión como red transnacional

La movilidad de personas y los cambios en los flujos migratorios a lo largo de las últimas décadas ha generado nuevas formas de pensar las relaciones sociales, las comunidades y los vínculos identitarios. En este contexto, la religión aparece como un fenómeno cultural enraizado en lo local, además de un entramado que se expande más allá de las fronteras nacionales. En esta sección propongo un diálogo entre algunos referentes fundamentales del pensamiento sobre globalización y transnacionalismo para la Antropología. Hago uso de planteamientos de Nina Glick Schiller, Peggy Levitt y Arjun Appadurai para explorar cómo las religiones viajan, se adaptan y adquieren nuevos sentidos en las trayectorias migrantes. A través de sus aportes, se hace posible pensar las prácticas religiosas como parte de redes transnacionales vivas que atraviesan fronteras geográficas políticas y simbólicas.

Nina Glick Schiller, notable antropóloga e investigadora de los fenómenos migratorios, ha sido una de las principales impulsoras del concepto de transnacionalismo migrante, haciendo énfasis en cómo los sujetos migrantes mantienen vínculos activos tanto con su país emisor como con su país receptor (Schiller et al., 1992). Para la autora, estas relaciones transnacionales no son meramente nostálgicas ni secundarias, ellas configuran una parte esencial de la

vida social, política y cultural de quienes migran. En el marco religioso, Schiller et al. (1992) sostiene que las iglesias y comunidades de fe operan como espacios nodales donde estas conexiones se materializan, funcionando como puntos de anclaje y a la vez como lugares de transformación (p. 1).

Por su parte, la socióloga Peggy Levitt (2007) ha profundizado en cómo las prácticas religiosas se transportan y se reformulan en los procesos migratorios, acuñando el concepto de *religión transnacional*, en tanto que la religión, “como el capitalismo, ya no está ubicada dentro de un territorio o régimen legal particulares, ni se ve limitada por principios políticos, culturales o morales externos” (p. 69). Para ella, la fe no solo viaja con los migrantes, sino que también transforma las comunidades tanto del país de origen como del país de destino. En sus investigaciones, Levitt observa cómo las redes religiosas contribuyen a crear espacios de pertenencia que trascienden las delimitaciones territoriales, y cómo las instituciones religiosas medias la integración de los migrantes al mismo tiempo que conservan los vínculos con lo que queda atrás.

Una de sus contribuciones es la idea de *conexión simultánea*, en la que plantea que los migrantes participan activamente en múltiples comunidades religiosas al mismo tiempo, influyendo tanto en sus comunidades de origen como en las de destino (Levitt, 2007, p. 66). Esto desafía las nociones más tradicionales de comunidad, basadas en la proximidad física, y resalta la importancia de lo simbólico y lo afectivo en la construcción de lo religioso en clave transnacional.

En paralelo, el reconocido antropólogo indiano Arjun Appadurai -principalmente en lo que se refiere a la modernidad y globalización- ofrece una perspectiva distinta, enfocada en los flujos culturales que configuran el mundo globalizado. Aunque su interés no se centra exclusivamente en la religión, su categoría de *paisajes étnicos*, por ejemplo, se refiere al “paisaje de personas que constituyen el cambiantes mundo en que vivimos” (Appadurai, 2001, p. 31). Esto permite pensar la circulación de ideas, imágenes y significados que afectan directamente a los fenómenos religiosos. Además, el autor plantea a la imaginación como práctica social, en tanto que busca comprender cómo los migrantes proyectan, negocian y resignifican sus creencias en escenarios nuevos, muchas veces fragmentados e inestables (Appadurai, 2001).

Appadurai destaca que la religión –aunque desarrolla la categoría más general de *paisaje ideológico* –, en contextos globalizados, no se presenta como un sistema cerrado, lo hace más bien como una práctica dinámica que se construye en medio a tensiones, contradicciones y encuentros que se fomentan por los medios de comunicación (Appadurai, 2001). Este enfoque es útil para observar cómo ciertas formas del cristianismo evangélico -como las que se viven

en iglesias carismáticas- se adaptan a distintas realidades sociales sin perder su fuerza cohesionadora y simbólica.

A pesar de los puntos de convergencia entre estos autores, también existen matices importantes. Mientras Schiller y Levitt otorgan gran importancia a las redes estructuradas y a los vínculos institucionales, Appadurai se enfoca más en la dimensión simbólica y en las formas de circulación cultural que escapan a la lógica institucional. Estas diferencias enriquecen el análisis, ya que permiten observar tanto los aspectos organizativos y relacionales de las religiones migrantes, como sus expresiones más afectivas.

Este diálogo teórico permite pensar las experiencias migrantes desde una perspectiva que reconoce tanto las condiciones estructurales de la movilidad como las formas en que los sujetos las resignifican a través de la religión. En particular, las iglesias evangélicas carismáticas como la observada en esta investigación se configuran como espacios transnacionales donde circulan relatos, símbolos, afectos y memorias que permiten a los migrantes establecer un sentido de pertenencia (Appadurai, 2001).

A partir de estas discusiones, propongo entender las experiencias migrantes no solamente como un tránsito físico entre territorios, sino como un proceso complejo que implica negociación constante de significados, vínculos y de reconfiguración identitaria. Siguiendo los aportes de los autores mencionados, estas experiencias deben ser vistas como trayectorias dinámicas, insertas en redes transnacionales.

Concluyendo, al considerar la perspectiva teórica discutida, adopto una visión de experiencias migrantes como procesos relacionales, atravesados por flujos simbólicos y afectivos que van más allá de las fronteras nacionales. En diálogo con las prácticas religiosas observadas en campo, esta mirada permite contextualizar las experiencias de los actores dentro de un marco más amplio, entrelazando lo global y lo local, además de lo espiritual y lo cotidiano.

4.2. Identidades en tránsito

Después de haber explorado la religión desde su carácter ético, simbólico e histórico, así como su capacidad para articular redes transnacionales, se vuelve necesario abordar el eje de las identidades. Comprender cómo los migrantes construyen, negocian y redefinen su sentido de pertenencia en el marco de experiencias de desplazamiento y fe, requiere abrir la discusión hacia las identidades como procesos en tránsito. En este último eje, se analizarán los aportes teóricos que permiten pensar la identidad de manera multidimensional, en constante diálogo con el territorio, la memoria y la colectividad.

4.2.1. Identidades como construcción diaspórica

En este apartado abordaré la noción de identidades desde la categoría de diáspora. Este concepto es interesante para pensar las experiencias migratorias más allá del tránsito geográfico, incluyendo el peso simbólico, afectivo e histórico de dejar un territorio y vincularse con otro. En este marco, los aportes de Avtar Brah y Thomas Hylland Eriksen permiten un análisis que da cuenta de las complejidades de la identidad en contextos de movilidad y pluralidad cultural.

Pionera en los estudios sobre las diásporas, la socióloga británico-ugandesa Avtar Brah (2011) enfatiza que la experiencia diaspórica no se define simplemente por el acto de migrar, se define por las formas en que se recuerda, se reinscribe y se vive el desplazamiento, tal como un viaje extenso que tiene como fin echar raíces en algún lugar (p. 213). La autora sostiene que el lugar de origen y el lugar de llegada se entrelazan simbólicamente en la construcción de la identidad, generando un *espacio de diáspora*, “el punto en el que se discuten las barreras de inclusión y exclusión, de pertenencia y otredad, de ‘nosotros’ y ‘ellos’” (Brah, 2011, p. 241). Dicho espacio no es homogéneo ni estable, sino que está atravesado por múltiples tensiones que configuran la experiencia del sujeto en movimiento.

Es importante especificar que, aunque ambos conceptos se utilizan para pensar la movilidad humana y la pertenencia más allá de un Estado-nación, la diáspora y el transnacionalismo no son equivalentes. El transnacionalismo enfatiza vínculos activos y simultáneos que las personas mantienen entre territorios, a través de prácticas sociales, económicas, políticas y religiosas (Schiller et al., 2007). Más bien, la diáspora carga una densidad afectiva e histórica vinculada al pasado y a la pertenencia imaginada.

No obstante, Brah rechaza las concepciones nostálgicas o puristas de la diáspora. En lugar de pensarla como una pérdida irreparable, propone entenderla

como un sitio de producción cultural y política (Brah, 2011). En este sentido, lo diaspórico se convierte en una posición desde la cual se interpelan dinámicas de exclusión en la sociedad de acogida como las narrativas de origen que pretenden fijar una identidad única. Esta propuesta es particularmente pertinente para el estudio de comunidades evangélicas migrantes, en tanto que permite observar cómo las creencias pueden funcionar como un eje de articulación del espacio de diáspora.

Por su parte, el antropólogo noruego y profesor en la Universidad de Oslo, Thomas Hylland Eriksen (2015), ha trabajado la idea de identidades en contextos de globalización y multiculturalismo, situando el fenómeno de la migración dentro de una lógica de intensificación de diferencias y cruces culturales (p. 6). Desde su perspectiva, la identidad no es una esencia ni una pertenencia heredada, es una construcción relacional, situada históricamente, que cobra sentido a partir del contraste con otros grupos y contextos. El autor plantea que la identidad es, sobre todo, una estrategia narrativa que permite a los sujetos ubicarse y dar coherencia a sus trayectorias en mundos marcados por la diversidad (Eriksen, 1995).

Si bien Brah y Eriksen comparten la crítica a las nociones fijas de identidad, difieren en el énfasis que les otorgan a los elementos que la configuran. Mientras Brah sostiene la carga emocional y política del desplazamiento, subrayando la dimensión histórica de la diáspora como herida y posibilidad, Eriksen se enfoca más en las dinámicas contemporáneas de interacción cultural y cómo los sujetos negocian su pertenencia en contextos cambiantes. Esta diferencia es complementaria para efectos de mi investigación, ya que permite reflexionar tanto en la memoria que los migrantes traen consigo como en las nuevas configuraciones de identidad que se generan en el presente cotidiano.

Otro punto central es cómo ambos autores entienden el rol de la comunidad en la formación identitaria. Para Brah, la comunidad diaspórica no es simplemente un grupo de personas de misma procedencia, sino un espacio de enunciación donde se reconfiguran sentidos comunes, tradiciones y afectos (Brah, 2011, p. 240). Eriksen, de manera similar, observa la comunidad como un espacio relacional en el que las diferencias se negocian constantemente, lo cual es clave en contextos como el de una iglesia a la cual asisten sujetos de distintas nacionalidades y trayectorias.

Desde esta mirada, las identidades se presentan como un proceso situado, no exento de contradicciones, pero cargado de creatividad social. Las personas migrantes resignifican identidades en sus nuevos entornos, articulando memorias, símbolos religiosos y vínculos sociales. Esta capacidad de combinar sentidos y reorganizar las visiones de mundo es central para comprender las dinámicas de pertenencia dentro de comunidades como la iglesia Sol de Justicia.

Además, los autores aportan a pensar la identidad como una narrativa que está en constante construcción (Brah, 2011, p. 44). Esto se relaciona directamente con los discursos de los participantes observados en Sol de Justicia -tal como se verá en los capítulos posteriores-, quienes al relatar sus trayectorias migrantes incorporan elementos del país de acogida, de horizontes globales y cosmovisiones interpeladas por lo divino. En este sentido, las identidades son vividas y narradas desde una perspectiva transnacional, religiosamente mediada, que no puede reducirse a una sola dimensión de análisis.

Una contribución clave de Brah es su concepto de *deseo de hogar*, lo cual no es lo mismo que desear una patria de origen, sino que es el anhelo por construir un espacio de arraigo en el presente (Brah, 2011). Este deseo se expresa, muchas veces, en las prácticas religiosas, las cuales operan como forma de contención emocional, legitimación simbólica y conexión afectiva entre migrantes. En ese marco, la iglesia se vuelve un lugar desde donde se puede hacer hogar en un nuevo país. Este planteamiento es útil para comprender cómo las personas migrantes de la iglesia combinan elementos diversos con las experiencias vividas en Chile.

Finalmente, desde el cruce de ambas perspectivas, es posible definir las identidades como un proceso de construcción narrativa, situado en el tiempo y el espacio, en constante tensión entre el deseo de pertenencia y la experiencia del desplazamiento. Esta definición permite analizar los relatos y prácticas de lo desde un marco que no homogeniza, considerando vivencias, afectos, memorias y creencias como elementos constitutivos del ser.

A partir del diálogo establecido anteriormente, la investigación adopta una concepción de identidad como una construcción diaspórica: situada, dinámica y relacional. Esto ofrece una herramienta teórica valiosa para interpretar los discursos y experiencias de los miembros de la iglesia Sol de Justicia, quienes articulan sus pertenencias a través de prácticas religiosas que, lejos de ser meros accesorios de la migración, se presentan como pilares a partir de los cuales resignifican sus historias y se proyectan hacia un futuro compartido.

5. Operacionalización

A continuación, presento la tabla de operacionalización de los principales conceptos teóricos que estructuran mi investigación. El objetivo de este ejercicio es especificar conceptos generales –experiencias migrantes, identidades y prácticas religiosas– en dimensiones observables en campo. De este modo, se establece una guía teórico-metodológica que orientaron tanto la recolección como el análisis de datos, conectando ideas con las experiencias concretas de los migrantes de la iglesia Sol de Justicia.

CONCEPTOS	DIMENSIONES	SUBDIMENSIONES	INDICADORES
Experiencias migrantes	Motivaciones	Circunstancias	Razones personales, económicas, familiares, políticas
		Oportunidades	Estado de documentos, ingreso regular o irregular al país
	Percepciones	Ingreso	Contactos en el país receptor, redes de apoyo, funcionarios públicos, programas que facilitan o dificultan la llegada
		Residencia	Opiniones sobre el paisaje, sobre las diferencias entre país emisor y receptor, sobre la comida, sobre la calidad de vida, sobre la inserción
	Estrategias de integración	Participación	Participación en el barrio, participación en juntas de vecinos, participación cívico-política, participación en eventos, entrar a trabajar formal o informalmente
		Autoidentificación	Discursos sobre la autopercepción, identificación de desafíos, logros, valor

Identidades	Discursos		como persona
		Tácticas de memoria	Conversaciones en eventos y juntas con compatriotas, en fiestas típicas, conversaciones sobre país de origen
		Sentido de pertenencia	Redes de apoyo del país de origen, compartir con personas del país receptor, opinión de cómo es visto por los demás
	Prácticas	Actividades	Juntas con compatriotas, recordar su cultura a través de la comida, música, entre otros, hablar con otros sobre sus costumbres
		Tácticas de memoria	Compartir experiencias con otros, recordar lugares, personas, vivencias del tiempo en el país de origen, identificación de lo típico
		Relaciones	Acuerdos y desacuerdos entre compatriotas, acuerdos y desacuerdos con nativos del país receptor, intimidad con otras personas
Prácticas religiosas	Actividades	Eventos	Celebraciones, participación en las instancias especiales del año, fiestas, fechas especiales de la religión o conmemoraciones propias de la comunidad
		Liturgias	Reuniones de oración, reuniones semanales, participación en los ritos grupales e individuales

	Actores	Caracterización	Situación socioeconómica, género, escolaridad, nacionalidad, redes de apoyo mutuo, clanes
		Roles y jerarquías	Líderes, responsables de las liturgias, participantes
	Expresiones de la creencia	Simbología	Creencias básicas, declaraciones de fe, qué se hace y por qué, qué guía las decisiones y manera de pensar
		Cosmovisión	Principios, entendimiento del sufrimiento, entendimiento del bien y del mal, comprensión del mundo, de identidad

6. Metodología

En este apartado establezco el enfoque metodológico adoptado para la investigación, así como las técnicas de recolección de datos. También describo la muestra considerada, es decir, el perfil de las personas con las que trabajé directamente en campo. Finalmente, presento el plan de análisis de la información recabada, con el objetivo de dar cuenta de cómo se interpretaron los datos obtenidos a lo largo del trabajo de campo con la iglesia Sol de Justicia.

6.1. Enfoque de investigación

La investigación utilizó un enfoque cualitativo, ya que este permite una aproximación holística a la problemática de interés, facilitando la profundización en los significados, prácticas y perspectivas que los propios miembros migrantes de la iglesia Sol de Justicia le otorgan a sus vivencias e identidades. El enfoque cualitativo resulta pertinente, porque “subraya las acciones de observación, el razonamiento inductivo y el descubrimiento de nuevos conceptos” (Quintana y Montgomery, 2006, p.48). Así, este tipo de investigación -con énfasis en el ejercicio intencionado de observación por parte del investigador- prioriza los significados atribuidos por los sujetos a su identidad, experiencia migratoria y prácticas religiosas, permitiendo generar un análisis profundo desde la perspectiva de los actores.

Cabe mencionar que, si bien el trabajo de campo se concentró formalmente entre marzo y junio de 2025, el primer contacto con la comunidad se remonta al año 2023, durante un evento de dos días organizado por el Movimiento Energema -iniciativa que convoca creyentes de distintas tradiciones evangélicas pentecostales y carismáticas- que nace desde el liderazgo de la iglesia Sol de Justicia. Desde entonces, fue posible construir una aproximación paulatina, habilitando la participación en cultos y el registro de las formas en que los miembros migrantes viven y narran su fe.

Asimismo, utilicé el enfoque etnográfico, debido a que el objetivo principal de esta investigación es analizar las relaciones entre religión, migración e identidad desde los relatos y puntos de vista de la comunidad migrante evangélica estudiada. Esta estrategia metodológica me permitió abarcar las vivencias de los participantes a partir de la presencia sostenida en el campo. El enfoque etnográfico, orientado a describir e interpretar las prácticas sociales desde la capacidad de agencia de los grupos humanos, ofrece herramientas para acceder al conocimiento desde las perspectivas de aquellos que viven el fenómeno. En otras palabras, es una recolección de datos durante un proceso de aprendizaje en

el cual el investigador está expuesto e involucrado con las actividades y rutinas de los participantes de dicho campo (Spradley, 1980).

En este sentido, como investigadora que también forma parte del mundo evangélico, he abordado este trabajo desde una posición de cercanía con el campo. Esta proximidad, lejos de considerarse un obstáculo, fue asumida como una oportunidad de explorar de manera situada los sentidos que los migrantes de la iglesia Sol de Justicia otorgan a su experiencia religiosa. No obstante, esto conlleva el desafío de mantener una actitud reflexiva constante, consciente de las posibles influencias de mis propias experiencias. Debido a eso, me baso en propuestas que consideran el compromiso del etnógrafo como una forma legítima de conocimiento, comprendiendo mi involucramiento como una herramienta analítica más que como una amenaza al rigor crítico (Hale, 2006). Así, orienté mi investigación a comprender los saberes, significados y prácticas de las personas sin pretender ser neutra, pero realizando el esfuerzo de identificar y tensionar mis propias perspectivas.

6.2. Técnicas e instrumentos de recolección de datos

A partir de lo previamente establecido, las técnicas usadas durante la investigación fueron la observación participante como principal y la conversación etnográfica como su desenlace. Destaco estas técnicas porque ayudan a construir una comprensión más detallada y específica de los relatos del grupo de actores, además de permitir profundizar en cómo entienden y viven las relaciones entre su religión y experiencia migratoria. A través de ellas busqué sumergirme de manera práctica en los contextos y perspectivas de los sujetos de interés, centrándome en observar y comprender las particularidades de los individuos desde su propio conocimiento.

La observación participante tradicionalmente se basa en la interacción social entre el investigador y los informantes en sus propios espacios, durante la cual se recogen los datos de manera natural y no intrusiva. Para ordenar la investigación y asegurarme de registrar lo visto en campo en detalle, utilicé una pauta de observación (Anexo 1). Mediante la presencia activa del antropólogo en el campo -entendido como un agente que no es pasivo ni neutro-, esta técnica permite ir más allá de lo evidente, cuestionando y extrañando lo que se ve y escucha a través de un contacto más cercano con las personas, buscando llegar a los sentidos internos que configuran las identidades y experiencias migrantes, profundamente atravesadas por las prácticas religiosas del grupo (Pinochet, 2018).

Sin embargo, enfoques menos tradicionales, replantean esta relación. En lugar de pensar al investigador como un recolector de datos, adopto la perspectiva de la observación participante como correspondencia, donde conocer es una forma de estar en el mundo junto a otros, prestando atención y aprendiendo (Ingold, 2011). Esta mirada enfatiza la co-presencia, el aprendizaje sensorial y el vínculo con el entorno como modos legítimos de producción etnográfica, lo cual se retroalimenta con mi inserción cercana al contexto estudiado, ya que comparto de sus creencias y prácticas, generando atención encarnada que trae transformación al campo y al individuo.

En esta investigación, además de la observación participante, recurrí a otras formas de conversación etnográfica, como intercambios informales y espontáneos durante el trabajo de campo. La conversación etnográfica, entendida como una forma situada y flexible de producción de conocimiento resultó esencial para captar los sentidos y tensiones de las experiencias migrantes y religiosas del grupo (Abu-Lughod, 1991). Además, considerando las relaciones que se fortalecen con los actores a lo largo del trabajo de campo -y que se nutren de la observación participante-, el ambiente conversacional generado durante mi asistencia a las actividades de Sol de Justicia facilitó el intercambio de percepciones en un lenguaje cotidiano y natural. Es justamente en esta construcción de confianza donde emergen detalles significativos para comprender más profundamente los puntos de vista de los individuos (Beaud, 2018).

Finalmente, estas técnicas fueron elegidas para ayudar a responder los objetivos específicos de la investigación. La observación participante permitió identificar las prácticas religiosas presentes en la iglesia desde un involucramiento directo en las actividades y espacios rituales. Las conversaciones informales fueron clave e intencionales para apoyar en la descripción de las experiencias migrantes a partir de relatos y discursos identitarios de los actores. Juntas, estas técnicas proporcionaron una base sólida para analizar cómo estas prácticas religiosas inciden en la comprensión de sus identidades y experiencias, desde la mirada situada y vivencial de los propios sujetos.

6.3. Criterio de selección de participantes

La elección de las personas que participaron de esta investigación fue intencionada, considerando la pertinencia y diversidad de trayectorias para los objetivos específicos del estudio. En este sentido, los colaboradores ideales fueron personas migrantes que asisten regularmente a la iglesia Sol de Justicia, siendo partícipes en las actividades, con edades entre los 21 y 65 años, incluyendo tanto a hombres como a mujeres. Este rango etario fue definido porque configura un

grupo que se involucra activamente en los eventos y espacios de la iglesia, ya sea en las reuniones de jóvenes, de domingo u otras instancias de compartir y servir (A. Rubio, comunicación personal, 13 de abril de 2025).

La presencia de jóvenes adultos y adultos en este grupo etario permitió observar cómo las prácticas religiosas y los discursos sobre la fe se articulan en distintos momentos de la vida. No busqué a personas de una nacionalidad específica, prefiriendo dar cuenta de la variedad de contextos presentes en la iglesia, además de permitirme indagar en las diferentes razones para migrar y no en un perfil único de experiencias. Esta diversidad en las edades y contextos evidenció una mirada más inclusiva sobre la religión como recurso para enfrentar la migración y resignificar la identidad.

Asimismo, el criterio de selección también consideró la disposición e interés de los participantes a colaborar en el proceso investigativo desde una lógica de confianza y apertura. Más allá de las características sociodemográficas, fue fundamental que los sujetos estuvieran abiertos a compartir sus experiencias, sabiendo que sus voces serían escuchadas y valoradas como portadoras de saberes.

6.4. Diseño muestral

La unidad de estudio de esta investigación corresponde, como mencionado en la sección anterior, a personas migrantes que participan activamente de la iglesia Sol de Justicia, ubicada en calle Los Espinos en la comuna de Macul, Región Metropolitana. Se trata de individuos que han experimentado procesos de movilidad y que, actualmente, forman parte de una comunidad evangélica de herencia pentecostal y carismática, donde construyen lazos de pertenencia, expresan su fe y resignifican sus identidades.

El universo de estudio abarca a todos los potenciales miembros migrantes de la iglesia que han llegado a Chile desde otros países y que asisten de forma regular a las actividades de la congregación. Específicamente, aquellos que viven en la ciudad de Santiago y aún atraviesan procesos de adaptación, inserción o más bien de arraigo en el país receptor. Si bien la mayoría de los asistentes son latinoamericanos, no excludí la participación ocasional de creyentes provenientes de Europa, considerando que es la realidad de la iglesia Sol de Justicia, el proceso de selección siendo flexible y emergente de acuerdo con el avance del trabajo de campo (Taylor y Bogdan, 1987).

La muestra está compuesta por aproximadamente diez personas, intencionalmente seleccionadas por su relevancia en tanto migrantes para el

objetivo de la investigación, considerando, además, el universo total de la iglesia que comprende aproximadamente 80 participantes, con un 40% de miembros de otros países. Entre los participantes se encuentran personas de nacionalidad colombiana, ecuatoriana, venezolana, y boliviana, además de algunos casos puntuales de otras procedencias, como una mujer francesa. Con esta variedad de perfiles no busqué representar estadísticamente al universo, sino capturar distintas voces, trayectorias y sentidos otorgados a la fe, identidades y experiencias migrantes, entendiendo el carácter exploratorio de este estudio.

6.5. Plan de análisis

Durante el trabajo de campo, realicé también el ejercicio de análisis de los datos recabados, hilando de forma coherente los hallazgos con los objetivos de investigación y buscando ordenar el conocimiento. Fue el trabajo manual y reflexivo sobre el cuaderno de campo lo que me permitió conectar con los significados más profundos de las experiencias relatadas y observadas. En mi cuaderno, registré no solo lo dicho de manera explícita, sino también los gestos, silencios, acuerdos implícitos, emociones y ambientes que acompañaban las prácticas religiosas y los relatos de los migrantes, sin descuidar mi propia reflexividad como persona en el campo y mi participación en esas dinámicas (Guber, 2001).

La forma de analizar la información recabada es igualmente importante que su recopilación para establecer resultados pertinentes. Para aclarar y ordenar el conocimiento producido en campo, sistematicé esos datos, idealmente estableciendo códigos que dividieran el tema de investigación, creando categorías que correspondiesen a lo mencionado en campo por los actores, revisándolos durante el proceso de análisis para que fuera más efectivo.

En este sentido, fue necesario realizar un análisis de contenido al identificar conceptos clave usados por el grupo con el cual trabajé, también analizando las situaciones vividas y registradas en terreno, dividiéndolas en categorías temáticas emergentes. Este tipo de análisis busca comprender el contenido manifiesto y latente de las comunicaciones, permitiendo identificar patrones y frecuencias con una interpretación sistemática que enriquezca la comprensión del fenómeno estudiado (Bardin, 2002).

Ya con la información separada y categorizada, fue posible realizar inferencias más claras sobre las relaciones expresadas en las notas de campo y conversaciones informales establecidas (Abela, 2002). En este sentido, gran parte de la codificación de datos recabados y registrados en mi cuaderno de campo o notas de voz fue realizada de manera artesanal, aunque sistemática y

rigurosamente, con reflexividad y durante el transcurso de la realización de esta tesis.

Finalmente, siguiendo el enfoque etnográfico, el análisis fue un ejercicio de ida y vuelta entre lo observado y lo interpretado, en constante contraste con el marco teórico que sustenta esta investigación. Esto implicó una reflexión constante sobre mi propia posición como investigadora y sobre las relaciones construidas en campo, lo cual es fundamental para la Antropología (Guber, 2001). Así, el análisis no fue solamente una etapa posterior al trabajo de campo, sino que se dio durante este, alimentando el proceso de escritura en diálogo con las personas y sus saberes.

7. Resultados

Los siguientes capítulos presentan los principales hallazgos etnográficos obtenidos durante el trabajo de campo realizado entre marzo y junio de 2025 en la iglesia Sol de Justicia, ubicada en la comuna de Macul, Santiago de Chile. A través de observación participante y conversaciones informales, se registraron y sistematizaron prácticas, discursos y situaciones significativas en mi diario de campo, cuya lectura posterior me permite estructurar el análisis aquí desarrollado. Cada capítulo -y sus subtemas- busca responder a uno de los objetivos específicos de esta investigación. El primero se enfoca en identificar las prácticas religiosas observadas en la iglesia, como la oración, la alabanza, la glosolalia, la predicación, la ministración y la Santa Cena. El segundo capítulo aborda las experiencias migrantes de los miembros de la congregación, explorando cómo estas son narradas e interpretadas desde sus propios discursos identitarios. Finalmente, el tercer capítulo analiza cómo las prácticas identificadas se relacionan con la configuración de esas experiencias e identidades individuales y colectivas de los actores. Lejos de entender la religión y la migración como ejes separados, estos capítulos buscan mostrar cómo ambos se entrelazan en la vida cotidiana de quienes habitan este espacio comunitario de fe.

7.1. Fe en acción: prácticas religiosas en la iglesia Sol de Justicia

Identificar las prácticas religiosas que configuran el quehacer de la iglesia Sol de Justicia permite observar cómo se articula, en un contexto situado, una forma de vivir el cristianismo evangélico hoy. A través de prácticas como la oración, la alabanza, la predicación, el hablar en lenguas, la ministración espiritual y la celebración de la Santa Cena, se despliega un conjunto dinámicas discursivas, afectivas y sociales que constituyen a los participantes como sujetos moral y espiritualmente comprometidos. Estas acciones no son meras expresiones exteriores de una fe personal, sino marcos donde se actualizan sentidos y se instituyen relaciones. En este capítulo, se describen estas prácticas como formas de experiencia religiosa, reconociendo sistemas simbólicos densos que modelan formas de sentir, pensar y habitar el mundo, también entendiéndose desde su carácter formativo y procesos vinculados a una ética específica. Esta aproximación permite identificar lo que se hace en Sol de Justicia y comprender cómo esas acciones producen y sostienen una visión de mundo en diálogo con trayectorias personales y migrantes.

7.1.1. Oración

La oración constituye una de las prácticas más recurrentes dentro de la iglesia Sol de Justicia, además de ser una de las más conocidas fuera de contextos religiosos. Tanto a nivel individual como colectivo se presenta como central dentro de la comunidad, lo cual no implica uniformidad ni ausencia de tensiones en su dinámica. Entendiendo a la religión como un modelo de y para la realidad (Geertz, 1993), en este caso la oración representa simultáneamente una vía de acceso a lo trascendente y un mandato que estructura la vida cotidiana de los creyentes. Asimismo, en distintos momentos durante mi observación de campo, pastores y líderes reforzaron en sus discursos que orar debe comprenderse como comunicarse con Dios de forma directa y personal, pero también como una disciplina y responsabilidad espiritual que puede fortalecer al individuo en sus luchas y a la iglesia como un todo.

Como he mencionado, la oración en Sol de Justicia se vive como una expresión espontánea de la fe y, al mismo tiempo, como una práctica normada. Los discursos pastorales -o más bien exhortaciones- hacia la congregación respecto a mantenerse en oración reafirman el valor espiritual de esta práctica, poniendo en evidencia, además, la presencia de una disciplina que regula el comportamiento cristiano. Esta dimensión normativa puede ser leída como una herramienta de formación moral mediante la cual el sujeto creyente es modelado; más allá que simples manifestaciones simbólicas de creencias internas es un modo de entrenar el deseo, encarnar la fe y producir transformaciones éticas en uno mismo y en otros (Asad, 1993).

La oración grupal fue un momento recurrente de los cultos de domingo en los cuales participé, siendo la dinámica de orar en duplas una de las más significativas. En dichos momentos, los asistentes eran instruidos a unirse por pares y orar mutuamente el uno por el otro en voz alta. Esta práctica, además de fomentar la oración intercesora -entendida como ponerse espiritualmente “en la brecha” por otra persona o situación-, también refuerza vínculos comunitarios y crea situaciones de exposición emocional en las que cada individuo, dependiendo de la dinámica direccionada por los líderes, debía compartir sus necesidades o motivos por los cuales le gustaría recibir oración. Mientras algunos se entregaban con soltura a la oración, otros parecían incómodos o poco dispuestos a participar activamente. Sin embargo, la variabilidad en las respuestas no se reduce a diferencias individuales, sino que evidencia tensiones que emergen al interior de una práctica que es tanto íntima como llevada a cabo públicamente muchas veces, en contextos donde el fervor y posicionamiento verbal y corporal se valoran, mientras que la pasividad puede ser leída como señal de enfriamiento espiritual.

Aquí es relevante traer la perspectiva de Joel Robbins (2004), quien plantea que el cristianismo pentecostal -en este caso de expresiones carismáticas similares- enfatiza una lógica de transformación moral constante, donde la relación con Dios implica un proceso permanente de rendición, cambio y búsqueda espiritual (p. 127). La oración, en este sentido, opera como una herramienta clave dentro de este régimen de transformación y, al mismo tiempo, no opera en un vacío, más bien es moldeada por contextos locales y por trayectorias personales que tensionan las expectativas institucionales. Así, esta práctica se convierte en un espacio de ambivalencia, donde conviven la devoción profunda con el cansancio, la obediencia con el retraimiento, y la intercesión fervorosa con el silencio resignado.

“Ese domingo llegué atrasada al edificio de Iglesia Antioquía, las reuniones de Sol de Justicia se hacían allí desde que lo empezaron a arrendar hace poco más de dos años. No había nadie en la pequeña e iluminada entrada, lo que me pareció extraño ya que siempre me encontraba con los niños o abuelitas ahí, incluso pasadas las 10AM que era el horario en que supuestamente las reuniones debiesen empezar, aunque rara vez era así y, en cambio, se daba inicio una media hora más tarde. Siempre quedaba uno que otro conversando, contando de la semana, la banda de adoración preparándose, pero no ese día. Cuando entré al templo interior, sentí el ya conocido olor del piso de alfombra, escuché y luego sentí la pulsación de la música a través del equipo de sonido. La única -notoria- diferencia era la oscuridad del ambiente. Ninguna luz encendida, solamente una proyección al fondo del escenario, y mis ojos se tomaron su tiempo para acostumbrarse y poder distinguir sillas y rostros.

En la proyección se leía “Domingo de Habitación”, una imagen de una casa en llamas como ilustración. Cuando por fin me pude ubicar dentro del templo, encontré a la Trini, líder dentro de la iglesia, encargada de las redes sociales y ayudadora en todo lo que se necesitara. Creo que ella notó mi expresión de confusión, porque fue muy rápida en explicarme lo que sucedía ese día, diciendo que se le había olvidado avisarme. Me comentó que los pastores habían establecido que un domingo al mes no se haría un culto como de costumbre, se llevaría a cabo una reunión completa dedicada a la oración. Entonces todo cobró sentido, la escasa luz como señal de mayor privacidad y reflexión, el equipo de alabanza alternando entre melodías sin palabras y canciones, las voces que se alzaban en clamores, personas de rodillas o paradas, hablando en lenguas, sentadas y con sus cabezas agachadas. Tiempo de oración e intimidad, tal como se leía en los subtítulos de la proyección. Unos días más tarde se publicó en el Instagram de Sol de Justicia -sospeché que la misma Trini lo hizo- respecto a esas sesiones novedosas; lo definieron como un espacio destinado a orar

fervientemente por la iglesia, por Chile y otros países, buscando activamente la presencia de Dios manifiesta en el mundo visible.”

Lo narrado en la viñeta anterior -situación vivida en el domingo 27 de abril-, lejos de ser un ritual homogéneo, la oración en la iglesia Sol de Justicia se configura como un terreno de negociación y de formación del sujeto creyente. Como práctica espiritual, reproduce una doctrina o entendimiento teológico, y produce efectos afectivos, morales y sociales, incluso globales en lo que se refiere a su llamado a interceder por otras naciones. Y en su carácter colectivo -en duplas, en comunidad, con imposición de manos o en silencio- muestra cómo lo privado y lo público se entrelazan en prácticas que, aunque marcadas por tensiones, son vividas como actos fundamentales de la fe.

7.1.2. Alabanza

La alabanza en la iglesia Sol de Justicia se trata de más que un prelude musical a la predicación. Constituye un momento profundamente cargado de simbolismo, afecto y performatividad, donde se expresan -y se disputan- formas de devoción, pertenencia y experiencia de lo sagrado. Si observamos a la religión como un sistema de símbolos que genera disposiciones y motivaciones duraderas, la alabanza en este contexto actúa como una escenificación intensiva del contacto con Dios, mediada por el cuerpo, la música y las emocionalidades. No son solo las letras de las canciones, sino cómo se canta -y cómo se reacciona al canto- lo que modela una experiencia compartida del Espíritu.

Durante mi trabajo de campo, la banda de alabanza se desplegaba en casi todos los cultos como un pequeño pero comprometido grupo de miembros de la iglesia, compuesto por uno o dos vocalistas -entre ellos la pastora-, guitarras acústicas, un teclado y, ocasionalmente, un cajón peruano. El grupo dirigía canciones conocidas dentro del repertorio evangélico contemporáneo, pero también designaban espacios para la adoración espontánea, o sea, fragmentos musicales improvisados, repeticiones extendidas de frase, invocaciones líricas al Espíritu Santo. Esta flexibilidad musical abría un margen para que los asistentes al culto participaran activamente, elevando sus voces, danzando con lienzos de colores o clamando en voz alta. Estas expresiones corporales eran centrales, sosteniendo la atmósfera espiritual de la reunión y proponiendo dinámicas diversas a ella.

No obstante, la alabanza también reveló tensiones importantes. En diversos momentos, se exhortaba explícitamente a responder a la presencia de Dios, a adorar con libertad. Estas insistencias, formuladas por quienes dirigían la música o por líderes desde el micrófono, permitieron observar que la participación activa no

era simplemente deseable, sino esperada. En contextos como este, lo religioso no se resume a la percepción del cristiano, sino lo que se espera que haga -en este caso, levantar las manos, cantar, postrarse- en sincronía con un repertorio de signos que definen la autenticidad espiritual (Asad, 1993; Geertz, 1993). Así, el cuerpo se convierte en un espacio de atención y de formación, donde se evalúa constantemente el grado de libertad con que se adora.

Algunos participantes se entregaban con fervor a este tipo de expresiones; otros, en cambio, permanecían inmóviles o en silencio. Esta variación generaba una ambigüedad perceptible, la alabanza -si bien ofrecía una experiencia colectiva de exaltación- también producía distancias afectivas entre quienes se alineaban con el ritmo del culto y quienes, por razones personales o circunstancias diferentes, se mantenían al margen. Tal como sugiere Robbins (2011), el pentecostalismo global se caracteriza por su apertura emocional a la invasión de lo trascendente en el mundo material y su impulso hacia la transformación interior (p. 19). Sin embargo, esta misma lógica transforma lo emocional en un campo normativo, ya que sentir de verdad es también actuar de verdad, una participación observable que corresponde a la expectativa cuando se trata de una práctica como la de la alabanza.

La alabanza, por lo tanto, aparece como una práctica ambivalente en tanto que es celebración y expectativa, es liberación, pero también disciplina corporal. Desde los aportes de Geertz (2003), se podría decir que aquí se genera una moralidad estética donde lo bello -el canto armonioso, la danza libre, el clamor sincero- se torna expresión de lo bueno y verdadero (p. 118). A la vez, es una estética enseñada, reproducida e incluso vigilada, no simplemente experimentada fuera de marcos históricos y sociales específicos (Asad, 1993). Asimismo, esta práctica no se limita a reflejar una relación con lo divino, la moldea activamente, configurando cuerpos y emociones según un ideal de presencia espiritual intensa y visiblemente encarnada.

7.1.3. Glosolalia

La glosolalia o hablar en lenguas, tal como se observó en la iglesia Sol de Justicia, es tanto una manifestación carismática del Espíritu Santo como una práctica que delimita la frontera entre lo ordinario y lo sagrado. En todos los cultos, esta manifestación emergió con fuerza durante momentos de oración, alabanza y ministración a través de los pastores y líderes o de miembros de la congregación, generalmente entre cantos u oraciones a la presencia de Dios. A primera vista, la verbalización de lenguas extrañas podría parecer desestructurada y desordenada, sin embargo, dentro del marco doctrinal del pentecostalismo, esta práctica se

muestra como una “apertura a la inmanencia divina y una voluntad de sustituir la producción verbal altamente controlada del orador sincero” (Robbins, 2011, p. 24)

De acuerdo con lo anterior, el balbuceo, la repetición o el habla incomprensible son entendidos por los asistentes como una prueba de que lo divino ha tomado control de la expresión humana (Robbins, 2011). Se trata, por lo tanto, de un tipo de lenguaje que no busca comunicar en el sentido convencional, sino encarnar una experiencia de trascendencia en tanto que conecta directamente con los misterios divinos. En este punto, la glosolalia se convierte en una herramienta central en la construcción de la alteridad divina, marcando una distancia con lo meramente material, señalando la cercanía de lo sagrado.

En el caso de Sol de Justicia, el hablar en lenguas aparece como una práctica central de la vida espiritual, no por una jerarquía de dones espirituales - como la profecía o el don de sanidad-, sino por su función estratégica como un arma espiritual, una forma de hacer guerra en el plano invisible y trascendental. En distintos cultos, presencié discursos de los pastores a la congregación sobre la importancia de orar en lenguas con el fin de interceder por situaciones específicas como la restauración de una familia o la necesidad de avivamiento en la iglesia y en Chile, o simplemente como una forma de resistir ataques diabólicos en sus vidas personales. La glosolalia, en este sentido, se vuelve una expresión espontánea y una herramienta activa y direccionada de lucha espiritual, ejercida desde el cuerpo a través de la voz.

Desde una perspectiva interpretativa, esta práctica puede entenderse como parte de un sistema simbólico que permite vehicular emociones intensas en contextos de incertidumbre, dolor, necesidad o énfasis (Geertz, 1993). Asimismo, el uso de lenguas se vuelve una forma de establecer una realidad donde los desafíos cotidianos no se enfrentan únicamente con recursos humanos tangibles, se enfrentan desde una dimensión trascendente. La repetición vocal, el ritmo de las frases y, en casos, la pérdida momentánea de control discursivo operan como símbolos tangibles de que se está entrando en una esfera donde lo humano se somete a lo divino. No se trata simplemente de un estado alterado de consciencia, sino de un acto cargado de sentido.

De acuerdo con lo mencionado anteriormente, se observó el habitar de los miembros de la iglesia en un universo moral en constante confrontación con fuerzas espirituales (Robbins, 2011). En este marco, la glosolalia no es una anomalía comunicativa o un estado de éxtasis meramente emocional. Esta se comprende por los participantes como una acción con efectos. Su propósito no siempre es interpretar o transmitir significados lógicos, sino liberar poder espiritual en favor de causas concretas. En algunos cultos, por ejemplo, se oraba en lenguas colectivamente mientras se clamaba por Chile y otros países de

Latinoamérica y del mundo, conectando la práctica individual con una dimensión colectiva y global.

A pesar de su carga emocional, esta práctica tampoco se escapa a ciertas tensiones. No todos los asistentes participan con igual intensidad, algunos observan en silencio, otros se suman tímidamente. Aunque en Sol de Justicia no se plantea explícitamente una jerarquía entre quienes hablan en lenguas y quienes no, el llamado constante a ejercitar esta práctica en distintos momentos pareció generar incómodos a aquellos que no lo hacían. En este sentido, se observa que las formas religiosas emergen como expresiones libres de una interioridad autónoma, pero también se encuentran modeladas por disciplinas, saberes y estructuras que configuran lo que se espera de un cristiano (Asad, 1993). Hablar en lenguas, por lo tanto, también es aprender a ser moldeado por una forma particular de agencia, una que se reconoce como intermediaria para acceder al poder de Dios, pero que a la vez está sujeta a normas implícitas sobre cómo, cuándo y por qué se ejercita esa agencia.

Asimismo, Robbins (2011) aporta otro marco útil al destacar que el pentecostalismo global se caracteriza por una teología de la interrupción y ruptura (p. 19); el hablar en lenguas irrumpe el lenguaje ordinario, interrumpe la lógica secular, interrumpe incluso la linealidad de la oración racional. En la iglesia, esta ruptura se ve encarnada en momentos donde la glosolalia emerge en medio del canto y en oraciones a lo largo del culto. Esta práctica marca la presencia del Espíritu Santo, transformando el culto en una frontera entre lo humano y lo divino, la cual se vuelve porosa y permeable.

Finalmente, en Sol de Justicia, la glosolalia no se comprende ni se expone con el objetivo de marcar grados de superioridad espiritual, sino para activar la dimensión de lucha e intercesión por el medio del cuerpo y el lenguaje. Se trata de una práctica situada en una cosmovisión -o visión de mundo- donde la vida cristiana es una batalla continua, y el creyente, una figura que posee agencia para permitir que lo divino se manifieste de forma palpable en una comunidad a nivel local y global. Así, esta práctica religiosa opera como un recurso expresivo, aún más como un ritual de resistencia, transformación y poder espiritual (Robbins, 2011).

7.1.4. Predicación

En los cultos observados en la iglesia Sol de Justicia, la predicación es una práctica estructurante dentro de la experiencia litúrgica, funcionando como exposición bíblica y, a través de esto, articulando una visión totalizante del mundo. Una de las categorías principales mencionadas durante estas secciones del culto

era la de identidad. Durante la reunión del domingo 13 de abril, por ejemplo, un matrimonio de líderes que predicó en conjunto se centró en la identidad en Cristo, bajo el énfasis de que Jesús devuelve la identidad perdida en el Edén, y el arrepentimiento diario es parte del proceso de caminar conforme a esa identidad restaurada. Este discurso se sostenía sobre una lectura de pasajes de la Biblia, y fue intercalada con sus testimonios personales y humor, además de llamados enfáticos a la transformación espiritual. Asimismo, la prédica no se construyó como un discurso cerrado, sino como práctica que moviliza sentidos, modela afectos y produce subjetividades.

Según lo anterior, la predicación interpreta las escrituras bíblicas, configurando cosmología moral al hacerlo, la cual fornece marcos de agencia a la vida del creyente, una cosmovisión construida sobre símbolos que determina lo bueno de lo malo, lo que se debe hacer y lo que no (Geertz, 2003). En el caso mencionado, discursar respecto a la identidad en Cristo implica narrar el yo desde una lógica teológica que ordena el pasado, redefine el presente y proyecta el futuro bajo un nuevo orden. El arrepentimiento diario, en esta clave, no es tanto una confesión repetida, sino una disciplina de vigilancia interior y reorientación constante según ese marco moral, una práctica de sí a través de la cual se reafirma la pertenencia a una comunidad espiritual que vive bajo el señorío de Jesús.

A través de esta producción discursiva, la prédica actúa como una herramienta de formación del sujeto, siendo una práctica social formadora que opera sobre los cuerpos, los gestos, las emociones y los pensamientos (Asad, 1993). En el contexto de Sol de Justicia, predicar no es simplemente enseñar, es moldear. El predicador expone una idea, construyendo, al mismo tiempo, un horizonte de posibilidades para el oyente, un marco que indica qué debe sentir, pensar y esperar. La identidad cristiana proclamada desde el púlpito no es una afirmación genérica, sino una categoría moral que estructura formas de agencia, de pertenencia e incluso de esperanza en contextos sociales, históricos, colectivos e individuales situados (Asad, 1993).

Esta dimensión formativa se vincula con la creencia de que el encuentro con Dios debe provocar una transformación radical del individuo, muy característica del pentecostalismo (Robbins, 2011). En la prédica ya mencionada, esta transformación se expresa en términos de la recuperación de una identidad verdadera que había sido distorsionada o perdida. El lenguaje utilizado era el de la restauración, del retorno a un diseño original. Esta narrativa reconfigura el sentido de la historia personal, además de inscribir al creyente en una línea de tiempo sagrada, donde su vida pasa a tener coherencia y dirección bajo los propósitos

divinos. La conversión, así se extiende más allá del evento inicial y se convierte en un proceso permanente de reconfiguración subjetiva.

Así, la predicación en la iglesia Sol de Justicia no es un mero ejercicio de exposición bíblica, es un dispositivo articulador de una visión de mundo que ordena afectos, narra el yo, y produce sujetos capaces de habitar -desde la fe- los desajustes, desafíos y contingencias contemporáneas. Asimismo, el púlpito se vuelve un lugar de mediación en que lo sagrado dialoga y moldea de manera práctica a lo cotidiano, mediando la Biblia y la experiencia vivida, la palabra divina y las condiciones sociales e identitarias de los miembros.

7.1.5. Ministración

En Sol de Justicia, la práctica de la ministración es uno de los momentos más intensos y distintivos de la liturgia, generalmente siendo llevada a cabo después de la predicación para encerrar el culto. Es importante notar que, si bien en otras secciones de la reunión es posible que todos oren libremente unos por otros, la ministración está reservada principalmente a pastores y líderes designados para esa función. El criterio detrás de esta delimitación se asocia con el discernimiento espiritual -entendido como un don divino que crece con la madurez del cristiano- y el cuidado de la comunidad.

“La atmósfera del templo cambió despacio después de la predicación. En un inicio cerré mis ojos como estaba acostumbrada, y pese a que no veía, los ruidos de la ministración eran inconfundibles para mí. El líder empezó a susurrar en lenguas, su voz amplificada como un eco, tomando fuerza con el pasar de los minutos y sobreponiéndose a la música. Otras voces se unieron, de líderes, miembros, por todas partes a mi alrededor. Luego un llanto por allá, una risa fuerte por acá. Cuando por fin me atreví a mirar, el equipo designado imponía manos sobre los hombros de algunos, los pastores sobre la cabeza de otros. Era una cacofonía armónica, personas arrodilladas quebrantadas en lágrimas, matrimonios con las manos entrelazadas recibiendo una oración específica de protección, de restauración. No tardó mucho para que viera algunos cayendo de espalda en el piso de alfombra, temblando del éxtasis espiritual. Llenura del Espíritu Santo, que inundara el ambiente como agua, eso era por lo que oraban en el micrófono, en voz baja o en clamor.”

La ministración se sitúa en el corazón de la vida espiritual de la iglesia Sol de Justicia como espacio de revelación, sanidad interior, y también de confrontación con realidades espirituales malignas, todo dentro de la lógica de “hacer guerra en el Espíritu” (Pastor David Reyes, 13 de abril de 2025). En estos momentos, los líderes se posicionan para dar entendimiento de que una persona

estaba oprimida o bajo la influencia de algún espíritu -de temor, enfermedad, confusión, entre otros- y el equipo de ministración oraba en intercesión para expulsar esas influencias, con autoridad descrita en los textos bíblicos, en el nombre de Jesús. En estas escenas, los cuerpos reaccionan de distintas maneras, con temblores o gritos, vómitos o incluso desvanecimiento. Aquí se enfatiza el acceso al Espíritu Santo, que trae la capacidad de afectar directamente al mundo espiritual, posicionando al cristiano como actor en una lucha cósmica entre fuerzas divinas y malignas (Robbins, 2011). La ministración se convierte así en un campo de batalla espiritual, donde el cuerpo humano es el escenario de esa confrontación.

La dimensión profética también se manifiesta con fuerza en estos momentos en la iglesia, como se observó en la misma ocasión de la viñeta anterior, la cual narra este suceso del primer domingo en que visité a la congregación. Las palabras proféticas no surgen como discursos generales o una simple lectura del futuro de una persona, sino como mensajes personalizados que identifican, revelan o confirman llamados espirituales, apuntando destinos hacia lo que Dios tiene preparado para su vida. Estas palabras no son interpretadas como consejos simbólicos, sino como verdades activadoras, capaces de marcar un antes y un después en la vida del creyente. En este contexto, esta práctica expresa un ethos de apertura radical a lo sobrenatural -entendido como accesible, cercano y práctico- y una cosmovisión en la que fuerzas malignas entran en choque con Dios, el cual usa a sus hijos como instrumentos para restaurar vidas y ambientes (Geertz, 1993).

Además, es interesante notar que estas prácticas surgen dentro de regímenes específicos de formación. El hecho de que no cualquiera pueda ministrar señala la existencia de formas instituidas de autoridad religiosa que, aunque no se basen en estructuras jerárquicas rígidas, sí reconocen trayectorias espirituales diferenciadas (Asad, 1993). Ministrar es tanto un acto técnico -saber cómo y qué orar- como una cuestión de estar dispuesto y apto espiritualmente para mediar la acción de Dios y lidiar con esta carga con entendimiento. Esta mediación está cargada de poder, y por lo mismo requiere resguardos.

En resumen, la ministración en la iglesia Sol de Justicia es un espacio múltiple de lucha espiritual, de liberación interior, de orientación profética y de manifestación carismática. A través de esta práctica -que abarca muchas dinámicas- se expresa una cosmología cristiana donde el bien y el mal se enfrentan, además de una antropología espiritual donde los creyentes son formados y posicionados para ejercer autoridad. Esta práctica, por lo tanto, refleja una teología vivida y produce sujetos capaces de interpretar su presente,

interceder por otros, resignificar su pasado, y vislumbrar un futuro en sintonía con los propósitos de su nueva afiliación.

7.1.6. Santa Cena

La celebración de la Santa Cena en la iglesia Sol de Justicia no es un acto litúrgico más ni una repetición espiritual típica. Se trata de una práctica que condensa múltiples dimensiones teológicas, afectivas y comunitarias expresadas simbólicamente en el pan y el jugo de uva. Si bien cada participante recibe un pequeño vaso con jugo y un pedazo de pan -gesto que remite a la última cena de Jesús antes de la crucifixión-, la escena no se reduce a ese gesto individual. Al lado del púlpito se prepara cuidadosamente una mesa con un racimo de uvas, manzanas, un candelabro judío de siete brazos (menorá), un recipiente con un líquido blanco que parece ser leche, otro con el vino y pan sin levadura, estos dos últimos dispuestos como una representación visible del cuerpo y la sangre de Cristo durante el culto del 11 de mayo.

La mesa conmemora la última cena y muestra una teología viva, una manera de narrar la historia del sacrificio de Jesús como fundamento del presente espiritual individual y comunitario. La Santa Cena constituye una síntesis de símbolos poderosos que, al ser performados, configuran un ethos colectivo, o sea, la forma en que un pueblo siente y responde al mundo entrelazada con la cosmovisión (Geertz, 2003, p. 118). El pan y el vino no son solo alimentos, sino vehículos de sentido que organizan las emociones y los compromisos del grupo creyente. Comer el pan y beber el jugo de uva es recordar a Cristo, es volver a asumir una identidad compartida y reafirmar la pertenencia a una comunidad guiada por una nueva vida. En este sentido, la práctica se enmarca en una lógica de comunión que excede el ritual, tratándose de un gesto que estructura y es estructurado por la manera de vivir y sentirse parte del cuerpo de Cristo – uno de los nombres por los cuales las iglesias del mundo se identifican.

La dimensión de comunidad, sin embargo, no se agota en lo simbólico. La Santa Cena también funciona como un marcador de pertenencia moral y construcción disciplinar de lo religioso históricamente situado (Asad, 1993). En Sol de Justicia, la práctica se acompaña con textos de la Biblia, uno de los cuales advierte respecto a que no se debe tomar indignamente, una referencia a la necesidad de haber confesado pecados, estar en paz con Dios y con el prójimo. Esta lógica de preparación previa revela que el acto es también normativo. Se espera que quienes comen y beben lo hagan desde una conciencia alineada con los principios morales del grupo. La comunión, así, se convierte también en una

práctica de autoevaluación y de vigilancia espiritual, donde el acceso a lo sagrado está mediado por el estado interno del creyente.

Añadiendo a lo anterior, la Santa Cena también puede ser leída como una práctica material clave para experimentar la inmanencia previsible de lo sagrado, mostrando, además, las tensiones entre lo individual y lo colectivo (Robbins, 2011). Al participar de este acto, los miembros de la iglesia experimentan una forma de contacto espiritual que transforma su presente. Esto se hace especialmente claro en los momentos posteriores al ritual, donde algunos rompen en llanto, otros oran en lenguas, y se produce un ambiente de profunda reverencia. La Cena, entonces, no solo remite a un evento pasado, sino que actualiza una experiencia espiritual que sostiene el carácter transformador del cristianismo carismático y pentecostal (Robbins, 2011).

Por otro lado, este tipo de práctica también refuerza la identidad evangélica como separada del mundo y consagrada a Dios. Al celebrar la Santa Cena de manera recurrente -en un marco cuidadosamente preparado, con un lenguaje y discursos específicos y símbolos precisos- la iglesia marca fronteras simbólicas que definen quiénes son frente a los demás. Es, en términos de Robbins (2011), una expresión clara del carácter contracultura del cristianismo pentecostal, que imagina la vida cristiana como una ruptura con la vida anterior y una incorporación a una nueva narrativa (p. 18).

Asimismo, la Santa Cena en Sol de Justicia es tanto un ritual de memoria de un evento de más de dos mil años como una práctica que articula identidad, comunión, pertenencia y disciplina espiritual. A través de sus elementos simbólicos, sus delimitaciones morales y su carga emocional, la práctica se convierte en un espacio de reafirmación teológica y comunitaria, que recuerda a los creyentes quién es Jesús y lo que hizo, además de quiénes son ellos como un cuerpo unido bajo su nombre.

Finalmente, las prácticas religiosas identificadas en la iglesia Sol de Justicia -oración, alabanza, glosolalia, predicación, ministración y Santa Cena- configuran un entramado ritual que articula la experiencia de lo sagrado y da forma al quehacer comunitario. Estas acciones construyen una cosmovisión vivida, cargadas de símbolos y emociones que orientan el mundo de los creyentes (Geertz, 2003). Al mismo tiempo, estas prácticas no son meras expresiones espontáneas, sino formas históricamente situadas de producir sujetos religiosos mediante normas y estructuras (Asad, 1993). Concluyendo, estas formas de religiosidad responden a una lógica de transformación y ruptura del mundo, en la que lo espiritual se encarna en gestos, palabras y emociones intensas (Robbins, 2011). Así, este capítulo ha dado cuenta de cómo las prácticas se viven en Sol de Justicia como experiencias sensibles, agencias personales y disciplinas colectivas.

7.2. Experiencias migrantes: fe e identidad

Este siguiente capítulo se construye a partir de los relatos, gestos y silencios compartidos por miembros migrantes de la iglesia Sol de Justicia, recogidos mediante observación participante y conversaciones en campo. A diferencia del capítulo anterior, centrado en las prácticas religiosas observadas, el foco ahora se desplaza hacia las experiencias migrantes narradas por los propios participantes, especialmente en la forma en que estas se configuran, interpretan y se viven desde su identidad como creyentes. Organizo este apartado en cuatro subtemas, los cuales permiten describir sus discursos identitarios como trayectorias complejas marcadas por desplazamientos, pertenencias y significados espirituales. De esta manera, se plantea que la migración va más allá de un tránsito físico, es una experiencia subjetiva y comunitaria atravesada por la fe, en permanente tensión entre lo que se deja atrás, lo que se encuentra y lo que se proyecta.

7.2.1. “Dios me dijo que viniera”: lo divino como motor de movilidad

Uno de los hallazgos más relevantes al indagar en las trayectorias migrantes de los miembros de la iglesia Sol de Justicia fue el peso que adquiere la voz divina en sus relatos de movilidad. Más que describir la migración en términos exclusivamente estructurales -como crisis política o económica, necesidad laboral o reunificación familiar-, durante mis interacciones en campo muchos de los participantes inscribieron su desplazamiento en una dimensión espiritual, expresando de diversas formas que Dios los envió. Esta manera de explicar la migración escapa a los marcos analíticos tradicionales de las ciencias sociales y exige una lectura que no disocie este fenómeno de las experiencias religiosas, ya que ambas se entrelazan en los discursos y prácticas de los creyentes.

Cuando los participantes afirman que Dios les *dijo* que vinieran a Chile, no están utilizando una metáfora ni un recurso retórico superficial. Lo que se expresa en esa frase es su creencia en una relación íntima y activa con lo sagrado, en la cual la decisión de migrar se construye como una respuesta obediente a un llamado divino. En varios relatos compartidos durante el trabajo de campo, se repite la idea de que la migración fue precedida por sueños, visiones, palabras proféticas o más bien convicciones profundas que dieron sentido a la incertidumbre del viaje. Chile como destino no fue explicado en todas las ocasiones como una opción económicamente estable, ni como recomendación de redes de apoyo previas, sino por una misión que los fieles deberían cumplir en este territorio, lo cual resignifica profundamente la experiencia migratoria.

Esta comprensión espiritual de la movilidad puede ser leída a través del concepto de religión transnacional, debido a que las creencias y prácticas religiosas no solo acompañan a los migrantes, sino que son un sistema cultural desenraizado de Estados-nación que les otorgan herramientas simbólicas para interpretar su trayectoria y tomar decisiones (Levitt, 2007). La fe opera como un marco desde el cual se entiende el presente, el futuro y -en el caso de los miembros de Sol de Justicia- el impulso mismo de salir de país de origen. Como sugiere Schiller et al. (1992), los migrantes no rompen con sus viejos patrones o con su cultura al cruzar fronteras, ellos los reformulan y activan en función de nuevas circunstancias (p. 1). En este sentido, más que una receptora de fieles que ya llegaron, la iglesia es también parte del dispositivo simbólico que les permitió trasladarse.

Varios testimonios recabados en conversaciones informales refieren a momentos de oración intensos y frecuentes en los cuales las personas sintieron la confirmación de que debían dejar su país. En algunos casos, principalmente de mujeres de más de 21 años que llegaron individualmente a Chile desde Ecuador y Colombia, relataron haber recibido esa confirmación a través de otras personas como pastores o hermanos en la fe, además de encontrarse con versículos bíblicos que reforzaban la obediencia y la confianza en Dios. En otros, la experiencia fue aún más subjetiva, una frase escuchada en un culto y una paz interior inexplicable. A través de estos relatos, la migración es construida, como mencionado anteriormente, como una acción obediente a un mandato superior, lo que permite sobrellevar alimentos de culpa o fracaso y, al mismo tiempo, otorga legitimidad a la decisión ante la propia comunidad.

En el caso de Sol de Justicia, la imaginación como práctica social opera en clave económica y secular, pero principalmente en coordenadas espirituales en tanto que el futuro está en manos de Dios, y migrar es parte de su plan, desarrollado por la capacidad del creyente de dar un paso de fe en obediencia a dicho plan (Appadurai, 2001). Esta convicción permite sostener el sentido incluso cuando las condiciones materiales no son favorables, como en el caso de una de las participantes provenientes de Ecuador, la cual tomó la decisión de mudarse a Chile sin una perspectiva de trabajo estable inicialmente. Desafíos así se resignifican como pruebas que deben ser superadas como parte del propósito divino para crecer en la fe, profundizando la intimidad con el Espíritu Santo, una oportunidad de aprender a escuchar la voz de Dios. Posteriormente a la tomada de decisión, muchos relataron e identificaron oportunidades laborales y financieras en el país de acogida, comprendiéndolas como provisiones divinas y confirmaciones sobrenaturales de aprobación.

Desde otra perspectiva, estos relatos pueden ser comprendidos como parte de la construcción de un espacio diaspórico en el que los vínculos con el país de origen no desaparecen, pero son resignificados a la luz de un propósito espiritual (Brah, 2011). La diáspora, en este caso, es un espacio físico, pero también un campo simbólico donde se negocian pertenencias, se recuerdan orígenes y se reconfiguran los sentidos del hogar. En los discursos enunciados en campo, la voz divina opera como bisagra entre ese aquí y allá, la migración no es una huida o un corte con lo anterior, sino una travesía guiada que trasciende fronteras geográficas y reconfigura nociones de pertenencia.

Además, esta construcción espiritual de la movilidad contribuye a la elaboración de una identidad de enviados, no solo como víctimas de condiciones estructurales. Este giro narrativo que transforma la vulnerabilidad en misión refuerza la autoestima y legitima la presencia del migrante en la sociedad chilena. Es más que la búsqueda por una mejor vida, es el cumplimiento de un panorama sagrado. Así, la identidad se articula a través del contraste y del relato (Eriksen, 1995; Brah, 2011). El relato de una migración guiada por Dios permite diferenciarse de otras figuras asociadas en los medios de comunicación a la marginalidad o la dependencia estatal. El cristiano que migra, tal como se describe a sí mismo, es obediente y portador de un propósito.

Así, la afirmación “Dios me dijo que viniera” (Keily, comunicación personal, 8 de marzo de 2025) no es anecdótica, es central -desde una perspectiva emic- para comprender cómo los sujetos movilizan la fe para narrar sus trayectorias, desafiando los marcos explicativos que omiten la dimensión religiosa de la experiencia migratoria. Al tomar en serio la voz divina como parte del relato de movilidad, se abre una vía que conecta lo transnacional con lo espiritual, lo estructural con lo simbólico y lo cotidiano con lo trascendente.

7.2.2. Familia espiritual y nuevas formas de hogar

Dentro de las experiencias migrantes, el sentido de hogar rara vez permanece intacto. Más bien, se fragmenta, se dispersa y, a veces, se reconstruye en formas que no siempre responden a lógicas meramente territoriales. Entre los miembros de la iglesia Sol de Justicia, esta experiencia se manifiesta en una tensión constante entre el anhelo comunicado verbalmente por lo familiar -las comidas, las costumbres, el clima- y la necesidad de reconfigurar ese arraigo en un nuevo contexto. Esta reformulación del hogar adquiere una densidad afectiva y simbólica significativa cuando es vivida a través de la pertenencia a una comunidad religiosa. La congregación aparece como un espacio donde los

migrantes son reconocidos además de acogidos, creando nuevas formas de cohabitar, creer y crecer juntos.

En un mundo globalizado, la imaginación se convierte en una práctica social fundamental, permitiendo a los sujetos proyectar nuevas formas de vida en contextos de movilidad (Appadurai, 2001). Esta imaginación también opera en clave afectiva, en tanto que se imagina un hogar, una comunidad, una familia que no siempre coincide con la experiencia pasada, pero que se desea construir en el presente (Levitt, 2007). En Sol de Justicia, esa construcción se hace tangible en la vida comunitaria, donde el lenguaje religioso y las prácticas compartidas permiten que se reconstituya una sensación de hogar.

Testimonialmente se compartieron diferencias que los participantes observaban respecto a sus iglesias anteriores y la actual comunidad de fe chilena, enfatizando la cercanía con los pastores y liderazgo, entendiendo el tamaño más reducido de esta congregación como algo positivo y propicio a la conexión. Los conceptos entre los miembros de la iglesia como familia, hermanos, familia espiritual o de Dios son constantes en sus discursos formales e informales, tanto durante la predicación como en conversaciones de pasillo. No son expresiones retóricas, sino que producen relaciones reales de intimidad y compromiso.

Aquí también cabe vincular la noción de comunidad diaspórica para comprender este fenómeno, ya que articula una experiencia colectiva de desplazamiento, atravesada por tensiones de pertenencia y exclusión, memoria y deseo (Brah, 2011). En la iglesia, la comunidad religiosa funciona como un espacio diaspórico donde estas tensiones se negocian constantemente en la participación activa y el compartir de prácticas, también en aquellos momentos de retraimiento o confrontación de pecados, estableciendo discursivamente marcos colectivos. No se trata de reemplazar la familia dejada atrás en sus países de origen, es más bien una recomposición de los vínculos afectivos y simbólicos que permiten a los migrantes arraigarse nuevamente, ahora desde la fe compartida.

Además, las redes religiosas transnacionales permiten a los miembros mantener una doble pertenencia, incluso una múltiple pertenencia, vinculando el país de acogida con el país de origen, además de otros horizontes internacionales (Levitt, 2007). Sol de Justicia, en este caso, actúa como mediadora de esos vínculos, proporcionando un espacio donde se pueden narrar las experiencias de desarraigo y, al mismo tiempo, construir nuevas formas de pertenencia. Los cultos de domingo, reuniones de jóvenes, la oración grupal, la alabanza y las instancias informales de fiestas y cumpleaños celebrados fortalecen la identidad religiosa y producen comunidad entre los participantes. Es en esas interacciones donde el hogar se reconfigura y fortalece.

La identidad en contextos multiculturales es el resultado de negociaciones cotidianas, donde los sujetos combinan elementos diversos para crear formas de vida coherentes (Eriksen, 2015). Esta negociación se manifiesta en las maneras en que los migrantes integran sus prácticas -el compartir comidas de su país de origen en celebraciones fuera del domingo de culto, por ejemplo- con nuevas costumbres, lenguajes religiosos y modos de estar en comunidad. La iglesia permite esta hibridación como espacio de culto y plataforma de reconstrucción afectiva. En este sentido, el hogar ya no es un lugar fijo, sino una red de relaciones significativas que se construyen en el presente, muchas veces al margen de la geografía.

De acuerdo con lo anterior, el deseo de hogar no se dirige exclusivamente al pasado, sino que se proyecta hacia el presente y el futuro (Brah, 2011). En Sol de Justicia, ese deseo se encarna en el esfuerzo cotidiano de sus participantes por construir una comunidad donde las diferencias nacionales no impidan la intimidad, y donde la fe actúe como puente entre historias diversas. Tal como muchos lo expresaron al compartir relatos sobre juntas informales, el concepto de familia espiritual llega a trascender etiquetas de nacionalidad. “Entre nosotros incluso se nos olvida que somos de diferentes países, no lo pensamos mucho”, así lo expresó Katherine -migrante proveniente de Bogotá y residente en Santiago de Chile hace dos años- cuando la conocí antes de un culto en el primer domingo de junio. De esta manera se reconfigura el arraigo, no como retorno, sino como posibilidad de estabilidad emocional e identificación colectiva dentro de un propósito compartido.

De acuerdo con lo mencionado, se evidencia cómo la comunidad de fe opera como un hogar expandido que sostiene la vida en movimiento y habilita una reterritorialización simbólica en contexto migratorio. Las memorias del lugar de origen y las expectativas del vivir en Chile se articulan en un presente vivido colectivamente, donde la fe consuela y habilita nuevas formas de pertenecer. La iglesia Sol de Justicia, de acuerdo con sus miembros, es más que un espacio de culto, es una casa común construida también por quienes migran y para ellos, donde raíces son echadas y aquellos que están en movimiento encuentran destino.

7.2.3. Ciudadanos del Reino: desplazamientos y arraigos

La movilidad migratoria, además de un cambio geográfico de territorio, es un proceso que reconfigura quién se es y a qué se pertenece. En la iglesia ubicada en Macul, este diálogo identitario se vive de forma particular como ya mencionado, siendo un habitar de una identidad en tránsito que se articula a

través de una cosmovisión cristiana. La ciudadanía terrenal -aquella que define derechos y fronteras estatales- es opacada por la comprensión de una ciudadanía espiritual que lleva a los creyentes a nombrarse ciudadanos del Reino. El Reino de Dios puede definirse como gobierno, reinado y soberanía divina en acción, siendo una realidad presente y futura en la cual los seres humanos experimentan bendición (Ladd, 2022). Esta autodefinición como ciudadanos de dicha jurisdicción celestial, observada en distintas enunciaciones discursivas, reorganiza sus coordenadas de pertenencia y opera como una forma de agencia frente a los desafíos de la migración, tal como la búsqueda por trabajo, educación y vivienda.

Si planteamos a la identidad como un proceso construido a través de narrativas y relaciones sociales, los discursos identitarios de los migrantes de Sol de Justicia se definen principalmente por su adscripción a un colectivo religioso que trasciende categorías nacionales (Brah, 2011). En diversas ocasiones, como en el caso del domingo 27 de abril, las oraciones se enfocaron en peticiones para que la identidad de hijos en Dios fuera comprendida por la congregación, que cada persona pudiera posicionarse en su vida individual como embajadores del Reino de Cristo. Esta identidad en Jesús reconfigura los ejes de pertenencia y se manifiesta en expresiones usadas frecuentemente por los miembros, por ejemplo: ser ciudadano del Cielo o del Reino de Dios. Además, se observó la constante mención durante la predicación en reiterados cultos de ser un solo cuerpo cuyo cabeza -o líder- es Jesús, siendo una categoría de afiliación que cobra mayor importancia. Tales enunciados permiten a los sujetos resignificar sus experiencias desde un marco de inclusión y reconocimiento.

De acuerdo con lo anteriormente planteado, es interesante mencionar la nuevamente la categoría de diáspora, ya que permite pensar estas identidades como articulaciones no fijas y plurales, marcadas por la tensión entre el deseo de pertenecer y las experiencias de desplazamiento (Brah, 2011). Esta es una posición que se construye en el cruce entre memorias, afectos, exclusiones y posibilidades. En la iglesia Sol de Justicia, muchos migrantes habitan esta condición, como Keily que migró a Chile desde Ecuador, reconociendo las tensiones y miedo inicial de haber dejado su país en obediencia a la voz de Dios, pero luego encontrando en la comunidad de fe un espacio desde el cual reconfigurar su identidad con pertenencia y como confirmación de una decisión acertada. Así, la fe no borra la experiencia migrante, pero permite narrarla desde otros marcos.

Asimismo, en distintas oportunidades, los participantes mencionaron visitas a sus países de origen o desplazamientos a países fronterizos, narrando que extrañaron a Chile durante el tiempo afuera. También en el caso de Keily, esta expresó que, al visitar Argentina sentía “unas ganas de volver a casa, a Santiago”

(Keily, comunicación personal, 1 de junio de 2025). A pesar de que muchos reconocieron en sus testimonios el obrar divino en el lugar de donde provenían - principalmente en sus anteriores iglesias-, los miembros de Sol de Justicia manifestaron con énfasis que consideraban actualmente a Chile como su lugar de pertenencia, discurso fuertemente acompañado por las nociones ya mencionadas de familia, de propósito y crecimiento espiritual.

Keily y Katherine, proveniente de Bogotá, como muchas otras mujeres migrantes de la congregación, enfatizó que su proceso de arraigo fue especialmente marcado por el encuentro de espacios seguros y contenedores donde sentirse parte. Es interesante notar que este deseo de arraigo afectivo y espiritual aparece con más fuerza en los relatos femeninos, donde la pertenencia no se construye solamente desde la doctrina, sino desde los vínculos interpersonales y el acompañamiento mutuo. En este sentido, las vivencias en comunidad desplazan a las identidades migrantes desde una lógica de pérdida hacia una de recomposición.

Las identidades en contextos globalizados se configuran en medio de flujos múltiples de información, afecto e imágenes (Appadurai, 2001). De igual manera, en la iglesia los fieles reproducen lo aprendido como agentes que negocian constantemente sus formas de ser, compartiendo entre sí respecto a su crecimiento espiritual, siendo impulsados por la realización de escuelas de capacitación en lo profético y mover sobrenatural, consumiendo prédicas diversas en formato digital, además de conectarse con una red transnacional de cristianos miembros de Sol de Justicia en otros países.

El agenciamiento se observa en la manera en que los migrantes reformulan su sentido de identidad no solo para adaptarse, sino para posicionarse desde una fe que les otorga valor, propósito y sentido. De forma similar, los discursos de los fieles permiten observar cómo Chile no solo es percibido como país de residencia, es también un lugar espiritual de destino donde Dios les plantó con el propósito de crecer en autoridad de espíritu y en conocimiento de lo profético a través de la iglesia Sol de Justicia (nota de campo, 25 de mayo de 2025). De acuerdo con lo anterior, la autodenominación como ciudadanos del Reino es más que un recurso simbólico, es una afirmación ética y política frente a los desafíos cotidianos.

La iglesia se presenta, así, como un espacio de mediación entre lo local y lo global, lo terrenal y lo espiritual. A través de sus discursos -retroalimentados con prácticas-, los sujetos pueden narrarse desde una identidad que los trasciende, pero que también les da agencia sobre sus vidas. El Reino de Dios como categoría religiosa permite imaginar una comunidad sin fronteras, donde las jerarquías de nacionalidad, raza o clase pierden peso frente al llamado espiritual. En ese imaginario, la fe se convierte en el lugar desde el cual se rehacen

biografías, se sanan posibles heridas del desplazamiento y se proyectan nuevas formas de estar en el mundo. Así, los migrantes construyen activamente nuevas formas de ser a partir de su experiencia espiritual, más allá de simplemente resistir las tensiones de su migración. En Sol de Justicia, ser migrante y ser creyente son aspectos entrelazados de una misma vivencia, donde la fe ofrece una cosmovisión desde la cual decir quiénes son y hacia dónde van.

7.2.4. Entre lo local y lo global: circulación religiosa transnacional

De acuerdo con lo desarrollado, las experiencias migrantes en Sol de Justicia se comprende -entre distintos ejes- como una articulación transnacional de la fe cristiana. Para muchos de sus miembros, la iglesia local no es una instancia cerrada sobre sí misma, sino una extensión de un cuerpo espiritual mayor, la Iglesia global. Este sentido de pertenencia simultánea -a una comunidad concreta ubicada en Macul y a una red de creyentes que se extiende por el mundo- permite a los fieles habitar múltiples escalas de identificación, donde lo espiritual, cultural y territorial se entrelazan en sus discursos.

Durante los cultos y eventos especiales como congresos, la conexión entre países es reiterada mediante símbolos, discursos y prácticas. Diferentes banderas -como de Chile, México, Argentina, Alemania- se posicionan en el escenario no como un gesto decorativo, pero como expresión profética de una vocación internacional durante el congreso denominado Guerra y Gloria (nota de campo, 2 de mayo de 2025). Pastores de otros países fueron recibidos como invitados en ocasiones, orando, profetizando y predicando, además de la participación importante de público extranjero. Momentos específicos en que los predicadores oraban y declaraban palabras de bendición sobre las distintas naciones se percibían como clave, momentos en el que el Reino de Dios se expande por medio de una circulación de dones espirituales, palabras y visiones entre una familia global conectada divinamente.

La noción de religión transnacional es interesante para referirse a cómo las prácticas religiosas se desplazan con los migrantes, manteniendo una continuidad en el país de origen, pero también adaptándose a nuevos territorios (Levitt, 2007). Como planteado en apartados anteriores, las prácticas religiosas de Sol de Justicia en gran medida se desarrollan discursivamente, siendo oportunidades de reproducción de una cosmovisión, pero también de reconfiguraciones creativas. Las creencias y costumbres que migran junto con las personas -ya sea una manera diferente de orar, comprensiones teológicas respecto a lo sobrenatural o la alabanza- se construyen a partir con otras expresiones de fe. Las canciones, los estilos de oración y los énfasis doctrinales en hacer guerra espiritual son todos

modulados por una gramática común, pero en constante transformación. En esta comunidad, lo transnacional no es algo secundario, sino una práctica y narrativa cotidiana.

En este sentido, el transnacionalismo debe entenderse, además, como un fenómeno en que los migrantes participan en más de una comunidad a la vez (Schiller et al., 1992). Esto es evidente en los discursos de miembros que relatan contactos con sus iglesias de origen u otras por medios digitales -grupos de WhatsApp con amigos o transmisiones por YouTube-, o también comparando su experiencia de fe actual con la vivida en sus países natales (nota de campo, 1 de junio de 2025). El sentido de comunidad se expande así más allá de lo inmediato, integrando redes afectivas, espirituales y simbólicas que permiten sostener un sentido de continuidad y trascendencias a pesar del desplazamiento.

En los relatos de los participantes, fue evidente una configuración de identidades en la era global conformada de paisajes culturales (Appadurai, 2001). Los miembros migrantes -así como los chilenos- participan de este escenario mediante videos online, transmisiones en vivo, intercambios de oradores y el uso de un lenguaje que continuamente alude a lo global: expresiones como “el Reino de Dios en las naciones”, “Jesús, el deseado de las naciones” o “discipulado de naciones” son pronunciadas tanto por hombres como mujeres al orar en voz alta en reuniones (nota de campo, 9 de junio de 2025). Estas expresiones no son solo retórica religiosa, son formas de construir un nosotros que no se agota en la escala local, y que permite resignificar la propia movilidad transfronteriza como parte de un plan divino de impacto global.

En Sol de Justicia, hablar de la Iglesia -con mayúscula- es una forma de nombrar un cuerpo espiritual global que no anula la experiencia local, sino que la integra dentro de una vocación más amplia. La comunidad así no se define solo por la geografía, sino por el Espíritu. Aun cuando la iglesia se reúne físicamente en Macul, se autopercibe como parte de un mover internacional que responde a un mismo llamado y objetivo. Esta experiencia de simultaneidad -estar aquí y allá, ser de otro lugar y echar raíces en Santiago, pertenecer a una iglesia local y a una Iglesia global- constituye una forma de habitar el mundo propia del cristianismo evangélico carismático y pentecostal. De esta manera, se mantienen vínculos con el país de origen y con Chile como tierra de propósito, construyendo discursivamente una conexión espiritual con aquello que “Dios está haciendo” en otros territorios (nota de campo, 2 de mayo de 2025), tal como afirmaron varios fieles durante oraciones de intercesión por naciones en algunos cultos de domingo.

El caso de Sol de Justicia muestra cómo la iglesia se narra como un nodo de circulación transnacional donde se entrelazan identidades religiosas,

trayectorias migrantes y proyectos colectivos de transformación. La pertenencia no se limita al lugar de origen ni al lugar de llegada, se hace en el tránsito, en la relación, en la red que une a los fieles por encima de las fronteras. En este sentido, las experiencias migrantes se inscriben en imaginarios espirituales globales que reordenan las formas de habitar el mundo, siendo también trayectorias atravesadas por vínculos afectivos y relatos identitarios. A través de la voz divina que impulsa la movilidad, los vínculos comunitarios que reconfiguran el hogar, la ciudadanía celestial como anclaje ético, o de las conexiones globales que expanden la pertenencia, los miembros migrantes de esta iglesia articulan sus discursos desde una fe que da forma, sentido y dirección a su habitar diario.

7.3. Prácticas que forman: religión como identidad en contextos migrantes

Luego de haber identificado las prácticas religiosas más significativas en Sol de Justicia y de haber descrito cómo los discursos de sus miembros dan forma a las experiencias migrantes e identidades en tránsito, este apartado busca profundizar en el modo en que dichas prácticas se relacionan con la configuración subjetiva de los creyentes. Más allá de ser expresiones rituales, las prácticas religiosas observadas durante mi trabajo de campo se constituyen como formas de modelar el yo, otorgando sentido a la movilidad, al arraigo y las narrativas personales y colectivas. En este marco, busco avanzar la investigación hacia un análisis más integrado de los ejes de prácticas religiosas, experiencias migrantes e identidades, entendiendo que operan en una articulación situada que es vivida, narrada y transformada por los propios miembros. A través de esta articulación, se despliegan comprensiones particulares del sí mismo, del otro y del mundo, moldeadas por una ética cristiana que se adapta -y a la vez resignifica- las condiciones de vida en el país de acogida.

7.3.1. Ritos que construyen el yo

Las prácticas religiosas llevadas a cabo en la iglesia Sol de Justicia, además de expresar una fe interior, producen efectos concretos en quienes las ejercen. No son meras exteriorizaciones simbólicas, sino espacios de modelamiento ético y subjetivo. En el caso de los creyentes migrantes, estas acciones ofrecen recursos para responder a los desafíos de la movilidad, el desarraigo y la reconfiguración identitaria. En otras palabras, son prácticas situadas históricamente que permiten a la persona trabajar sobre sí misma a través de ejercicios corporales, emocionales y discursivos cargados de normatividad y sentido trascendente (Geertz, 1993; Robbins, 2011).

Una de las más significativas prácticas, de acuerdo con lo mencionado anteriormente, es la oración. En los discursos pastorales y en las exhortaciones durante el culto -ya sea durante la predicación o la ministración- se subraya constantemente que orar es entrar en una disciplina espiritual que fortalece la vida interior del creyente. Se trata de hacer guerra en el espíritu, lo cual transforma a quien la practica y también a su entorno de maneras tangibles a la medida en que se progresa en ello (nota de campo, 13 de abril de 2025). Orar sin cesar es una expresión mencionada en los textos sagrados del cristianismo y, por lo tanto, reproducida en cultos de la comunidad, condensa una ética de vigilancia espiritual continua. Esta práctica, además, no se reduce al plano individual como mencionado en apartados anteriores. En el caso de la congregación reunida en

Macul, el incentivo a orar en duplas, compartiendo peticiones personales o siguiendo una pauta de oración específica -generalmente asociada a pedir por más del Espíritu Santo sobre la vida del otro- se repitió en todas las reuniones de domingo a las cuales asistí.

Es interesante notar que las mujeres migrantes en su mayoría se sumaron con entusiasmo a esos momentos, demostrando en su postura corporal una actitud deseada de quebrantamiento, llanto, manos levantadas y mayor intensidad al hablar en lenguas (nota de campo, 20 de abril de 2025). Así, también se hacían visibles las tensiones, expresadas en miradas esquivas, movimientos restringidos o silencio, actitudes observadas entre los hombres de diferentes países y edades. Esta ambivalencia da cuenta de cómo la práctica es al mismo tiempo íntima y pública, libre y normada, espiritual y social, atravesada por diferencias entre las disposiciones de ambos géneros en su realización.

Desde una perspectiva simbólica, los momentos de oración en Sol de Justicia pueden leerse como parte de un sistema cultural que modela la experiencia, orienta el sentido y organiza la acción (Geertz, 1993). Es una forma de estructurar el mundo desde un lenguaje afectivo y moral que transforma la percepción de sí mismo y del entorno. A través de la repetición, de las posturas corporales, el creyente que ora construye un sujeto disciplinado que aprende a depender, discernir y resistir, todo desde una lógica de “volverse un hijo de Dios maduro en el Espíritu” (David Reyes, comunicación informal, 13 de abril de 2025). En esta experiencia espiritual se produce una forma particular de subjetividad, moldeada por la cosmovisión pentecostal y carismática, pero también por los itinerarios personales y migratorios que atraviesan aquellos que oran por sus países de origen, sus familias y sus procesos de permanecer firmes en obediencia a la decisión de vivir en Chile (nota de campo, 1 de junio de 2025).

La glosolalia, por su parte, emerge como una extensión de esa declaración de guerra en el espíritu. En la iglesia observada, hablar en lenguas se presenta como un don divino para el que lo desee, una herramienta estratégica que permite interceder por causas personales, comunitarias e incluso globales. Durante los cultos, era común que los pastores dirigieran tiempos de oración y ministración colectiva en lenguas, llamando a “romper cadenas” o “generar una atmósfera de kiberación” a través del poder del Espíritu, lo cual abarca distintas batallas internas de cada creyente, como la tristeza o extrañar a sus familiares, pero también batallas comunitarias contra el enfriamiento espiritual y la división (nota de campo, 11 de mayo). Esta práctica, aunque de apariencia caótica, se integra cuidadosamente en una gramática ritual que genera para los participantes un espacio de relación íntima entre lo visible y lo invisible.

De acuerdo con lo anterior, el hablar en lenguas opera como una frontera entre el mundo material, en el cual se viven las circunstancias diarias, y el espiritual como depósito del cual se pueden rescatar estrategias divinas para avanzar. Es posible comprender esta práctica como una manifestación de la teología de la ruptura que caracteriza expresiones pentecostales y carismáticas del cristianismo, en tanto que el lenguaje común es interrumpido por el lenguaje divino, y con él, las categorías de lo ordinario (Robbins, 2011). A través de estos gestos, el creyente entra en contacto con una fuente de poder que no solo consuela, sino que transforma, siendo comunes los testimonios posteriores a los cultos respecto a “algo nuevo que habló Dios sobre un dilema interno que tenía, trayendo mucha paz” (nota de campo, 13 de abril de 2025). En los relatos recogidos durante mi trabajo de campo, varios participantes mencionaron que, cuando no sabían qué orar o cómo enfrentar una situación compleja -como el sentimiento de ansiedad o la búsqueda por trabajo-, simplemente oraban en lenguas con la confianza de que el Espíritu de Dios intercedería por ello. Este tipo de agencia espiritual es tanto performativa como pedagógica, no sólo se cree, se aprende a creer.

Asimismo, el aprendizaje reforma el yo y la predicación juega un rol central en este proceso de formación. No se trata de una mera enseñanza doctrinal, sino de producir un marco narrativo que organiza la vida entera del creyente que la aplica en su diario vivir. En Sol de Justicia, los sermones frecuentemente reforzaban el concepto de identidad en Cristo, enfatizando que Jesús devuelve lo que ha sido arrebatado por el pecado. El arrepentimiento -tema recurrente- no se concibe como un acto puntual, es más bien un hábito cotidiano de vigilancia interior, un llamado a revestirse de esta identidad que se comprende como trascendente, aunque no excluyente, a otras identidades. Este énfasis en la autorreflexión moral constante encarna la lógica de transformación del cristianismo evangélico, donde la salvación es un evento consumado por Cristo, pero también un camino que se recorre paso a paso.

La predicación en Sol de Justicia es una práctica social situada que interviene en los afectos, pensamientos y comportamientos, no se trata de un simple discurso abstracto (Asad, 1993). La repetición discursiva de ciertos conceptos -batalla espiritual, obediencia, identidad como hijos de Dios- configura una subjetividad que se reconoce como salvada de una vida antigua y llamada a actuar sobre el mundo espiritual y material. Esta identidad no se construye en el vacío, encuentre sentido en medio de condiciones concretas como la inestabilidad laboral o la búsqueda de vivienda, los afectos internos respecto a la familia que se deja atrás y la nueva comunidad a la que se pertenece (nota de campo, 1 de junio de 2025). Frente a esas realidades, el sujeto espiritual es forjado como alguien

que tiene capacidad de agencia, batallando en oración, clamando en lenguas, confesando sus pecados y escuchando la voz de Dios.

Este régimen de formación no es estático ni cerrado, en tanto que las identidades se configuran en relación, en la tensión entre el yo y el otro (Eriksen, 1995). En el caso de la iglesia observada, las prácticas religiosas permiten reafirmar una identidad evangélica frente a la sociedad chilena secular y al mundo no cristiano en general, operando más allá de las nacionalidades de los participantes, ubicándolos en una lógica de “trasladados al Reino de Dios y sacados de las tinieblas” (nota de campo, 13 de abril de 2025), tinieblas que se refieren a toda forma de cosmovisión fuera del marco de Cristo y la Biblia. Así, el miembro que se moldea en esta comunidad se sitúa en fronteras, siendo migrante pero también ciudadano del Reino, extranjero e intercesor por las naciones, alguien que ha dejado cosas atrás, pero que avanza hacia una meta mayor. Su formación espiritual se vuelve, entonces una forma de orientación existencial y política en medio del desplazamiento.

En suma, las prácticas religiosas en Sol de Justicia se comprenden por los participantes como herramientas espirituales que los forman como sujetos capaces de enfrentar lo incierto. Mediante la oración, la glosolalia y la predicación, se configura una ética del cuerpo, alma y espíritu que transforma los desafíos en propósito, el dolor en intercesión, y la migración en misión. En este contexto, los creyentes resignifican, espiritualizan y habitan el desplazamiento como un proceso de formación donde lo divino tiene la última palabra.

7.3.2. Reescribir identidad, testimonio y pertenencia

Las trayectorias migratorias observadas en la iglesia son integradas en relatos sagrados donde la agencia divina opera como principio ordenador, no se narran con gran énfasis en el desarraigo o la carencia (nota de campo, 3 de junio de 2025). La experiencia de migrar es transformada en testimonio, una discursividad que da lugar a la importancia de Dios y su voluntad sobre todo desafío, y la identidad en tránsito se reconfigura a partir de un marco espiritual que otorga propósito y pertenencia. En este proceso, las prácticas religiosas actúan como mediadoras entre pasado, presente y futuro, habilitando una gramática simbólica desde la cual los sujetos reconstruyen su historia en diálogo con lo divino.

El concepto de diáspora nos permite pensar esta reescritura más allá de la adaptación, es una construcción que se elabora en el cruce entre memorias, exclusiones y aspiraciones (Brah, 2011). Las historias compartidas por los migrantes de Sol de Justicia no son homogéneas, pero suelen comenzar en un

lugar de búsqueda -espiritual, emocional y/o económica- que es resignificada por medio de una decisión tomada en obediencia a la voz divina. Como mencionado anteriormente, los participantes -tanto hombres como mujeres- comprenden su proceso migratorio como parte de un plan mayor, ya sea antes de migrar o después de haberse conectado con su comunidad de fe (nota de campo, 1 de junio de 2025). Esa comprensión actúa como eje que ordena el pasado, legitima el presente y proyecta un futuro con sentido.

Desde esta lógica, el tránsito migrante se convierte en evidencia de un propósito espiritual. La experiencia de Keily, por ejemplo, quién expresó luchar con tensiones y miedos al llegar desde Ecuador, es resignificada por ella misma como parte de un proceso de crecimiento espiritual. “Solo entendí que Dios me dijo que estuviera aquí, fue un paso de obediencia”, me dijo el 8 de marzo cuando la conocí y compartimos nuestras experiencias de cambiar de país. Esa afirmación revela más que un proceso de adaptación, es una reconfiguración de identidad basada en un sentido de obediencia y pertenencia espiritual. Chile, lejos de ser un destino forzado o una primera opción debido a cualidad de vida, aparece como un lugar de misión y arraigo.

Como ya planteado, este tipo de narrativa se ve reforzado por las predicaciones que, en reiteradas ocasiones, enfatizaron la identidad en Cristo como fundamento para enfrentar la incertidumbre. Se declara desde el púlpito que vivir desde la nueva identidad en Jesús permite dejar atrás etiquetas impuestas por la sociedad o el pasado. En ese marco, la migración se inserta en la pedagogía espiritual donde el sufrimiento tiene valor formativo y la obediencia se convierte en signo de madurez, siendo un llamado de Dios a lo cual cada individuo debe responder (Robbins, 2011). Además, las letras de las alabanzas y cánticos espontáneos refuerzan esta idea, contando con la repetición de frases que remiten a encontrar un lugar en la presencia de Cristo, la atmósfera espiritual que cambia destinos (nota de campo, 20 de abril de 2025).

Sin embargo, es pertinente mencionar que esta resignificación no es idéntica para todos. Durante los cultos, fue posible observar una participación más fervorosa y visible por parte de las mujeres migrantes de edades entre los 21 y 65 años, quienes con mayor frecuencia se expresaban corporalmente en la alabanza, liderando momentos de oración o actuando con mayor proactividad al momento de clamar en voz alta. En contraste, algunos hombres -aunque presentes en los servicios- mostraban una participación más silenciosa y reservada. Esta diferencia se puede comprender como una expresión de los distintos modos en que género y migración configuran la vivencia espiritual. Las mujeres, al parecer, encuentran en la iglesia un espacio más inmediato de articulación comunitaria, mientras que

hombres se integran de manera más paulatina (nota de campo, 2 de junio de 2025).

En esta heterogeneidad, la categoría de ciudadanía celestial funciona como un estabilizador identitario. Como ya se mencionó en apartados anteriores, varios fieles afirmaron reconocerse ciudadanos del Reino invisible pero manifestable de Dios. Esta afirmación permite descentrar la pertenencia de lo estrictamente nacional, resignificando en las vidas de los miembros de la iglesia la marginalidad generalmente asociada a la migración. Así, estos discursos funcionan como refugio ante las tensiones sociales, convirtiéndose en espacios donde se puede narrar una biografía coherente, digna y esperanzadora de nueva vida (Robbins, 2011).

Lo que se observa, entonces, no es una negación de la experiencia migrante, sino su reescritura desde testimonios que combinan lo individual y lo colectivo, lo espiritual con lo material. Las prácticas religiosas se presentan aquí como más que una respuesta al conflicto identitario es un dispositivo generador de sentido. Así, la identidad se construye narrativamente, en diálogo constante con los contextos habitados por los fieles de Sol de Justicia (Eriksen, 1995). Esas narrativas están profundamente atravesadas por la fe, por lo que es posible plantear la pertinencia de incorporar la dimensión religiosa como núcleo vital de los relatos compartidos.

Asimismo, las prácticas religiosas ofrecen recursos discursivos, afectivos y simbólicos para que los miembros migrantes de la iglesia puedan posicionarse en el mundo. Desde los cantos hasta los silencios, la comunidad de fe se convierte en un escenario donde se ensayan cotidianamente formas de ser y pertenecer. Esa pertenencia no excluye los recuerdos del país de origen ni las dificultades de la inserción en Chile, pero los reorganiza bajo una narrativa que otorga sentido a la movilidad, valor a la obediencia y dignidad a la espera.

7.3.3. Una comunidad en movimiento

En capítulos anteriores, se ha mostrado que la iglesia Sol de Justicia no puede pensarse simplemente como una congregación local arraigada en una comuna de Santiago. Aunque existe en una territorialidad concreta -un edificio arrendado, un salón de reuniones-, sus prácticas, discursos y afectos remiten de manera constante a una dimensión espiritual que trasciende fronteras. La religión no se limita al aquí, se extiende a otros países, otras iglesias, otras voces que configuran una comunidad de pertenencia que va más allá de fronteras geográficas. Es justamente en ese movimiento entre lo local y lo global, entre lo

cotidiano y lo espiritual, donde la iglesia reconfigura las formas de vivir la migración.

Al observar el desenlace del congreso Guerra y Gloria, realizado entre los días 1 y 3 de mayo de 2025, banderas de distintos países colgaban del púlpito. Estas funcionaban como signos proféticos que conectaban la práctica espiritual con una vocación global, el llamado a declarar el Reino de Dios en las naciones evidente en las oraciones y predicaciones (nota de campo, 2 de mayo de 2025). La dimensión transnacional, en este caso, va más allá de un efecto secundario de la migración, es una forma de pertenencia religiosa y política que estructura la experiencia migrante dentro de un marco espiritual colectivo.

En este sentido, las redes religiosas no solo sostienen la vida espiritual de los creyentes, sino que también habilitan marcos de sentido y pertenencia a escalas múltiples. Las religiones transnacionales actúan como sistemas de conexión que permiten a los migrantes mantener un lazo simultáneo con su país de origen y con el país receptor, sin tener que elegir uno sobre otro (Levitt, 2007). En Sol de Justicia, este fenómeno se manifiesta en prácticas cotidianas de consumir contenido online de predicaciones, publicaciones en Instagram o contacto con amigos de iglesias anteriores, compartiendo testimonios a través de WhatsApp u otras redes sociales (nota de campo, 31 de mayo de 2025). Estas formas de conexión constituyen una comunidad espiritual que se construye más allá de la proximidad física, sostenida por afectos, oraciones y visiones compartidas.

En un mundo globalizado, las comunidades se definen más allá de su territorialidad, abordando flujos de información personas, tecnologías e imaginarios (Appadurai, 2001). En el caso de la iglesia, los fieles migrantes viven su espiritualidad en un paisaje en movimiento, donde las narrativas de nación, origen y fe se mezclan con prácticas digitales, estéticas globales y discursos de transformación. La realización de congresos refuerza esa idea de que la iglesia es un nodo dentro de un mapa espiritual más amplio, donde las fronteras pierden su rigidez y se abren a una comunión universal.

El entramado del transnacionalismo migrante posibilita que las personas no habiten una identidad estática entre origen y destino, siendo más bien parte de una red de pertenencias simultáneas que les permite actuar, sentir y decidir en más de un espacio a la vez (Schiller et al., 1992). En este marco las prácticas religiosas que se llevan a cabo colectivamente construyen comunidad, más específicamente una comunidad espiritual local de alcance global, vivida desde vínculos concretos y presenciales entre aquellos que oran juntos, comparten experiencias cotidianas -como fiestas de cumpleaños o salidas en el fin de semana para almorzar- y se reconocen parte de un mismo cuerpo, incluso si

proviene de contextos nacionales distintos (Trinidad, conversación personal, 13 de abril de 2025).

Los discursos que circulaban en un domingo de celebración de la Santa Cena en mayo, por ejemplo, expresaban el compartir local de un acto de memoria y agencia en el presente, sin perder de vista la participación del cuerpo de Cristo como un organismo global más allá de la iglesia local (nota de campo, 11 de mayo de 2025). Esta comprensión demuestra una manera específica de habitar el mundo: ser migrante, pero también parte de algo trascendente, estar lejos de casa y al mismo tiempo estar en familia, vivir en Chile estando espiritualmente vinculado a un plan superior.

A partir de estas prácticas, la identidad migrante se transforma. No es solo el resultado de una trayectoria forzada o una búsqueda económica, es una vivencia que adquiere sentido en el marco de una comunidad espiritual que otorga reconocimiento, propósito y dirección a la medida en que el individuo se dispone a participar. Así, los sujetos se definen por su participación activa en una red de creencias, afectos y esperanzas compartidas. Al compartir sobre sus experiencias en Chile, participantes como Katherine de Colombia manifestaron estar “muy a gusto aquí, ya es hogar y el anhelo siempre está en volver” (Katherine, comunicación personal, 1 de junio de 2025). Ese *aquí* es más que un lugar físico, es una experiencia afectiva que desborda las fronteras nacionales.

De acuerdo con lo anterior, las prácticas religiosas actúan como herramientas sociales que organizan la experiencia de mundo de los fieles. Ellas permiten resignificar el pasado migrante, habitar el presente con estrategias específicas y proyectar un futuro colectivo más allá de las categorías estatales (Brah, 2011). Sol de Justicia, en su configuración, es una comunidad en movimiento tejida por relatos, sueños y oraciones que cruzan los límites de Macul. Sin embargo, estas personas encuentran ahí -en lo íntimo del culto, en lo cotidiano del saludo, en lo espontáneo del abrazo- un lugar donde hacer memoria y esperanza.

Conjuntamente, los tres subtemas de análisis abordados muestran que las prácticas religiosas en la iglesia Sol de Justicia moldean activamente las formas en que los participantes comprender quiénes son, por qué están aquí y hacia dónde se dirigen. Lejos de ser dimensiones separadas, las prácticas religiosas, las experiencias migrantes y las identidades se entrelazan en un tejido vivo que se construye en comunidad. A través de rituales, discursos y vínculos afectivos, los creyentes resignifican sus vivencias, activan pertenencias y reescriben su lugar en el mundo. Así, la iglesia emerge como un espacio en que lo espiritual y lo migrante caminan juntos, haciendo posible habitar el tránsito con sentido.

7.4. Corolario: prácticas religiosas, identidades y experiencias migrantes

A lo largo de estos capítulos de resultados, he buscado dar cuenta de cómo las prácticas religiosas observadas en la iglesia Sol de Justicia configuran más que una expresión espiritual. Estas constituyen una gramática mediante la cual los miembros migrantes narran su experiencia, resignifican su desplazamiento y reconstruyen su identidad en un nuevo territorio. Retomando la pregunta que guía esta investigación -¿cómo las prácticas religiosas se relacionan con las identidades y experiencias migrantes de miembros de la iglesia Sol de Justicia?-, es posible afirmar que dicha relación no solo existe, sino que es estructurante.

Las prácticas como la oración, la alabanza, la glosolalia, la predicación, la ministración y la Santa Cena no funcionan como ritos aislados, de hecho, operan como herramientas que forman sujetos espirituales y sociales. A través de ellas, los participantes reorganizan su historia personal y colectiva, inscribiendo su experiencia migrante en un horizonte de sentido mayor. Lejos de ser concebida como pérdida o fractura, la migración es narrada como misión, como obediencia a una voz divina que guía. En este marco, el país de acogida es un lugar de propósito más que meramente un lugar de llegada. Esta reinterpretación transforma el trauma potencial del desplazamiento en testimonio de fe, resignificando las condiciones de vida en Chile mediante un lenguaje de promesa, guerra espiritual y destino profético.

En esta construcción, la identidad cristiana opera como anclaje subjetivo y colectivo. Las categorías de ciudadanos del Reino, ser cuerpo de Cristo o familia espiritual permiten a los migrantes ubicarse más allá de los marcos nacionales, produciendo formas de pertenencia que desbordan las fronteras geográficas y culturales. Lo espiritual se entrelaza con lo social, permitiendo que la congregación funcione como comunidad diaspórica, espacio de recomposición del hogar y lugar de agencia en medio de condiciones precarias. Esta articulación no borra las diferencias y desafíos personales, más bien los reinscribe en una identidad compartida, marcada por el encuentro divino y la expectativa del Reino.

De este modo, los hallazgos de esta investigación permiten sostener la hipótesis planteada: las prácticas religiosas acompañan el proceso migrante, pero más que eso, inciden en su comprensión y modelan formas específicas de ser, pertenecer y habitar el mundo. En la comunidad de Sol de Justicia, lo propio y lo ajeno se entretajan en una narrativa compartida donde lo local y lo global, lo individual y lo colectivo, lo material y lo espiritual no son opuestos, sino dimensiones complementarias de experiencias vividas en tránsito.

Conclusiones

Esta investigación buscó comprender la relación entre prácticas religiosas, identidades y experiencias migrantes de miembros de la iglesia Sol de Justicia ubicada en la comuna de Macul. A partir del uso de la metodología cualitativa, sustentada en la observación participante realizada principalmente entre marzo y junio de 2025, se logró identificar diversas prácticas religiosas, describir discursos y analizar cómo estas prácticas se entretajan con las trayectorias migrantes e identidades de quienes las protagonizan.

Uno de los principales hallazgos de esta tesis, tal como mencionado anteriormente, es que las prácticas religiosas no solo constituyen una rutina espiritual o un gesto de devoción individual, más bien habilitan marcos desde los cuales los sujetos resignifican sus trayectorias migrantes y articulan sentidos de pertenencia. Las prácticas observadas configuran herramientas espirituales mediante las cuales los migrantes interpretan su desplazamiento geográfico en un relato de propósito divino. Expresiones como “Dios me dijo que viniera” o “ser ciudadano del Reino” son más que meras frases religiosas, son afirmaciones que permiten posicionarse frente a la incertidumbre de la movilidad con dignidad y agencia.

La iglesia se presenta como un espacio fronterizo, donde se tramitan las tensiones entre el país de origen y el país receptor; entre lo propio y lo ajeno; entre la decisión individual y el reconocimiento comunitario. Lejos de ser homogéneo, este espacio está atravesado por diferencias de género, intensidad en la participación y trayectorias previas diversas. Aun así, se conforma como un lugar de contención y reconstrucción, donde lo afectivo, lo ritual y lo comunitario se entrelazan para habilitar formas de arraigo que no dependen exclusivamente de la integración estatal o laboral.

Otro de los aportes centrales de la investigación es visibilizar que la comunidad de Sol de Justicia no se concibe a sí misma como una iglesia exclusivamente local, sino como parte de una red transnacional de creyentes. La circulación de predicadores, la presencia de banderas en eventos, las oraciones proféticas sobre las naciones y los vínculos digitales con iglesia de otros países configuran un paisaje espiritual global que permite a los fieles situarse simultáneamente aquí y allá. Esta experiencia de pertenencia múltiple no anula la especificidad del contexto chileno, más bien lo resignifica desde una lógica espiritual que excede las categorías convencionales de nación o ciudadanía.

Entre las debilidades de mi proceso investigativo, cabe mencionar que la profundidad de las conexiones generadas en campo se vio limitada por

razones de tiempo y salud. Esto restringió el alcance y acceso a los relatos individuales, especialmente de hombres migrantes que participan menos activamente en las prácticas litúrgicas. Además, una tensión persistente durante el trabajo fue encontrar el equilibrio entre la implicación personal con la comunidad y sus prácticas y el distanciamiento analítico requerido para la producción etnográfica.

Pese a estos desafíos, considero que esta tesis logra aportar al campo de los estudios sobre religión y migración en Chile desde una perspectiva situada, que toma en serio tanto las prácticas espirituales como las voces de quienes las viven. En un contexto donde los antropólogos todavía poseemos oportunidades diversas para acercarnos a los fenómenos religiosos, esta investigación intenta participar en la construcción de un espacio para una comprensión crítica y respetuosa de las formas en que los cristianos interpretan y transforman su mundo.

Futuras aproximaciones podrían expandir esta línea de investigación en varios sentidos. En primer lugar, sería interesante realizar un estudio más duradero que acompañe a los miembros de la iglesia en distintos momentos de su proceso migratorio, explorando cómo varían sus prácticas e identidades a lo largo del tiempo. También sería valioso comparar esta comunidad evangélica de herencia pentecostal y carismática con otras iglesias evangélicas de perfil similar en distintos puntos del país, explorar similitudes y divergencias, incluso más allá de perspectivas migrantes. Finalmente, considero relevante indagar en profundidad respecto a las formas de religiosidad cristianas y cómo estas reconfiguran el escenario religioso -y político- en Chile hoy.

En suma, esta tesis no pretende ofrecer respuestas concluyentes. Principalmente, quiere contribuir a una conversación más amplia sobre la capacidad de las prácticas religiosas para producir sentidos, sostener identidades y generar comunidad en contextos de desplazamiento. En tiempos donde la movilidad humana se intensifica y los discursos sobre migración se polarizan, volver la mirada a estos espacios de fe permite vislumbrar otros modos de agencia, de habitar y construir vida en común.

Anexos

Anexo 1

Pauta de Observación

- **Fecha de observación:**
 - **Hora de inicio y finalización:**
 - **Ubicación:**
 - **Actividad o evento observado:**
 - **Número de personas presentes:**
 - **Composición demográfica del grupo:**
-

1. Ambientación y Espacio Físico

- **Descripción física del lugar:**

- **Atmósfera:**

2. Prácticas Religiosas Observadas

- **Tipos de prácticas observadas:**

- **Frecuencia e intensidad:**

- **Participación de los miembros:**
- **Reacciones de los participantes:**

3. Interacciones Sociales y Relaciones de Grupo

- **Relaciones entre miembros:**
- **Lenguaje y comunicación:**

4. Dinámica de Identidad Religiosa

- **Expresión de la identidad religiosa:**
- **Transformación o adaptación de la identidad religiosa:**

5. Actitudes y Sentimientos de los Participantes

- **Sentimientos hacia la religión y la iglesia:**

- **Experiencias individuales:**

6. Reflexión Personal

- **Mis vivencias:**

- **Temas por profundizar:**

Notas Adicionales

Referencias bibliográficas

- Abela, J. A. (2002). Las técnicas de análisis de contenido: una revisión actualizada. ACADEMIA.
- Abu-Lughod, L. (1991). Writing against culture en R. Fox (Ed.), *Recapturing anthropology: working in the present* (pp. 50-59). EBSCO Publishing.
- Aguilar, H., Sandoval, G. y Gissi, N. (2023). Haitianos evangélicos en Santiago de Chile: convivencia, fronteras étnicas y religiosidad migrante (2018 – 2022). *Revista de Estudios Sociales*, 87, 61-77.
- Appadurai, A. (2001). *La modernidad desbordada*. Ediciones Trilce.
- Araya Ortega, C. I. (2022) *El refugio de la fe: Comunidades religiosas como apoyo fundamental en la integración de inmigrantes en las congregaciones evangélicas de haitianos de Quilicura (2014-2022)* [Informe para optar al grado de Licenciatura en Historia].
- Arnold, D. (2006). Why Are There So Few Christian Anthropologists? Reflections on the Tensions between Christianity and Anthropology. *Perspectives on Science and Christian Faith*, 58(4), 266-282.
- Asad, T. (1993). The Construction of Religion as an Anthropological Category in *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (pp. 27-54). The Johns Hopkins University Press.
- Bardin, L. (2002). *El análisis de contenido*. Ediciones AKAL.
- Bava, S. (2011). Migration-Religion Studies in France: Evolving Toward a Religious Anthropology of Movement. *Annual Review of Anthropology*, 40, 493-507. 10.1146/annurev-anthro-081309-145827
- Beaud, S. (2018). El uso de la entrevista en las ciencias sociales. En defensa de la entrevista etnográfica. *Revista Colombiana de Antropología*, 54(1), 175-218. <https://doi.org/10.22380/2539472X.388>
- Brah, A. (2011). *Cartografías de la diáspora: Identidades en cuestión*. Traficantes de Sueños.
- Bravo, G. y Norambuena, C. (2018). *Procesos migratorios en Chile: Una mirada histórica-normativa*. ANEPE.
- Calderón, F. y Saffirio, F. (2017). Colectivo haitiano en Chile: particularidades culturales e intervención social desde la experiencia del Servicio Jesuita a Migrantes en N. Pedemonte y J. Koechlin (Ed.),

Migración haitiana hacia el sur andino (1 ed., pp. 173-186). Universidad Antonio Ruiz de Montoya.

Cano, V. y Soffia, M. Los estudios sobre migración internacional en Chile: apuntes y comentarios para una agenda de investigación actualizada. *Papeles de población*, (60), 129-167.

Carrasco, I. y Suárez, J. (2018). *Migración internacional e inclusión en América Latina: Análisis en los países de destino mediante encuestas de hogares*. CEPAL.

Centro de Estudios Públicos. (2024). *Estudio Nacional de Opinión Pública: CEP 92*. https://static.cepchile.cl/uploads/cepchile/2024/10/02-144908_c98u_PPT-CEP-92_ANEXOS.pdf

Cornejo, M., Cantón, M. y Llera, R. (2008). *Teorías y prácticas emergentes en Antropología de la religión*. ANKULEGI.

Corvalán, O. (2009). Informe sobre el crecimiento de los evangélicos en Chile. *Cultura y Religión*, 70-93.

Eriksen, T. (1995). We and us: two modes of group identification. *Journal of Peace Research*, 32(4), 427-436.

Eriksen, T. (2015). Culture seen as a commons: Osmosis, crossroads and the paradoxes of identity. *International Migration Institute*, 2-13.

Fediakova, E. (2020). Evangélicos chilenos como ciudadanía cultural. *Encartes*, 3(6), 102-112.

Fediakova, E. y Parker, C. (2008). Evangélicos en Chile democrático (1990 - 2008): Radiografía al centésimo aniversario. *Cultura y Religión*, 43-69.

Geertz, C. (1993). Religion as a cultural system in *The interpretation of cultures: selected essays* (pp.87-125). Fontana Press.

Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Gedisa Editorial.

Gissi, N., Ghio, G. y Silva, C. (2019). Diáspora, integración social y arraigo de migrantes en Santiago de Chile: Imaginarios de futuro en la comunidad venezolana. *Migraciones*, 47, 61-88.

Gissi, N. y Polo, S. (2019). ¿Incorporación social de migrantes colombianos en Chile?: Vulnerabilidad y lucha por el reconocimiento. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* 38, 137-162. <https://doi.org/10.7440/antipoda38.2020.07>

Gooren, H. (2015). The Growth and Development of Non-Catholic Churches in Chile. *Review of Religious Research*, 57(2), 191-218. <http://www.jstor.org/stable/43920097>

Guber, R. (2001). *La etnografía: Método, campo y reflexividad*. Grupo Editorial Norma.

Hale, C. (2006). Activist research v. cultural critique: Indigenous land rights and the contradictions of politically engaged anthropology. *Cultural Anthropology*, 21(1), 96-120.

Hirschmann, C. (2004). The Role of Religion in the Origins and Adaptation of Immigrant Groups in the United States. *IMR*, 38(3), 1206-1233.

Ingold, T. (2011). *Being alive: Essays on movement, knowledge and description*. Routledge.

Instituto Nacional de Estadísticas. (2024). *Informe de resultados de la estimación de personas extranjeras*. https://www.ine.gob.cl/docs/default-source/demografia-y-migracion/publicaciones-y-anuarios/migraci%C3%B3n-internacional/estimaci%C3%B3n-poblaci%C3%B3n-extranjera-en-chile-2018/informe-resultados-epe2023.pdf?sfvrsn=91b95f6f_8

Ladd, G. (2022). *El evangelio del reino*. Editorial Vida.

Levitt, P. (2007). Rezar por encima de las fronteras: cómo los inmigrantes están cambiando el panorama religioso. *Migración y Desarrollo*, (8), 66-88.

Malinowski, B. (1985). *Magia, ciencia y religión*. Planeta-Agostini.

Memoria Chilena. (s.f.). *Las iglesias evangélicas en Chile (1819 - 2002)*. <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-712.html>

Mora, C. (2009). Estratificación social y migración intrarregional: Algunas caracterizaciones de la experiencia migratoria en Latinoamérica. *Revista UNIVERSUM*, 1(24), 128-143.

Observatorio Iberoamericano sobre Movilidad Humana, Migraciones y Desarrollo. (2016). *La migración en Chile: Breve reporte y caracterización*. OBIMID.

Olea, H. (2007). Derechos Humanos y Migraciones. Un nuevo lente para un viejo fenómeno. *Anuario de Derechos Humanos*, (3), 197-210.

Orellana, F. (2022). Aproximaciones a los modelos de inserción migratoria en su dimensión religiosa desde el caso chileno. *Cultura y Religión*, XVI(1), 33-64.

Orellana, L. (2006). *El Fuego y la Nieve, Historia del Movimiento Pentecostal en Chile: 1909-1932*. Ceep Ediciones.

Orellana, L. (2016). La matriz religiosa del pentecostalismo en Chile: la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile y la Iglesia Evangélica Pentecostal (1909-1973). *Memoria y Sociedad*, 20(40), 266-285.

Orellana, L. y Mansilla, M. (2022). Rastreando el trabajo digno y la dignidad del trabajador: migración y movilidad transfronteriza de los pentecostales chilenos a la Argentina (1930 – 1978). *Revista Austral de Ciencias Sociales*, (42), 249-269.

Palominos, S. (2023). Racialización y exotización de la migración en las políticas culturales de Chile: el discurso de interculturalidad transfronteriza en el Festival Migrantes. *Polis*, 22(64), 15-60.

Pellegrino, A. (2003). *La migración internacional en América Latina y el Caribe: Tendencias y perfiles de los migrantes*. Banco Interamericano de Desarrollo.

Pew Research Center. (2015). *The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050*. Pew Research Center.

Pinochet, C. (2018). La observación participante. En Piña, L., Pinochet, C., y Ríos, C., *De aula y campo: Reflexiones en torno a la enseñanza y aprendizaje de la etnografía* (pp. 43-70). UAH.

Portal de Datos Mundiales sobre la Migración. (26 de octubre de 2021). *Datos migratorios en América del Sur*. Migration Data Portal. <https://www.migrationdataportal.org/es/regional-data-overview/datos-migratorios-en-america-del-sur>

Quintana, A. y Montgomery, W. (2006). Psicología: Tópicos de actualidad. UNMSM.

Rivera, L. (2006). Cuando los santos también migran: Conflictos transnacionales por el espacio y la pertenencia. *Migraciones Internacionales*, 3(4), 35-59.

Robbins, J. (2004). The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity. *Annual Reviews*, 33, 117-138.

Robbins, J. (2011). Transcendência e antropologia do cristianismo: linguagem, mudança e individualismo. *Religião e Sociedade*, 31(1), 11-31.

- Rodríguez, E. (2005). Pentecostalismo, teología y cosmovisión. *Península*, 1(0), 219-240.
- Rojas, N. y Vicuña, J. (Ed.). (2019). *Migración en Chile: Evidencia y mitos de una nueva realidad*. LOM Ediciones.
- Schiller, N.G., Basch, L. y Blanc-Szanton, C. (1992), Transnationalism: A New Analytic Framework for Understanding Migration. *Annals of the New York Academy of Sciences*, 645(1), 1-24. <https://doi.org/10.1111/j.1749-6632.1992.tb33484.x>
- Solimano, A. (2003). Globalización y migración internacional: la experiencia latinoamericana. *Revista de la CEPAL*, 80, 55-72.
- Soto, M. (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*, (4), 83-111.
- Spradley, J. (1980). *Participant observation*. Holt, Rinehart and Winston.
- Spyer, J. (2020). *O povo de Deus: os evangélicos e por que eles importam*. Geração.
- Taylor, S. y Bogdan, R. (1987). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Paidós.
- Thayer, L., Córdova, M. y Ávalos, B. (2013). Los límites del reconocimiento: migrantes latinoamericanos en la Región Metropolitana de Santiago de Chile. *Perfiles Latinoamericanos*, (42), 163-191.
- Tijoux, M. E. (2019). Yo no soy racista, pero... En N. Rojas y J.T. Vicuña (Ed.). *Migración en Chile: Evidencia y mitos de una nueva realidad* (pp.351 - 373). LOM Ediciones.
- Vatican News. (03 de septiembre de 2019). *Iglesia chilena: migrantes comunican su fe. Esta es una Iglesia que acoge*. Vatican News. <https://www.vaticannews.va/es/iglesia/news/2019-09/iglesia-chilena-migrantes-ponen-en-comun-fe-iglesia-acoge.print.html>
- Veredas, S. (1999). Procesos de construcción de identidad entre la población inmigrante. *Papers*, 57, 113-129.