
**APROXIMACIONES A LOS MODELOS DE INSERCIÓN
MIGRATORIA EN SU DIMENSIÓN RELIGIOSA DESDE EL CASO
CHILENO**

*Approaches to models of migratory insertion in their religious dimension in
the case of Chile*

*Felipe Orellana**

Universidad Alberto Hurtado, Chile

ORCID: 0000-0002-9099-4007

Resumen

El objetivo de este artículo es discutir los modelos de inserción migratoria – transnacionalismo, multiculturalismo y asimilación– en su dimensión religiosa para el caso chileno. El texto se basa en la literatura del tema, presentando evidencia etnográfica de países del Cono Sur –Chile y Argentina– para visualizar cómo se expresan los tres modelos citados en el caso chileno y con referencias al caso argentino. Destacan las expresiones de transnacionalismo religioso como una práctica religiosa común de los inmigrantes, ya sea tanto en Chile como Argentina, donde se reproducen celebraciones religiosas del país de origen que se expresan y adaptan en el país de destino. De igual modo, en términos de multiculturalismo se identifica la convivencia de comunidades culturalmente distintas y los intentos de integración de estas. Finalmente, el modelo de asimilación no se entiende para los casos analizados aquí como una pérdida de

*Doctor y magíster en Sociología, Pontificia Universidad Católica de Chile. Master of Arts in Religion in Contemporary Society, King's College London. Licenciado en Sociología, Universidad Alberto Hurtado. Investigador posdoctoral del Instituto de Teología y Estudios Religiosos (ITER), Universidad Alberto Hurtado. Correo electrónico: forellana@uahurtado.cl

los rasgos culturales propios del país de origen, sino como un refuerzo de la identidad comunitaria mediante las prácticas y expresiones religiosas.

Palabras clave: religión, migración, transnacionalismo, multiculturalismo, asimilación.

Abstract

The aim of this article is to discuss the models of migratory insertion - transnationalism, multiculturalism and assimilation- in their religious dimension in the case of Chile. The text is based on the literature regarding this issue, presenting ethnographic evidence of countries in the Southern Cone, i.e. Chile and Argentina, in order to depict how the three models cited in the Chilean case are expressed and with references to the case of Argentina. The authors highlight the expressions of religious trans-nationalism as a common religious practice of immigrants, whether in Chile and Argentina, where religious celebrations of the country of origin are reproduced and adapted in the country of destination. Similarly, and in terms of multiculturalism, the coexistence of culturally different communities and the attempts of integration of these are also identified. Finally, the assimilation model is not viewed in the cases analysed as a loss of the cultural features of the country of origin, but as a reinforcement of community identity through religious practices and expressions.

Keywords: Religion, migration, transnationalism, multiculturalism, assimilation.

Introducción

El catolicismo ha tenido una presencia monopólica en América Latina desde el período colonial y durante al menos cuatro siglos (Chesnut, 2003). Sin embargo, esta omnipresencia religiosa se ha debilitado en décadas recientes debido a un creciente pluralismo y diversidad religiosa en la región (Hagiopan, 2009; Parker, 2009a, 2009b, 2016; Ramírez, 2008). Este debilitamiento se hizo manifiesto a partir de la creciente presencia del pentecostalismo y las iglesias

Orellana, F. (2022). Aproximaciones a los modelos de inserción migratoria en su dimensión religiosa desde el caso chileno. *Revista Cultura y Religión*, 16(1), 33-64.

evangélicas a lo largo del siglo XX (Gill, 1999; Somma, Bargsted y Valenzuela, 2017), las que han tenido un fuerte rol en la conformación identitaria y el cobijo comunitario en los sectores populares; por ejemplo, ante la situación de anomia en la periferia urbana en Chile, generada a raíz de la migración campo-ciudad (D'Epinay, 1969), o producto de los efectos de la irrupción del neoliberalismo, el declive del modelo de hacienda y la creciente atomización de la vida social e individual que ha conllevado la implantación del mencionado modelo económico (Martin, 1998). De igual modo, existe presencia de iglesias independientes (mormones, testigos de Jehová, adventistas), religiones afrobrasileñas y caribeñas, sincretismos indígenas y movimientos neomágicos (Parker, 2016; Ramírez, 2008). Es en el contexto de esta creciente diversidad religiosa que autores como Chesnut (2003) o Gill (1998) han postulado la presencia de un mercado religioso para América Latina, en donde las iglesias y movimientos religiosos compiten por la adhesión y pertenencia de los fieles, y estos actúan como consumidores sopesando racionalmente a cuál grupo adherir según los costes y beneficios que esto implica.

Sin embargo, el paradigma del mercado religioso –que discute el supuesto del paradigma de la secularización de que a mayor modernización existe menor presencia e influencia de la religión– no se puede aplicar directamente a la región. En este caso, la perspectiva del mercado religioso sirve para dar cuenta de la vitalidad religiosa de los Estados Unidos, que va a contracorriente del declive institucional y la presencia social de la Iglesia católica en Europa Occidental. Por otra parte, América Latina ha tenido un monopolio católico que va en contra del pluralismo y la vitalidad religiosa que supone el paradigma del mercado religioso. Solo recientemente –y como se señaló más arriba– en América Latina se comenzó un proceso de pluralización religiosa. Además, se puede interrogar por el nivel de racionalidad –elemento base del paradigma del mercado religioso bajo el supuesto de que las personas buscan maximizar los beneficios y reducir los costos de sus acciones– existente entre los creyentes latinoamericanos al momento de realizar prácticas religiosas, ya que entre estas se observan

Orellana, F. (2022). Aproximaciones a los modelos de inserción migratoria en su dimensión religiosa desde el caso chileno. *Revista Cultura y Religión*, 16(1), 33-64.

componentes materiales, corporales y emocionales (Morello, Romero, Rabbia y Da Costa, 2017).

Es así como la realidad religiosa latinoamericana implica analizar críticamente la teorización foránea diseñada para entender el contexto europeo y estadounidense (secularización y mercado religioso), al momento de aplicarla a la región. Se afirma esto, porque un elemento religioso fundamental en América Latina es la religión popular, entendida esta como la religión del pueblo, de los sectores populares, que actúa como una respuesta a las necesidades individuales o grupales y en donde se aprecia una lógica distinta a la racionalidad ilustrada (Martín, 2009). En esta misma línea, se puede afirmar que “la religiosidad popular no es ni oficial ni individualista, sino una religiosidad en comunidad” (Morello et al., 2017, p. 314), lo que contrasta directamente con la tendencia del individualismo religioso presente en los países occidentales, donde existe la conformación de una cosmovisión religiosa individual a partir de distintas fuentes (naturales y sobrenaturales) y vinculada a un consumo de temáticas de ayuda espiritual, reencarnación, astrología, etc. (Hervieu-Léger, 2003). Con esto, se puede afirmar que América Latina es una modernidad “encantada” (Morello, 2019; Morello et al., 2017), donde la Iglesia católica ha cedido espacio a la diferenciación social, pero donde aún ejerce influencia social e individual, mientras que en Europa occidental o Estados Unidos se aprecia una secularización y/o pluralización y consumo religioso, respectivamente, que no tiene correlato directo con la realidad latinoamericana.

Adicionalmente, y una vez señalada la particularidad latinoamericana, se puede indicar que a pesar del diagnóstico de pluralismo y de la globalización cultural presente en América Latina, la investigación acerca de la vida religiosa de los nuevos migrantes a países de esta región es acotada –si la comparamos con la investigación en Estados Unidos o Europa, donde existe abundante evidencia. En países del Cono Sur, como Chile o Argentina, la literatura sobre un fenómeno como la migración en su vertiente religiosa, íntimamente vinculada a la globalización recién mencionada, está enfocada principalmente en las prácticas

Orellana, F. (2022). Aproximaciones a los modelos de inserción migratoria en su dimensión religiosa desde el caso chileno. *Revista Cultura y Religión*, 16(1), 33-64.

religiosas transnacionales. Ejemplo de ello lo constituye la investigación sobre prácticas religiosas de bolivianos en Ushuaia, Argentina (Mallimaci, 2016) o de peruanos en Santiago de Chile (Caba y Rojas, 2014; Chávez, 2015; Hurtado, 2015) o de chilotes (de la isla de Chiloé en el sur de Chile) en la Patagonia (Saldívar, 2019). De este modo, el objetivo del artículo es analizar, desde la literatura, sobre religión y migración en el caso chileno (y con referencias al caso argentino) en términos de los modelos de inserción migratoria: transnacionalismo, multiculturalismo y asimilación. Con ello se pretende comprender la vertiente religiosa de la migración para el caso chileno y, de alguna manera, llenar con esto el vacío existente en términos de conocimiento con respecto al área de investigación de la religión y migración en suelo nacional.

Se identifica que existe numerosa investigación sobre latinoamericanos en Estados Unidos o en Europa occidental, pero el foco no está puesto aquí en la migración hacia esos países o regiones, sino en analizar exploratoriamente la migración y religión intrarregional para el caso chileno y con referencias al caso argentino. Para ello se analiza evidencia etnográfica –puesto que nos permite acceder al sentido que los migrantes otorgan a la vida religiosa en las sociedades de recepción– sobre la religión de inmigrantes en la región del Cono Sur (Chile-Argentina) y las características que esta adopta. El criterio a seguir fue indagar en revistas académicas nacionales e internacionales que proporcionaran evidencia empírica de expresiones religiosas vinculadas a migrantes en suelo chileno y/o en el caso argentino. Desde esta óptica resulta relevante destacar que la investigación reseñada da cuenta del fenómeno contemporáneo de la creciente presencia de comunidades con orígenes nacionales diversos en iglesias tanto católicas como pentecostales. En otras palabras, esta investigación permite una aproximación a la creciente interculturalidad de las iglesias nacionales, a partir de comunidades distintas que interactúan y se interrelacionan en el espacio de estas instituciones religiosas.

A lo anterior se puede añadir que las interpretaciones tradicionales del fenómeno religioso latinoamericano, como las tesis de Morandé (1987) o Parker

Orellana, F. (2022). Aproximaciones a los modelos de inserción migratoria en su dimensión religiosa desde el caso chileno. *Revista Cultura y Religión*, 16(1), 33-64.

(1996), han destacado el sustrato católico que en conjunto con la religiosidad indígena conforman la religiosidad popular latinoamericana. Por otra parte, Martín (1993) ha destacado lo particular del pentecostalismo latinoamericano, que actúa replicando el modelo social de la hacienda en la figura de los pastores evangélicos con autoridad. La religión popular o el pentecostalismo han sido temas tradicionales de estudio en el escenario religioso latinoamericano. Hay que añadir la creciente pluralización religiosa y, en este contexto, la vertiente migratoria en el ámbito religioso se transforma en una temática de necesaria actualidad.

1. Modelos de inserción migrante

En el estudio sobre religión y migración, la asimilación ha sido el modelo teórico clásico para entender la incorporación de los inmigrantes a la sociedad receptora, entendiéndose por esto el paulatino declive de las prácticas culturales propias del país de origen del inmigrante y la creciente adopción de prácticas culturales y sociales del país receptor (Kivisto, 2016). Por otra parte, el multiculturalismo concibe la convivencia de comunidades de orígenes culturales y nacionales diversos, pero sin la necesidad de crear una comunidad vinculante, en tanto que la interculturalidad remite a la efectiva interrelación de comunidades diversas que comparten un espacio (Brazal y Guzman, 2015). Finalmente, el transnacionalismo permite una comprensión acerca de la migración contemporánea –que produce una continua interacción y visitas constantes entre los países de origen y receptores de los inmigrantes mediante el uso de los medios de transporte y comunicación contemporáneos– que es diferente de procesos migratorios anteriores. Además, el transnacionalismo ha producido la idea de que este tipo de interacción está ampliamente difundida entre los inmigrantes y que será la forma de interactuar de las nuevas generaciones de inmigrantes con sus países de origen (Kivisto, 2007). Sin embargo,

Orellana, F. (2022). Aproximaciones a los modelos de inserción migratoria en su dimensión religiosa desde el caso chileno. *Revista Cultura y Religión*, 16(1), 33-64.

todas [...] estas suposiciones han sido cuestionadas sobre bases empíricas y conceptuales, y en el proceso, el transnacionalismo ahora se ve generalmente como un modo posible de incorporación de inmigrantes que se aplica a algunos pero no a todos los inmigrantes. (Kivisto, 2007, p. 499).

Es importante indicar que estos modelos aplican de manera distinta, por ejemplo, en el caso de Estados Unidos y Europa occidental (Foner y Alba, 2008); de ahí que en el caso latinoamericano, con una realidad sociocultural distinta a la de esos lugares, la asimilación y el multiculturalismo deban pensarse desde la realidad de la región. De igual manera, es pertinente analizar críticamente el transnacionalismo religioso en relación, por ejemplo, al contexto chileno, donde los inmigrantes que han arribado desde la década de 2000 (Cárdenas, 1 de octubre de 2018; Rojas y Koechlin, 2017; Yáñez, 29 de mayo de 2017) no necesariamente realizan viajes constantes entre el país de origen y Chile, sino que recurren a la tecnología para pervivir sus vínculos con la familia a distancia (Stefoni, 2013).

También, es de interés resaltar aquí la vertiente migratoria en el caso pentecostal, puesto que este movimiento se concibe como la religión de los inmigrantes rurales-urbanos y destaca una concepción de la vida como viaje, poniendo énfasis en lo transitorio, lo frágil y la movilidad de la existencia (Mansilla, Muñoz y Piñones, 2016; Mansilla, Piñones y Leiva, 2018; Mansilla, Tapia y Piñones, 2020). Para este movimiento religioso, la vida es un peregrinaje al cielo, un transitar por un contexto hostil, y ha dado refugio a los sectores despreciados de la sociedad (campesinos, indígenas, pescadores). Hay que destacar que la visión pentecostal está influida por el aporte de los sujetos que se adhieren a las comunidades pentecostales, ya que “mientras el pentecostalismo asentó el peregrinaje como principio de vida, los conversos migrantes rurales-urbano llenaron el peregrinaje con sentimientos dramáticos, trágicos y pesimistas, concibiendo la vida como precaria, arbitraria y hostil” (Mansilla, Piñones y Leiva, 2018, p. 202). En esa línea, se identifica que los estudios sobre pentecostalismo y migración han puesto el énfasis en lo que este movimiento

Orellana, F. (2022). Aproximaciones a los modelos de inserción migratoria en su dimensión religiosa desde el caso chileno. *Revista Cultura y Religión*, 16(1), 33-64.

ofrecía a los migrantes, pero no en lo que estos proporcionaban a las comunidades pentecostales (Mansilla, Muñoz y Piñones, 2016).

Es relevante señalar que la religión y la migración conjugan estructura y agencia simultáneamente, porque ya sea el foco en las instituciones religiosas o en la experiencia cotidiana de los inmigrantes, la interrelación de ambas temáticas incide a nivel individual, comunitario (u organizacional) y social. Es así como, por ejemplo, se ha investigado (Odgers, Rivera y Hernández, 2015) que los flujos migratorios modifican, diversifican y pluralizan el escenario religioso no solo de los lugares de acogida, sino también de los países de origen, mediante los aportes económicos que realizan los individuos que retornan a estos y también por las influencias culturales y sociales que proporcionan. Pero de igual modo, la experiencia migratoria en materia religiosa transforma también en un importante grado a las personas mismas, ya que estas conciben el fenómeno religioso desde una nueva óptica. Autores como Odgers, Rivera y Hernández (2015) afirman que “entre algunos migrantes retornados observamos una nueva manera de entender y practicar sus creencias religiosas, así como otras formas de relacionarse con aquellos que practican otras fes” (p. 97) y lo demuestran mediante el caso de inmigrantes mexicanos en Estados Unidos que, ante el pluralismo religioso dominante en este país, son capaces de evaluar los elementos positivos y negativos de las religiones presentes en México, decidiendo de manera personal qué elementos aceptar y creando formas personales de creencia y práctica.

De igual modo, la religión y la migración conectan lo público con lo privado. Al respecto, se puede observar que los migrantes paraguayos en Buenos Aires celebran en honor a la virgen de Caacupé, tanto en fiestas religiosas en el espacio público, como en el ámbito doméstico, levantando pequeños altares (Ameigeiras, 2020). El aspecto religioso para el migrante actúa como una manera de reterritorializar prácticas religiosas del país de origen en el país de destino, de conectar con inmigrantes y otros compatriotas, y como una manera de insertarse en la sociedad de recepción. Junto a ello, la celebración religiosa actúa como

Orellana, F. (2022). Aproximaciones a los modelos de inserción migratoria en su dimensión religiosa desde el caso chileno. *Revista Cultura y Religión*, 16(1), 33-64.

fiesta y como un momento excepcional y distinto en la vida cotidiana de los inmigrantes. En ella se mezclan lo lúdico y lo devocional, lo sagrado y lo profano, y acontece una “sacralización del espacio público” porque hay una ocupación efectiva del lugar donde acontece (Ameigeiras, 2020), mediante bailes, decoraciones, gastronomía, música, etc.

Teniendo en consideración los elementos recién mencionados acerca de la experiencia migrante y la capacidad de moldear a los inmigrantes, ya sea en el país de origen o en el de recepción, se analizan a continuación tres modelos de inserción, con atención en el Cono Sur, específicamente en el caso chileno y argentino.

2. Transnacionalismo

El enfoque transnacional busca comprender la interacción entre procesos globales y locales (Stefoni, 2014), entendiendo que los migrantes tienen y mantienen vínculos entre los países de origen y de recepción. El mantenimiento de vínculos y relaciones transnacionales es posible hoy en día (y a diferencia de las migraciones acontecidas en el pasado) gracias a las tecnologías de la comunicación y el transporte, que hacen cada vez más factibles los viajes regulares entre distintos lugares. En este sentido, migración hay desde la antigüedad y se identifica ya en la Biblia con el éxodo del pueblo hebreo, pero la simultaneidad, o la capacidad de transitar entre países de manera rápida solo se ha logrado con el desarrollo tecnológico alcanzado a partir del siglo XX. Por lo tanto, se puede entender el transnacionalismo como “la construcción de un espacio a partir del mantenimiento de relaciones sociales que trascienden la localidad y desbordan los límites del Estado-nación, a la vez que se incrustan en lugares específicos y en estructuras sociales determinadas” (Stefoni, 2014, p. 55).

En este contexto, el concepto de “*social remittance*” (Levitt, 1998a, 1998b) constituye una herramienta para la comprensión del transnacionalismo religioso. Se entiende como las “ideas, prácticas, identidades y capital social que fluye desde países de recepción a países de origen” (Levitt, 1998a, p. 76), y que

Orellana, F. (2022). Aproximaciones a los modelos de inserción migratoria en su dimensión religiosa desde el caso chileno. *Revista Cultura y Religión*, 16(1), 33-64.

se realiza mediante la comunicación constante, así como mediante los viajes entre el país de origen y el de destino que permiten los medios modernos de comunicación y transporte. De igual modo, Levitt (1998b) distingue tres grandes tipos de elementos que intercambian inmigrantes con sus cercanos en el país de origen: primero, estructuras normativas (entendidas como valores, ideas y creencias); segundo, sistemas de prácticas (prácticas religiosas, participación política, comportamiento civil) y tercero, capital social, que constituye redes de apoyo tanto en el país de origen como en el de destino.

Otros elementos centrales del transnacionalismo religioso los proporciona Ebaugh y Chafetz (2002) en su influyente libro *Religion Across Borders. Transnational Immigrant Networks*, cuyas autoras afirman que los flujos iniciales de recursos tienden a trasladarse desde los países de origen hacia los países de recepción; en adición, con el tiempo las organizaciones religiosas desarrollan innovadoras estructuras y prácticas de adaptación al país de recepción. De igual modo, el intercambio de recursos se convierte en bilateral (entre el país de origen y el de recepción); también, las redes transnacionales conectan unidades a distintos niveles: entre individuos, líderes religiosos, instituciones religiosas y organizaciones internacionales, y todos estos intercambios mencionados dependen fuertemente de las modernas tecnologías de la comunicación y el transporte.

Por otra parte, el concepto de transpentecostalismo (Mansilla, Piñones y Liberona, 2018; Mansilla, Tapia y Piñones, 2020) alude al proceso mediante el cual el inmigrante que arriba a una comunidad pentecostal no elimina necesariamente la identidad anterior que traía consigo, sino más bien, se produce una negociación entre las múltiples fuentes de influencia identitaria (nacionalidad, cultura, etnia, etc.), con lo que se reconoce que hay distintas identidades que entran en juego. Por ejemplo, se aprecia una pertenencia dual entre migrantes peruanos y bolivianos en el norte de Chile (en la Región de Tarapacá), donde se da una participación virtual, a través de la tecnología, que conecta con las comunidades del país de origen –sobre todo durante los primeros

Orellana, F. (2022). Aproximaciones a los modelos de inserción migratoria en su dimensión religiosa desde el caso chileno. *Revista Cultura y Religión*, 16(1), 33-64.

meses de llegada– y una participación física en las comunidades pentecostales chilenas (Mansilla, Tapia y Piñones, 2020). El transpentecostalismo reconoce la diversidad de fuentes identitarias y se distancia del pentecoscentrismo, que entiende la conversión y la unión al movimiento pentecostal como una afiliación excluyente y en oposición a las identidades anteriores (Mansilla, Tapia y Piñones, 2020). Sin embargo, más allá de las pertenencias dobles en las comunidades pentecostales, se pone el énfasis, en primer término, en la hermandad religiosa por sobre las identidades nacionales. Hay una “metanacionalidad: todos somos ciudadanos del cielo” (Mansilla, Muñoz y Piñones, 2016, p. 87).

Atendiendo al transnacionalismo religioso, un importante antecedente etnográfico de prácticas religiosas transnacionales en el contexto chileno-argentino lo proporciona Saldívar (2019) en su análisis de la devoción hacia el Jesús Nazareno de Caguach en la Patagonia chilena y argentina. Su estudio se centra en las sucesivas olas de migración chilota a Punta Arenas (Chile) y Río Gallegos (Argentina) y en la migración también de la devoción hacia la figura del Nazareno de Caguach. Destaca el autor que en las primeras etapas migratorias el culto hacia esa figura religiosa partió en el ámbito doméstico de algunas casas para luego irse expandiendo entre cercanos y chilotes vecinos; a partir de ahí, tomó fuerza entre la comunidad chilota y logró captar la atención de los líderes religiosos en las respectivas ciudades. Con ayuda de la comunidad y el trabajo colectivo fue como se logró construir templos de devoción al Nazareno. He ahí que las figuras religiosas dan continuidad a las prácticas reterritorializadas, sobre todo en aquellas con carga simbólica, implícita en la memoria colectiva e histórica de sus allegados (Saldívar, 2019).

Hay que destacar que la devoción al Nazareno se convirtió en un aspecto identitario de la comunidad chilota que la diferencia de otras comunidades y en relación con las sucesivas generaciones migratorias. Sobre la devoción se puede añadir que “las tradiciones religiosas que presentan características de arraigo identitario más allá de sus fronteras nacionales son casi siempre motivadas por aquellos participantes que han mantenido antecedentes migratorios

Orellana, F. (2022). Aproximaciones a los modelos de inserción migratoria en su dimensión religiosa desde el caso chileno. *Revista Cultura y Religión*, 16(1), 33-64.

generacionales” (Saldívar, 2019, p. 14). Para Saldívar (2019) esta fiesta religiosa es un ícono representativo de lo chilote, que remite a la nostalgia y a formas de vivir el transnacionalismo.

Otra evidencia chilena de transnacionalismo religioso se aprecia en la fiesta religiosa peruana de El Señor de los Milagros, celebrada en Santiago de Chile (Caba y Rojas, 2014; Chávez, 2015; Hurtado, 2015). Esta fiesta, la más importante del catolicismo peruano, es celebrada en procesión durante el último domingo de octubre en Santiago, y su recorrido parte en la catedral nacional y llega hasta la Parroquia Latinoamericana, ubicada en Providencia (Chávez, 2015); también se realiza en la comuna de Quilicura (Hurtado, 2015). La celebración congrega a miles de devotos. Se aprecia en ella una clara división de roles según género, en la que grupos de hombres acarrear la figura de El Señor de los Milagros por turnos y las mujeres acompañan cantando o rezando a la figura religiosa. Lo relevante de esta celebración es que actúa como una fiesta transnacional, que sirve como remembranza de la nación de origen. En otras palabras, mediante la celebración y participación en esta fiesta, los migrantes recuerdan con nostalgia o reviven la fe que los remite a su Perú natal. En este sentido, “los migrantes peruanos se trasladan a sus lugares de destino llevándose consigo el rito religioso más significativo para reproducirlo y readaptarlo en la ciudad de acogida” (Chávez, 2015, p. 164). Los testimonios de los participantes refuerzan la idea de la conexión con Perú a través de la celebración religiosa, y también esta fiesta actúa como una instancia social de interacción con inmigrantes connacionales.

No obstante, con respecto a la celebración de fiestas o actividades religiosas en contextos transnacionales, existe evidencia de cierta resistencia a estas celebraciones. Es el caso de los inmigrantes chilenos evangélicos y bolivianos católicos residentes en Comodoro Rivadavia, ciudad donde los primeros encontraron oposición entre la población católica local a prácticas naturalizadas en el contexto chileno, como la predicación en la vía pública y las plazas. Para los bolivianos hubo poca recepción por parte de las autoridades

Orellana, F. (2022). Aproximaciones a los modelos de inserción migratoria en su dimensión religiosa desde el caso chileno. *Revista Cultura y Religión*, 16(1), 33-64.

eclesiásticas locales de sus prácticas y celebraciones originarias, con lo que estas hallaron eco fuera de los reductos institucionales tradicionales, tales como predios en los márgenes de la ciudad donde se podían celebrar las fiestas religiosas (Baeza, 2012). Estas actitudes de oposición adquieren especial notoriedad entre las primeras olas migratorias, cuando los sujetos que han arribado recientemente son mirados con extrañeza, así como también sus expresiones religiosas.

3. Multiculturalismo

El filósofo Charles Taylor (2009) en su libro *El multiculturalismo y la política del reconocimiento* establece los fundamentos de la identidad moderna y su reconocimiento intersubjetivo. En visión de Taylor (2009), la identidad moderna se analiza desde un modelo tradicional en el que la identidad se asociaba a la posición social, es decir, lo que las personas reconocían como relevante para ellas estaba asociada a los roles y el lugar ocupado en sociedad –como pudo ser en los modelos estamentales feudales o cortesanos. En cambio, en la sociedad moderna lo que acontece es un ideal de autenticidad en materia identitaria (Taylor, 1994), donde lo que se busca es descubrir el modo propio de ser, el cual debe generarse internamente y no desde el lugar ocupado en sociedad.

El reconocimiento, en este sentido, no fue objeto de problema en los modelos sociales tradicionales, puesto que la identidad derivada de la sociedad se basaba en categorías sociales que todos ampliamente reconocían,

[p]ero la identidad original, personal e internamente derivada, no goza de este reconocimiento *a priori*. Deberá ganarse por medio de un intercambio, y el intento puede fracasar. Lo que surgió con la época moderna no es la necesidad de reconocimiento sino la ponderación de las condiciones en que el intento de ser reconocido puede fracasar. (Taylor, 2009, p. 66).

Existe el paso de una identidad asociada al estatus o el honor a otra en que se reconoce la igual dignidad de todos los sujetos; la identidad se ha

Orellana, F. (2022). Aproximaciones a los modelos de inserción migratoria en su dimensión religiosa desde el caso chileno. *Revista Cultura y Religión*, 16(1), 33-64.

individualizado y se vincula al ideal de autenticidad, es decir, que el sujeto por sí mismo debe encontrar o conformar los elementos de su identidad individual: debe ser fiel a sí mismo y debe vivir su vida sin imitar a otros (Taylor, 1994). Lo anterior constituye un cambio importante, que va desde una identidad adscrita al grupo de pertenencia en el modelo tradicional previo a la modernidad hasta un individuo moderno que conforma su identidad de manera original, aunque reconocida intersubjetivamente (Taylor, 1994, 2009). Todo esto a nivel individual también acontece a nivel grupal o colectivo, donde los grupos buscan reconocimiento en contextos interculturales. Más aún, en torno al reconocimiento existe un principio de “igual respeto”, que puede ser identificado históricamente como una negación de las sociedades jerárquicas, pero que es el estándar de interacción presente en las culturas modernas (Morello, 2007). De igual modo, en temáticas de identidad cultural existe una paradoja: mientras se desea que la identidad propia sea reconocida sin imposiciones etnocéntricas, a su vez se necesita la aceptación del otro de la identidad propia (Morello, 2007). La afirmación de la particularidad necesita reconocimiento universal: necesitamos reconocer al otro en un horizonte compartido, con tal de obtener el reconocimiento de nuestra particularidad (Morello, 2007).

En adición, el imaginario vinculado a nuestras prácticas sociales (Morello, 2007, 2018; Taylor, 2014) corresponde al marco desde el cual tomamos las decisiones morales acerca de nuestra vida y la de otros. El imaginario se manifiesta en símbolos y en nuestro trato diario con personas e instituciones. Solo se reconoce nuestro marco cultural como un imaginario cuando otros hacen su aparición en nuestras vidas. Por otra parte, el encuentro con otros no es opcional, pues los necesitamos para reconocer nuestra propia identidad. Es en estos encuentros que la realidad es cuestionada con las categorías que poseemos (Morello, 2007). Fruto del encuentro se puede a) fortalecer el imaginario, b) dar un cambio o c) participar de un proceso de extensión del imaginario en tal forma que se transforma en algo diferente (Morello, 2007). “Después de esta

Orellana, F. (2022). Aproximaciones a los modelos de inserción migratoria en su dimensión religiosa desde el caso chileno. *Revista Cultura y Religión*, 16(1), 33-64.

‘experiencia’ nadie continúa el mismo, algo en nuestro imaginario ha cambiado, lo que quiere decir que algo en nuestra identidad ha cambiado” (Morello, 2007, p. 633).

En línea con la discusión anterior, las iglesias interculturales constituyen un espacio donde grupos de distintos orígenes, nacionales o étnicos, interactúan. Este tipo de iglesias conforman espacios privilegiados para un análisis del multiculturalismo, ya que la participación con personas de diversos orígenes culturales implica prácticas de aceptación y/o rechazo y de negociación de las identidades propias. El rasgo propio de las iglesias interculturales es que constituyen espacios donde efectivamente las comunidades que la componen se interrelacionan entre sí y no solamente comparten un espacio físico. De esta forma, la presencia de diversas comunidades culturales no implica interculturalidad si no acontece una interacción de estas más allá de una distribución del espacio utilizado (Brazal y Guzman, 2015). Sin embargo, cierta evidencia en términos de interacción entre iglesias interculturales señala prácticas de distanciamiento y clivaje entre comunidades con orígenes culturales diversos. Por ejemplo, Hoover (2014) afirma que el multiculturalismo –entendiéndolo como el reconocimiento a la identidad cultural distinta en términos culturales, religiosos, lingüísticos, etc. – funciona como una opción ética, que la gente puede escoger pero habitualmente no lo hace, puesto que prefiere la compañía de personas de los mismos orígenes culturales. En adición, el grupo dominante –perteneciente a la población propia del país de recepción– tiene un poder en el que se visualiza lo asimétrico del estatus de ambos grupos (nativo y migrante). En este sentido, “la investigación sociológica en comunidades religiosas locales demuestra una orientación general hacia la homofilia –estar con aquellos como nosotros” (Hoover, 2014, p. 197).

En relación a la dinámica de interacción de iglesias interculturales, se puede observar en la investigación de Aguirre (2017) –sobre una pastoral haitiana en una parroquia chilena en Santiago (la parroquia Santa Cruz en Estación Central)– cómo las diferencias culturales entre chilenos y haitianos provocan que estos últimos tengan un rito separado de la comunidad chilena. La existencia de

Orellana, F. (2022). Aproximaciones a los modelos de inserción migratoria en su dimensión religiosa desde el caso chileno. *Revista Cultura y Religión*, 16(1), 33-64.

la diferencia lingüística entre ambos grupos provoca una dificultad de integración en un servicio religioso común. A diferencia de otros inmigrantes latinoamericanos, los haitianos poseen un idioma radicalmente distinto al español y esto dificulta la interacción en una primera instancia. Por tanto, se celebra una misa haitiana en la parroquia con motivos alusivos a Haití, tales como el uso de su bandera nacional y la prédica se hace en creole. La presencia de su bandera indica que en ese momento la parroquia les pertenece a los haitianos; la parroquia chilena jesuita se vuelve haitiana (Aguirre, 2017). En ese sentido, “la celebración de la misa está ligada a la celebración de su nacionalidad” (Aguirre, 2017, p. 198).

Otro elemento importante es la música y el uso del tambor que remiten a Haití. El coro actúa como una “doble oración”, cantando plegarias y oraciones, en tanto que el tambor es un instrumento clave de la identidad haitiana, puesto que remite a la herencia africana (Aguirre, 2017). En síntesis,

las canciones y el coro adquieren un nuevo significado en cuanto se vuelve una pieza de negociación e identificación con una distinción cultural anterior y el tambor reúne en sí mismo la musicalidad que queda en el país de origen, condensando en él la identidad y herencia haitiana. (Aguirre, 2017, p. 205).

Por lo tanto, de este caso de estudio se puede identificar que la diferenciación de la misa obedece a las diferencias lingüísticas de ambas comunidades que participan en la parroquia. En esta etapa inicial de asentamiento de la comunidad haitiana, las mencionadas diferencias no se pueden soslayar fácilmente (ya que implicaría dominar o aprender el castellano), pero la paulatina participación haitiana en la vida de la comunidad (por ejemplo, mediante cursos de castellano) permitiría una interacción creciente entre ambas comunidades. De igual manera, la presencia haitiana constituye un elemento que incide en la identidad chilena de la parroquia, puesto que esta, que históricamente estuvo compuesta por chilenos, ve ahora entre sus integrantes a personas de distintos orígenes nacionales y culturales. Esto implica una negociación de la identidad o

Orellana, F. (2022). Aproximaciones a los modelos de inserción migratoria en su dimensión religiosa desde el caso chileno. *Revista Cultura y Religión*, 16(1), 33-64.

el ejercicio de prácticas de reconocimiento en el sentido señalado más arriba, en que la identidad colectiva se define en la interacción con otros.

Un importante antecedente adicional en materia de inclusión cultural y multiculturalismo lo proporcionan Cubides y Bortolotto (2013) en su investigación acerca de la Parroquia Latinoamericana de Providencia en Santiago. Los autores nos muestran que esta parroquia busca la preservación de la cultura nacional de los inmigrantes mediante celebraciones de las Vírgenes nacionales y de fiestas nacionales, junto con realizar actividades sociales y culturales. El objetivo es constituir un espacio de encuentro entre inmigrantes que, a través de sus celebraciones nacionales, estrechen lazos con compatriotas y con otros inmigrantes. En esta parroquia se ofrece el espacio para realizar procesiones y para celebrar a las diversas devociones marianas latinoamericanas. La Parroquia Latinoamericana, por lo tanto, actúa como un espacio de interacción religiosa, social y cultural, y conjuntamente con ello en el mismo espacio de la parroquia el INCAMI (Instituto Católico Chileno de Migración) proporciona asesoría laboral, migratoria y sociocultural para apoyar a los inmigrantes en términos de inclusión a la sociedad chilena.

4. Asimilación

El modelo de asimilación propone que los inmigrantes, al interactuar con la sociedad receptora, paulatinamente van abandonando sus prácticas culturales, religiosas, lingüísticas, etc. y adoptando las del país de recepción. Un modelo clásico concibe que las personas abandonan sus raíces étnicas o estas se vuelven difusas e integradas con el modelo prevaleciente en la sociedad receptora. En la propuesta clásica de Gordon (1964), la asimilación se puede entender de manera típica-ideal como un proceso compuesto de siete etapas: 1) cambios en los patrones culturales hacia los presentes en la sociedad receptora, 2) ingreso a las instituciones de la sociedad receptora y grupos primarios, 3) matrimonios con población de la sociedad de recepción, 4) sentimiento de pertenencia, 5) ausencia de prejuicios, 6) ausencia de discriminación y 7) ausencia de conflictos valóricos

Orellana, F. (2022). Aproximaciones a los modelos de inserción migratoria en su dimensión religiosa desde el caso chileno. *Revista Cultura y Religión*, 16(1), 33-64.

y de poder. De igual modo, la “asimilación estructural [entendida como ingreso a las instituciones y grupos primarios de la sociedad receptora] (...) es el elemento clave en el espectro de la asimilación. El precio de esa asimilación, sin embargo, es la desaparición del grupo étnico como una entidad separada y la evaporación de sus valores distintivos” (Gordon, 1964, p. 81). En este proceso de asimilación, las normas culturales, políticas y las actividades sociales, el uso del lenguaje, las locaciones de residencia, amigos, asociados, esposas y esposos, etc. se vuelven indistinguibles de los de la sociedad receptora o de la cultura predominante (Barkan, 2016).

Con respecto al estudio del pentecostalismo en contextos migratorios, el enfoque tradicional concebía la conversión a este movimiento en términos de la asimilación señalada más arriba, es decir, hay un paso de una identidad A hacia una identidad B y la adopción de la segunda significaba el abandono de la primera. A esta transición se le denominaba como pentecoscentrismo, es decir, el abandono de una identidad religiosa anterior (por ejemplo, católica) en pos de la adopción de la cosmovisión pentecostal (Mansilla, Piñones y Liberona, 2018; Mansilla, Tapia y Piñones, 2020). Un enfoque tradicional concebía a la sociedad como un conjunto de comunidades (religiosas, rurales, familiares, étnicas), donde los individuos salían de una y entraban a otras. En este contexto, “la comunidad más asimétrica de todas era la comunidad pentecostal, porque ella se constituyó rechazando a las otras; incluso a la familia consanguínea” (Mansilla, Piñones y Liberona, 2018, p. 17). Sin embargo, se reconoce los recursos que proporciona la conversión al pentecostalismo, ya sea individuales (como terminar con hábitos como el alcoholismo), sociales (ingresar a una comunidad cohesionada) y/o espirituales (como una sanación o la sensación de que la vida mejoró a partir del ingreso a la comunidad) (Hernández, 2011). En línea con lo anterior, algunos autores (Mansilla, Leiva y Piñones, 2020) identifican un pentecostalismo de centro, que tiene un carácter patriarcal, centralista, urbano y civilizador a medida que se extendió a grupos distintos culturalmente hablando, y pasó a controlar sus expresiones culturales. También, se aprecia un pentecostalismo de frontera que

Orellana, F. (2022). Aproximaciones a los modelos de inserción migratoria en su dimensión religiosa desde el caso chileno. *Revista Cultura y Religión*, 16(1), 33-64.

desafía la homogeneización de las formas culturales que imponía el tipo anterior, a través de un carácter dinámico y en interacción entre el centro y la frontera (donde crece el pentecostalismo).

Junto a la discusión del enfoque clásico de la asimilación, también se aprecia una asimilación selectiva, que consiste en desarrollar un aprendizaje instrumental de los lenguajes y culturas de la sociedad de recepción, el cual convive con la retención de tradiciones culturales del país de origen. Se da entonces una asimilación segmentada, en la que los inmigrantes se integran a grupos étnicos en el país de recepción y no a la cultura nacional (Portes y Rumbaut, 2014; Stefoni, 2014). En este sentido, “incorporarse a un grupo determinado conlleva importantes estrategias de integración en la medida que les permite acceder a redes sociales, capital y recursos disponibles para los miembros de dicha comunidad” (Stefoni, 2014, p. 50).

En adición a lo anterior, una visión más contemporánea sobre la discusión respecto al concepto de asimilación concibe que esta no implica el abandono total de la memoria ancestral, puesto que si los individuos se perciben a sí mismos —y son vistos por los miembros de la sociedad receptora de igual modo— como parte de la sociedad de recepción (según los criterios estipulados más arriba), entonces el proceso de asimilación ha sido virtualmente completado para ellos (Barkan, 2016). Sin embargo, el enfoque no ha estado exento de críticas por implicar cierto etnocentrismo, al suponer que es el inmigrante el que debe adaptarse a la sociedad de recepción, donde “mantener normas, valores y tradiciones de la cultura de origen, eran elementos que dificultaban el proceso de integración” (Stefoni, 2014, p. 50).

En relación con las prácticas religiosas de grupos migrantes en sociedades receptoras, existe evidencia etnográfica acerca de los migrantes bolivianos y su celebración de la Virgen de Urkupiña, en Ushuaia (Mallimaci, 2016), Bahía Blanca (Hernández, 2010) y Bariloche (Barelli, 2011) en Argentina. Mallimaci (2016) nos muestra cómo la celebración religiosa es apreciada por los migrantes mismos como un intento de integración a la sociedad argentina, pero no en el

Orellana, F. (2022). Aproximaciones a los modelos de inserción migratoria en su dimensión religiosa desde el caso chileno. *Revista Cultura y Religión*, 16(1), 33-64.

sentido clásico de la asimilación descrito arriba, sino más bien mediante la reapropiación territorial de una devoción nacional en un contexto migratorio. Si bien las primeras olas migratorias de migrantes estacionales y permanentes bolivianos se inició en Ushuaia en la década de 1970, recién en 1993 se pudo identificar las primeras celebraciones religiosas hacia la Virgen de Urkupiña en la ciudad (aunque en otras ciudades argentinas se celebraba a esta virgen con anterioridad). Es así como a mediados de agosto las calles de Ushuaia se inundan de símbolos alusivos a la Virgen y a la nación boliviana. Por entonces los bolivianos se hacen visibles como sujetos religiosos y bolivianos. “A través de la fiesta, los y las bolivianos expresan su identidad boliviana, aquella que no es olvidada en el trayecto migratorio ni en los deseos de integración a la sociedad receptora” (Mallimaci, 2016, p. 13).

También la fiesta actúa como una instancia clave de asociatividad boliviana –antes de la realización de esta no existía un sentido comunitario en la comunidad boliviana–, porque la participación derivada de la organización de la celebración permite interacciones más allá de la sociabilidad productiva o de las cadenas migratorias (Mallimaci, 2016). La organización empleada en la fiesta, las capacidades y virtudes utilizadas en ella, hacen sentir lo valioso de la cultura boliviana y le otorga legitimidad a su residencia. Asimismo, la celebración constituye una instancia cultural heredada y reterritorializada en un contexto foráneo, pero que tiene como destinatarios a los fueguinos, los miembros de la comunidad y la Virgen. La participación en esta no requiere certificación de identidad, solo cierta devoción religiosa, con lo que bolivianos y no-bolivianos pueden participar de la celebración. “La fiesta es también expresión de un deseo de integración [de la comunidad boliviana]” (Mallimaci, 2016, p. 20).

Un antecedente adicional sobre inmigrantes bolivianos en Argentina lo proporciona Vega (2011) con su investigación sobre las bandas de zampoña bolivianas en Buenos Aires. Estas bandas actúan en torno a festividades de la comunidad boliviana, como la Virgen de Copacabana, e implican un trabajo coordinado de preparación para la utilización efectiva del instrumento. Estas

Orellana, F. (2022). Aproximaciones a los modelos de inserción migratoria en su dimensión religiosa desde el caso chileno. *Revista Cultura y Religión*, 16(1), 33-64.

bandas de músicos, compuestas por bolivianos, atraen también a argentinos ya sea por intereses musicales y/o por la cosmovisión subyacente a la práctica misma. Algunos de estos adherentes a las bandas de zampona lo hacen por ser críticos del dominio que el catolicismo europeo realizó sobre las religiones amerindias, y la ejecución compartida de las bandas representa para ellos una visión social centrada en la cooperación por sobre el individualismo que acentúa el modelo capitalista (Vega, 2011). Esta investigación nos muestra un interesante modelo de adhesión de población nativa a las prácticas musicales relativas a la comunidad boliviana. Es así como estos integrantes participan de las festividades religiosas, pero mostrando una actitud de oposición al catolicismo, tocando en lugares contiguos a la celebración religiosa para mostrar su vinculación con la comunidad boliviana, pero evitando una adoración a un catolicismo considerado como factor de dominio. De esta manera, apreciamos una inserción en la sociedad de acogida mediante la reproducción de prácticas culturales y festivas que remiten a Bolivia, pero que acogen a miembros de la población nativa.

5. Discusión

A continuación, se exponen algunos antecedentes relacionados con la inserción migrante para el caso chileno. De esta manera, se vincula esta discusión con la temática migratoria en su vertiente religiosa. Cabe indicar que la evidencia encontrada en materia de religión y migración nos hizo recurrir a material no solo circunscrito al caso chileno, pero en esta parte la atención está puesta en la realidad migratoria chilena.

Primero, se identifica que la cercanía cultural e idiomática de los inmigrantes latinoamericanos permitiría una asimilación más próxima a la sociedad chilena. Si a eso se le suma los años de escolaridad de los inmigrantes (en algunos casos superiores a los chilenos), se espera una integración exitosa de estos (Torres, 2019). Sin embargo, se requiere de la formulación de políticas migratorias alusivas a temáticas como salud, educación y vivienda, con tal de efectivamente integrar a los inmigrantes y no esperar simplemente que por el

Orellana, F. (2022). Aproximaciones a los modelos de inserción migratoria en su dimensión religiosa desde el caso chileno. *Revista Cultura y Religión*, 16(1), 33-64.

patrimonio cultural y lingüístico compartido se dé una integración exitosa a la sociedad chilena (Torres, 2019). En este sentido, “la cercanía cultural e idiomática no son elementos constitutivos del éxito en la incorporación a un nuevo medio” (Torres, 2019, p. 7).

Adicionalmente, Navarrete (2017), en una investigación sobre percepciones acerca de la migración realizada en distintas regiones de Chile, encuentra como resultado el predominio de una visión individualista de la integración migrante, es decir, no atendiendo a políticas que conciban a los inmigrantes como grupos. De igual modo, se espera una sociedad homogénea basada en el intercambio cultural entre inmigrantes y la sociedad receptora, reconociendo el valor de las culturas, pero supeditadas a principios emanados desde el Estado (Navarrete, 2017). Por otra parte, existe una preocupación ciudadana con respecto al acceso a servicios por parte de los inmigrantes que no concuerda con la formulación de políticas migratorias por parte de las elites. Otro hallazgo muestra que existe a nivel privado una actitud de preservación cultural, mientras que “en la esfera pública se prioriza una asimilación con predominio en las áreas educativas y laborales” (Navarrete, 2017, p. 203). Lo anterior está en plena sintonía con la evidencia aportada por Jensen (2014) acerca de que en la dimensión sociocultural los inmigrantes argentinos adoptan modismos y prácticas chilenas, en tanto que en el plano privado perpetúan sus prácticas culturales propias.

Con respecto a grupos migrantes en Chile, Jensen (2014) nos muestra las pautas de integración de inmigrantes argentinos en Santiago, destacando como la principal motivación de la migración a Chile las oportunidades económicas que ofrecería el país. De igual manera, un elemento común entre los inmigrantes entrevistados en el trabajo citado es que todos contaban con redes de apoyo y contactos al momento de migrar; con esto, podían establecer redes que facilitaban un asentamiento en Santiago. Sin embargo, estos inmigrantes no tenían o forjaban vínculos más estables con los chilenos (como de amistad o de pareja), por lo que las redes migratorias compuestas por argentinos se constituían en el

Orellana, F. (2022). Aproximaciones a los modelos de inserción migratoria en su dimensión religiosa desde el caso chileno. *Revista Cultura y Religión*, 16(1), 33-64.

espacio donde interactuar y compartir en momentos de esparcimiento y ocio. Jensen (2014) señala que en el ámbito económico, los inmigrantes podían acceder a trabajos y con esto a prácticas de consumo que en su Argentina natal no se podían permitir; en la dimensión política, existe la posibilidad del voto (una vez cumplidos cinco años de residencia en Chile), pero muchos inmigrantes no tenían conocimiento de que podían votar; y en la dimensión sociocultural, se aprecia una sociabilidad entre inmigrantes, pero a su vez una dificultad a la hora de establecer redes y contactos con chilenos.

Por otra parte, un elemento importante es que existiría un comportamiento exterior al grupo, que se manifiesta en que los inmigrantes adquieren el lenguaje y los modismos chilenos con el fin de “adaptarse” o “ser uno más” en la sociedad de recepción, pero en términos personales procuran reproducir y mantener las prácticas y modismos de la cultura propia (Jensen, 2014). De esta forma, esta investigación nos muestra la importancia de las redes sociales al momento de incorporarse en la sociedad chilena de destino. Este elemento constituye un punto en común con las iglesias que reciben a inmigrantes, ya que en estas la formación de capital social y de redes de apoyo (Ebaugh y Chafetz, 2000a, 2000b; Saunders, Snyder y Fiddian-Qasmiyeh, 2016; Warner, 1997, 1998) se alza como una función clave, al proporcionar este servicio a los recién llegados a un país. Además del acompañamiento espiritual que proveen las iglesias, en estas es posible realizar una serie de actividades sociales, culturales, de esparcimiento, etc., rebasando su acción espiritual característica para proporcionar asesoría en materias migratorias, de búsqueda laboral, etc. (Ebaugh y Chafetz, 2000b; Warner, 1998). El establecimiento de redes de apoyo forjadas con anterioridad – mediante familiares o amigos que acogen al recién llegado como señaló Jensen (2014) o a través de la vida comunitaria de las iglesias– atestiguan la necesidad de vínculos y la conformación de capital social al momento de adaptarse a un país por parte de los inmigrantes.

Por último, las celebraciones religiosas de inmigrantes se pueden entender en el marco de la religiosidad popular y la interacción entre lo nuevo y

Orellana, F. (2022). Aproximaciones a los modelos de inserción migratoria en su dimensión religiosa desde el caso chileno. *Revista Cultura y Religión*, 16(1), 33-64.

lo tradicional, lo local y lo transnacional. Vemos en ellas cómo los inmigrantes resignifican y adaptan las prácticas religiosas locales a los contextos transnacionales o a las sociedades de recepción en que se insertan. En la reproducción de las prácticas religiosas, sin embargo, se aprecian ciertas dificultades derivadas de la capacidad organizativa y administrativa de situar y difundir una práctica religiosa foránea en un contexto migratorio. Es lo que se puede advertir con el caso de la devoción al Señor de los Milagros en Quilicura en Santiago de Chile (Hurtado, 2015). Al mismo tiempo, la religiosidad popular, que es el espacio donde se enmarcan las devociones y procesiones populares de inmigrantes latinoamericanos, constituye un espacio “entre-medio” entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada (De la Torre, 2012).

En otras palabras, es la manera cómo se conjugan las prácticas religiosas tradicionales de la sociedad receptora con la capacidad innovativa y resignificadora de los sujetos inmigrantes. En los esfuerzos organizativos de las comunidades migrantes vemos cómo interactúa la práctica religiosa tradicional del país nativo con las maneras en que se vivencia la fiesta en el país de acogida. El caso de los bolivianos en Ushuaia y su intento de integrarse a la sociedad argentina mediante la fiesta es un ejemplo de esto (Mallimaci, 2016). A partir de esta interacción y del sentido que adquiere la práctica religiosa migratoria, se puede entender que esta constituye una experiencia grupal. La religión del migrante se vivencia mediante las comunidades y vinculando a los individuos mediante el capital social adquirido por su participación en las iglesias. Se aprecia el carácter grupal de la religiosidad, ya que “en América Latina, la religiosidad contemporánea (...) no se encuentra diseminada y fragmentada en percepciones individualizadas, sino más bien está constantemente generando anclajes en las prácticas más tradicionales (...) más populares, más nacionales” (De la Torre, 2012, pp. 517-518).

Orellana, F. (2022). Aproximaciones a los modelos de inserción migratoria en su dimensión religiosa desde el caso chileno. *Revista Cultura y Religión*, 16(1), 33-64.

Conclusiones

La experiencia religiosa migrante en países de recepción se caracteriza por ser comunitaria y por tratar de replicar la fiesta del país de origen en un contexto migratorio. Vemos aquí cómo las comunidades migrantes se organizan y unifican en torno a la preparación de esas fiestas y como estas les permiten resaltar su vínculo con la religiosidad del país de origen y al mismo tiempo interactuar con la sociedad de recepción. Todo esto en virtud de que la fiesta religiosa convoca a connacionales en suelo extranjero, pero también atrae o permite la interacción con la población nativa.

La reproducción de prácticas religiosas tiene relación con la conexión con lo espiritual que proporcionan estas y con el sentimiento de arraigo que involucran con una tierra que está lejana. Dios o la devoción mariana es una presencia cercana que hay que celebrar. Estas prácticas no quedan recluidas al país de origen, sino que se mueven y migran junto con las personas. De esta forma, ante el acompañamiento de Dios o las devociones marianas y la necesidad de celebrar estos eventos religiosos, se puede inferir que estos no constituyen entidades espirituales lejanas, sino que son cercanas a las personas. Todo esto, porque ellos migran con ellas y las reviven en un nuevo contexto de celebración.

Modelos de inserción migratoria, como el transnacionalismo, el multiculturalismo o la asimilación, fueron analizados como herramientas analíticas atendiendo al caso chileno. Hay que destacar que la literatura sobre religión y migración hace uso de estos modelos profusamente para el caso estadounidense o europeo occidental. Sin embargo, en un país como Chile no se ha desarrollado una mayor investigación sobre la vida religiosa de los inmigrantes. Con este artículo, se espera contribuir al conocimiento del aspecto religioso del proceso de inserción de los inmigrantes que arriban al país. De igual modo, hay que reconocer que en América Latina la realidad religiosa dista de ser similar a la estadounidense o europea occidental. En estos casos es ostensible la presencia histórica de diversas religiones (se da un pluralismo religioso),

Orellana, F. (2022). Aproximaciones a los modelos de inserción migratoria en su dimensión religiosa desde el caso chileno. *Revista Cultura y Religión*, 16(1), 33-64.

mientras que en América Latina se observa un pluralismo más reciente junto a un declive del monopolio religioso que ha detentado la Iglesia católica por siglos.

De ahí que, para finalizar, se pueden indicar algunas características de la religión y migración para el caso analizado aquí. Desde la evidencia comentada en este artículo, la asimilación no adquiere la necesaria pérdida de los criterios culturales del país de origen, puesto que aquí se replican las expresiones religiosas y mediante estas se refuerza la identidad comunitaria. De igual modo, se aprecian prácticas religiosas transnacionales mediante las cuales los migrantes reviven fiestas religiosas del país de origen, actuando estas como un elemento fuertemente cohesionador. Finalmente, se puede mencionar que el multiculturalismo presente en iglesias que acogen a inmigrantes es posible apreciarlo en la convivencia de comunidades culturalmente distintas y en las gestiones de integración al país que estas iglesias promueven.

Referencias bibliográficas

- Aguirre, T. (2017). Migración y religión. La conformación de una comunidad haitiana católica en Santiago de Chile. En N. Rojas y J. Koechlin (eds.), *Migración haitiana hacia el Sur andino* (pp. 187-209). Lima: Universidad Antonio Ruiz de Montoya.
- Ameigeiras, A. (2020). Religión, migración y desigualdad en la periferia urbana del Gran Buenos Aires. En V. Giménez (ed.), *La religión ante los problemas sociales. Espiritualidad, poder y sociabilidad en América Latina* (pp. 259-282). Buenos Aires: CLACSO.
- Baeza, B. (2012). El caso de los migrantes chilenos evangélicos y la expansión del pentecostalismo en Comodoro Rivadavia (Argentina). *Cultura y Religión*, 6(1), 1-17.
- Barelli, A. (2011). Religiosidad popular. El caso de la Virgen de Urkupiña en San Carlos de Bariloche. *Cultura y Religión*, 5(1), 64-79.
- Barkan, E. (2016). Race, religion and nationality in American society: Model of ethnicity. From contact to assimilation. En P. Kivisto (ed.), *Incorporating*

Orellana, F. (2022). Aproximaciones a los modelos de inserción migratoria en su dimensión religiosa desde el caso chileno. *Revista Cultura y Religión*, 16(1), 33-64.

Diversity. Rethinking Assimilation in a Multicultural Age. (pp. 189-206).
Londres y Nueva York: Routledge.

- Brazal, A. y Guzman, E. (2015). *Intercultural Church. Bridge of Solidarity in the Migration Context.* EE.UU.: Borderless Press.
- Caba, S. y Rojas, M. (2014). Patrimonio migrante. Construcción social inclusiva e identitaria de la comunidad peruana en Santiago de Chile. *Estudios Avanzados*, 22, 86-115.
- Cárdenas, R. (1 de octubre de 2018). Inmigrantes suben 67% en dos años y venezolanos se convierten en la comunidad más numerosa. *La Tercera*, sección Pulso. Recuperado de <https://www.latercera.com/pulso/noticia/inmigrantes-suben-67-dos-anos-venezolanos-se-convierten-la-comunidad-mas-numerosa/336741/>
- Chávez, V. (2015). El Señor de los Milagros. Rito y festividad religiosa entre migrantes peruanos. Santiago de Chile. En F. Márquez, W. Imilan y C. Stefoni (eds.), *Rutas migrantes en Chile: Habitar, festejar y trabajar* (pp. 163-177). Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Chesnut, A. (2003). *Competitive Spirits. Latin America's New Religious Economy.* Nueva York: Oxford University Press.
- Cubides, J. D. y Bortolotto, I. (2013). Fe y catolicismo popular de los migrantes latinoamericanos en Santiago de Chile. Apuntes para la comprensión de la fe itinerante desde la perspectiva del INCAMI en la parroquia personal para los migrantes latinoamericanos de Santiago. En V. Correa, I. Bortolotto y A. Musset (eds.), *Geografías de la espera. Migrar, habitar y trabajar en la ciudad de Santiago, Chile. 1990-2012.* Santiago: Uqbar Editores.
- D'Epainay, C. L. (1969). *Haven to the Masses: A Study of the Pentecostal Movement in Chile.* Londres: Lutterworth Press.
- De la Torre, R. (2012). La religiosidad popular como «entre-medio» entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada. *Civitas*, 12(3), 506-521.

Orellana, F. (2022). Aproximaciones a los modelos de inserción migratoria en su dimensión religiosa desde el caso chileno. *Revista Cultura y Religión*, 16(1), 33-64.

- Ebaugh, H. R. y Chafetz, J. S. (2000a). *Religion and the New Immigrants: Continuities and Adaptations in Immigrant Congregations*. California: AltaMira Press.
- Ebaugh, H. R. y Chafetz, J. S. (2000b). Structural adaptations in immigrant congregations. *Sociology of Religion*, 61(2), 135-153.
- Ebaugh, H. R. y Chafetz, J. S. (eds.). (2002). *Religion Across Borders. Transnational Immigrant Networks*. California: AltaMira Press.
- Foner, N. y Alba, R. (2008). Immigrant religion in the US and Western Europe: Bridge or Barrier to inclusion? *International Migration Review*, 42(2), 360-392.
- Gill, A. (1998). *Rendering unto Caesar: The Catholic Church and the State in Latin America*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Gill, A. (1999). Government Regulation, Social Anomie, and Protestant Growth in Latin America. A Cross-National Analysis. *Rationality and Society*, 11(3), 287-316.
- Gordon, M. (1964). *Assimilation in American Life. The Role of Race, Religion, and National Origins*. Nueva York: Oxford University Press.
- Hagiopan, F. (2009). Introduction. The New Landscape. En F. Hagiopan (ed.), *Religious Pluralism, Democracy, and the Catholic Church in Latin America*. (pp. 1-65). Indiana: Notre Dame University Press.
- Hernández, G. (2010). Relatos de vida y religiosidad popular. Origen y sentidos de la fiesta de la Virgen de Urkupiña en Bahía Blanca. *Cultura y Religión*, 4(2), 147-165.
- Hernández, G. (2011). Conversiones religiosas e historia oral. Pentecostales y mormones en contextos migratorios, en Bahía Blanca y área de influencia. *Cultura y Religión*, 5(1), 135-155.
- Hervieu-Léger, D. (2003). Individualism, the validation of faith, and the social nature of religion in modernity. En R. K. Fenn (ed.), *The Blackwell Companion to Sociology of Religion* (pp. 161-174). Malden y Oxford: Blackwell.

Orellana, F. (2022). Aproximaciones a los modelos de inserción migratoria en su dimensión religiosa desde el caso chileno. *Revista Cultura y Religión*, 16(1), 33-64.

- Hoover, B. (2014). *The Shared Parish: Latinos, Anglos, and the Future of US Catholicism*. Nueva York y Londres: New York University Press.
- Hurtado, P. (2015). Migrantes peruanos y religiosidad popular: Itinerario de acogida, adaptación e integración del culto al Señor de los Milagros en la comuna de Quilicura (Santiago, Chile). *Revista Cuaderno de Trabajo Social*, 7(1), 125-150.
- Jensen, F. (2014). "Donde fueras, haz lo que vieras". Integración de migrantes en el Chile contemporáneo. En W. Imilan, A. Garcés y D. Margarit (eds.), *Poblaciones en movimiento. Etnificación de la ciudad, redes e integración* (pp. 167-202). Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Kivisto, P. (2007). Rethinking the relationship between ethnicity and religion. En J. Beckford y N. J. Demerath III (eds.), *The Sage Handbook of the Sociology of Religion* (pp. 490-510). Londres: Sage.
- Kivisto, P. (ed.) (2016). *Incorporating Diversity: Rethinking Assimilation in a Multicultural Age*. Nueva York: Routledge.
- Levitt, P. (1998a). Local-level global religion: The case of U.S. Dominican migration. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37(1), 74-89.
- Levitt, P. (1998b). Social remittances: Migration driven local-level forms of cultural diffusion. *International Migration Review*, 32(4), 0926-0948.
- Mallimaci, A. (2016). Prácticas religiosas en contextos de migración. Algunas articulaciones entre transnacionalidad, localidad e identidades. *Papeles del Ceic*, 1(154), 1-25.
- Mansilla, M., Leiva, S. y Piñones, C. (2020). Pentecostalismo de frontera y pentecostalismo de centro. Procesos de fronterización simbólica en el pentecostalismo altiplánico chileno-boliviano 1973-2007. *Estudios Atacameños*, 64, 297-318. DOI: 10.22199/issn.0718-1043-2020-0015
- Mansilla, M., Muñoz, W. y Piñones, C. (2016). El postpentecostalismo. La concepción de los migrantes peruanos y bolivianos evangélicos (quechuas y aymaras) sobre el pentecostalismo chileno. *Diálogo Andino* [En línea], (51), 81-91.

Orellana, F. (2022). Aproximaciones a los modelos de inserción migratoria en su dimensión religiosa desde el caso chileno. *Revista Cultura y Religión*, 16(1), 33-64.

- Mansilla, M., Piñones, C. y S. Leiva (2018). El pentecostalismo como religión de migrantes. Los recursos lingüísticos y simbólicos de la concepción agronómica para enfrentar las crisis y las discriminaciones sociales. *Sociedad y Religión*, 28(50), 199-225.
- Mansilla, M., Piñones, C. y Liberona, N. (2018). De la identidad a la pluridentidad. Reelaboraciones identitarias entre pentecostales migrantes peruanos y bolivianos indígenas en Arica e Iquique. *Si Somos Americanos*, 18(2), 10-33.
- Mansilla, M., Tapia, M. y Piñones, C. (2020). From Pentecostalism to Transpentecostalism Pentecostalism and Peruvian and Bolivian migration to the Tarapacá Region of Chile. *Pneuma*, 42(2), 233-254. DOI: 10.1163/15700747-bja10020
- Martin, D. (1993). *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford y Cambridge: Blackwell.
- Martin, B. (1998). From pre- to post modernity in Latin America: The case of Pentecostalism. En P. Heelas (ed.), *Religion, Modernity and Postmodernity* (pp. 102-146). Oxford y Malden: Blackwell.
- Martín, E. (2009). From popular religion to practices of secularization: Approaches for a conceptual discussion. *Social Compass*, 56(2), 273-285.
- Morandé, P. (1987). *Cultura y modernización en América Latina*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- Morello, G. (2007). Charles Taylor's "imaginary" and "best account" in Latin America. *Philosophy & Social Criticism*, 33(5), 617-639.
- Morello, G. (2018). Latin America's Contemporary Religious Imaginary. *Social Imaginaries*, 4(2), 87-106.
- Morello, G. (2019). Why study religion from a Latin American sociological perspective? *Religions*, 10(6), 1-13.
- Morello, G., Romero, C., Rabbia, H. y Da Costa, N. (2017). An enchanted modernity: Making sense of Latin America's religious landscape. *Critical Research on Religion*, 5(3), 308-326.

Orellana, F. (2022). Aproximaciones a los modelos de inserción migratoria en su dimensión religiosa desde el caso chileno. *Revista Cultura y Religión*, 16(1), 33-64.

- Navarrete, B. (2017). Percepciones sobre migración en Chile: Lecciones para una política migratoria. *Migraciones Internacionales*, 9(1), 179-209.
- Odgers, O., Rivera, L. y Hernández, A. (2015). Believe, migrate, circulate: A methodological proposal for analyzing migratory experience and religious change from localities of origin. *Migraciones Internacionales*, 8(2), 73-101.
- Parker, C. (1996). *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*. Santiago. Fondo de Cultura Económica.
- Parker, C. (2009a). ¿América Latina ya no es católica? Pluralismo cultural y religioso creciente. *América Latina Hoy*, 41, 35-56.
- Parker, C. (2009b). Education and increasing religious pluralism in Latin America: The case of Chile. En F. Hagiopan (ed.), *Religious Pluralism, Democracy, and the Catholic Church in Latin America* (pp. 131-183). Indiana: University of Notre Dame Press.
- Parker, C. (2016). Religious pluralism and new political identities in Latin America. *Latin American Perspectives*, 43(3), 15-30.
- Portes, A. y Rumbaut, R. (2014). *Immigrant America: A Portrait*. California: University of California Press.
- Ramírez, J. (2008). El campo religioso latinoamericano y caribeño. Efectos de la globalización neoliberal. En A. Alonso (ed.), *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo* (pp. 83-108). Buenos Aires: CLACSO.
- Rojas, N. y Koechlin, J. (eds.) (2017). *Migración haitiana hacia el Sur andino*. Lima: Universidad Antonio Ruiz de Montoya.
- Saldívar, J. (2019). Religión vivida, migración y transnacionalismo. El caso del Nazareno de Caguach en Punta Arenas, Chile, y Río Gallegos, Argentina. *Migraciones Internacionales*, 10(36), 1-23.
- Saunders, J., Snyder, S. y Fiddian-Qasmiyeh, E. (2016). Introduction: Articulating intersections at the global crossroads of religion and migration. En J. Saunders, E. Fiddian-Qasmiyeh y S. Snyder (eds.),

Orellana, F. (2022). Aproximaciones a los modelos de inserción migratoria en su dimensión religiosa desde el caso chileno. *Revista Cultura y Religión*, 16(1), 33-64.

Intersections of Religion and Migration. Issues at the Global Crossroads (pp. 1-46). Nueva York: Palgrave Macmillan.

- Somma, N., Bargsted, M. y Valenzuela, E. (2017). Mapping religious change in Latin America. *Latin American Politics and Society*, 59(1), 119-142.
- Stefoni, C. (2013). Los cibercafé como lugares de prácticas transnacionales: El caso de la maternidad a distancia. *Polis*, 12(35), 211-227.
- Stefoni, C. (2014). Perspectiva transnacional en los estudios migratorios. Revisión del concepto y nuevos alcances para la investigación. En W. Imilan, A. Garcés y D. Margarit (eds.), *Poblaciones en movimiento. Etnificación de la ciudad, redes e integración* (pp. 41-65). Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Taylor, C. (1994). *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós.
- Taylor, C. (2009). *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Taylor, C. (2014). *La era secular*. Tomo I. Barcelona: Gedisa.
- Torres, L. (2019). La integración de los migrantes en Chile. Asimilación y retórica multiculturalista. *Migraciones Internacionales*, 10(36), 1-22.
- Vega, A. (2011). Expresiones musicales, religión e identidad entre migrantes del área andina en la ciudad de Buenos Aires. *Mitológicas*, 26, 43-57.
- Warner, R. S. (1997). Religion, boundaries, and bridges. *Sociology of Religion*, 58(3), 217-238.
- Warner, R. S. (1998). Immigration and religious communities in the United States. En R. S. Warner y J. Wittner (eds.), *Gatherings in Diaspora. Religious Communities and the New Immigrants* (pp. 3-27). Filadelfia: Temple University Press.
- Yáñez, C. (29 de mayo de 2017). Chile es el país latinoamericano donde más ha aumentado la inmigración. *La Tercera*. Recuperado de <https://www.latercera.com/noticia/chile-pais-latinoamericano-donde-mas-ha-aumentado-la-inmigracion/>

Orellana, F. (2022). Aproximaciones a los modelos de inserción migratoria en su dimensión religiosa desde el caso chileno. *Revista Cultura y Religión*, 16(1), 33-64.