

Geografías de la fe en las dimensiones culturales de la movilidad transfronteriza entre Bolivia, Chile y Perú

Geographies of faith in the cultural dimension of cross-border mobility between Bolivia, Chile and Peru

Miguel Ángel Mansilla Agüero¹  & Juan M. Saldívar² 

RESUMEN

El objetivo de este artículo es realizar un itinerario histórico acerca de las prácticas religiosas transfronterizas de distintos grupos religiosos evangélicos (protestantes y pentecostales). Esto considerando que, por un lado, se trató de prácticas misioneras relacionadas con grupos indígenas locales, ofertando espacios de escolarización; por otro, que debido a la conversión de líderes aymaras, las ritualidades, creencias y prácticas culturales de esa etnia fueron entrelazando el discurso pentecostal; y finalmente, que se fueron constituyendo circuitos de movilidad y migración transfronterizas evangélicas acentuadas en las últimas décadas. Para lograr nuestro objetivo, abordamos tres etapas que no son sucesivas, sino que se traslapan: el protestantismo misionero; el pentecostalismo indígena fronterizo, y protestantes y pentecostales transfronterizos. Teóricamente, lo abordaremos desde la perspectiva de lo transfronterizo; y metodológicamente, desde una perspectiva cualitativa, que consiste en la revisión de archivos de revistas institucionales; entrevistas en profundidad y observación participante dentro de actividades cúlteras en los distintos espacios trifronterizos.

Palabras clave: Fronterizo, Transfronterizo, Pentecostalismo, Protestantismo, Evangélicos.

ABSTRACT

The objective of this article is to make a historical itinerary on the cross-border religious practices of different evangelical religious groups (Protestant and Pentecostal), considering that, on the one hand, they were missionary practices related to local indigenous groups offering schooling spaces, then due to the conversion of Aymara leaders, rituals, beliefs and Aymara cultural practices were intertwined with the Pentecostal discourse and finally became circuits of cross-border mobility and migration accentuated in recent decades. For this, we approached 3 stages that are not successive, but overlapping: missionary Protestantism; indigenous and evangelical Pentecostalism and cross-border links, theoretically we will approach it from the perspective of the cross-borderers and methodologically from a qualitative perspective that consists of a review of archives of institutional journals; in-depth interview and participant observation in cultic activities in the different tri-border spaces.

Keywords: Frontiers, Cross-border, Pentecostalism, Protestantism, Evangelicals.

¹ Instituto de Estudios Culturales y Territoriales, Correo electrónico: mansilla.miguel@gmail.com

² Instituto de Estudios Culturales y Territoriales, Correo electrónico: jusaldivar@unap.cl

Introducción

Cuando hablamos de la dimensión cultural de la movilidad fronteriza, nos referimos a la religión, particularmente al protestantismo y pentecostalismo (que de manera genérica llamaremos evangélicos) en los espacios trifronterizos de Bolivia, Chile y Perú. Se ha prestado poco interés al vínculo entre evangélicos y movilidades en los espacios fronterizos; a diferencia de otros países (Lagos, 2021; Calderón y Odgers, 2014; Juárez, 2013; Odgers, 2003; 2015; Riviere, 2004).

Es importante considerar, por ejemplo, que el fenómeno evangélico ha mostrado un notable crecimiento en Perú y Bolivia en las últimas décadas. En particular, en Perú, en 1981 correspondía a un 5,2% y para el 2017, a un 14,1%. Por su parte, en Bolivia, el censo del 2001 mostró que un 19% de la población boliviana se declaraba evangélico, cuestión que en el siguiente censo no se volvió a preguntar. Si bien es verdad que en Chile la religión evangélica ha detenido cierto crecimiento, en la población indígena hay una fuerte presencia evangélica, con un 21,8% entre aymaras y un 16,3% entre quechuas, según el censo del 2002. En tanto, el censo abreviado del 2017 no preguntó por religión. De hecho, los espacios fronterizos andinos muestran un promedio muy superior al de evangélicos a nivel nacional. Es justamente en la macrozona andina en donde la religión evangélica ha tenido un importante crecimiento (en Ecuador, Perú, Bolivia y norte de Chile).

Estas dimensiones culturales de la movilidad fronteriza son significativas para las personas que transitan por estos espacios, y es así como la religión se transforma en un capital social y simbólico. En un capital social, por cuanto se constituye en redes sociales de tránsito. Antes, por ejemplo, entre la década de 1960 al 2000, estas redes servían para encontrar hospedaje, y bastaba una carta del pastor de la iglesia para ser recibido y hospedado en la casa de algún correligionario, durante algunos días, en caso de negocios. Incluso, con ocasión de buscar trabajo, se le podía hospedar hasta que encontrara trabajo. En tales circunstancias, la casa que más huéspedes recibía era la casa del pastor. De igual modo, esta red servía para la compra y venta de productos religiosos como Biblias, música, ropa y otros productos. Además, encontramos distintas prácticas religiosas que se dan en los espacios fronterizos, como Chacalluta-Santa Rosa, Tambo Quemado o Cochane-Pisiga, donde comunidades de pastores de ambos lados del límite realizan cultos de acción de gracias, cultos de oración por los dos países, vigiliyas, retiros espirituales u oraciones que contribuyen a acciones conciliadoras transfronterizas.

Esta dimensión cultural es fundamental porque las religiones evangélicas adquieren relevancia y visibilidad en los espacios fronterizos andinos, debido a sus creencias, prácticas y ritos religiosos que se sustentan en la cosmovisión andina —aun cuando hubo un discurso intolerante frente a las ritualidades y cosmovisión propios de la zona (Tudela, 1993; Guerrero, 1994). Pero, con el ir del tiempo, la virulencia de este disminuye. Se va pasando desde el proceso del converso, al nacido dentro de la religión (Prat, 1997). En este cambio, en primer lugar, van resaltándose las creencias, ritos y mitos religiosos frente a los de la cultura indígena, y por ello se va facilitando el diálogo (Garma, 2004; Tamagno, 2008; Altman y López, 2011). Ello implica que, en segundo lugar, los grupos religiosos van incorporando mitos, creencias y ritos indígenas a la cultura pentecostal (Riviere, 2004; Ceriani, 2021). En tercer lugar, ambas culturas se traslapan (Espinosa, 2021; Ceriani, 2017) y se transforman en un protestantismo nativista se debe a que sus líderes son indígenas, dado el grado de autonomía alcanzado por las comunidades. Pero, sobre todo, su contenido es indígena, y esto lo hace distinto de otras iglesias pentecostales (Garma, 1987; Muratorio, 1992).

Estos procesos lo podemos observar en nuestro espacio de investigación, especialmente relacionado con el último punto, encontramos un *pentecostalismo autóctono* para dar cuenta, que hay dos denominaciones pentecostales como la Iglesia Evangélica Pentecostal, la cual es predominante en la zona y la Iglesia Metodista Pentecostal, que han logrado situarse en la zona altiplánica, además de ser transfronteriza, quienes captaron agricultores, pequeños comerciantes y feriantes que transitaban de un lado y otro de la frontera. De igual modo, encontramos un *protestantismo endógeno-exógeno* (endógeno en cuanto a los líderes aymaras y exógeno en cuanto a la denominación misionera), que también son dos denominaciones de origen misionero (estadounidense) predominante en la zona como son los adventistas y los nazarenos, que lograron asentarse en los espacios andinos. Los adventistas se asentaron en los valles, fundamentalmente en donde captaron a los trabajadores agrícolas bolivianos y los nazarenos se situaron en las comunidades altiplánicas de Arica. Ambas denominaciones se caracterizan por ser transfronterizas y están situadas entre Chile, Bolivia y Perú.

Cabe destacar que las prácticas sociales y simbólicas transfronterizas se encuentran allí desde antes de la guerra del Pacífico, ya que este espacio era un tránsito (pre-fronterizo) natural. Pero después de esta guerra, se transformó en una relación conflictiva, sobre todo en lo que concierne a la conexión Arica-Tacna (hoy Chacalluta-Santa Rosa). Sin embargo, el tramo Arica-La Paz (Tambo Quemado) fue más dinámico, con la operación del tren (1913-2001), y tuvo sus periodos de florecimiento en el tiempo de puerto libre en Arica, y la Junta de Adelanto (1958-1976). De igual modo, los pasos Iquique-Oruro (Colchane-Pisiga) o la conexión San Pedro-Salta-Potosí (paso Jama y Calama-Oruro [Ollagüe]) fueron más transitados durante la era del salitre; lo mismo sucedió más adelante, con la industria pesquera en Iquique y Antofagasta, y la actividad minera a partir de la década de 1980 (Valdebenito y Garcés, 2023). Fue en estos espacios fronterizos donde se instalaron, primero, las iglesias protestantes (Mansilla y Fonseca, 2013; Fonseca, 2002; Maldonado, 2011) y luego las pentecostales (Mansilla y Wilson, 2017; Piñones et al., 2018). Ellas construyeron y establecieron relaciones fronterizas y transfronterizas que no han sido recogidas ni apreciadas por las investigaciones clásicas (Tudela, 1993; Guerrero, 1994).

Entendemos que lo transfronterizo atiende a los vínculos y prácticas que mantienen las personas por sobre las fronteras. El concepto de transfronterizo se “fundamenta en el proceso de vivir y sobrevivir en la región, creando estrategias para hacer de la frontera un recurso. Y evidentemente no se trata únicamente de un recurso en el sentido económico, sino también en aspectos tan diversos como la creación de una visión del mundo y de la propia identidad” (Odgers, 2005: 122). Por otro lado, lo religioso transfronterizo es la concepción de “comunidad de elegidos que trasciende las fronteras, las nacionalidades y las lenguas” (Riviere, 2007: 93). De hecho, los campos protestante y pentecostal son, dentro de los diferentes conglomerados de grupos religiosos, los que presentan mayor fluidez y tendencias más claras hacia el movimiento en el interior de cada uno de los países y a través de las fronteras (Giménez, et. al, 2005: 188). Como veremos, “los intercambios entre pastores evangélicos de los distintos polos de la frontera, como los proyectos de expansión y de fundación de sedes de las iglesias, son pensados más allá del ámbito local de la Triple Frontera” (Giménez, et. al, 2005: 188). Sin embargo, las investigaciones antropológicas que se iniciaron en la década de 1980 en la zona no consideraron relevante la frontera ni las relaciones transfronterizas que establecían las prácticas culturales y simbólicas de la época, porque esos estudios estaban obnubiladas por un nacionalismo metodológico.

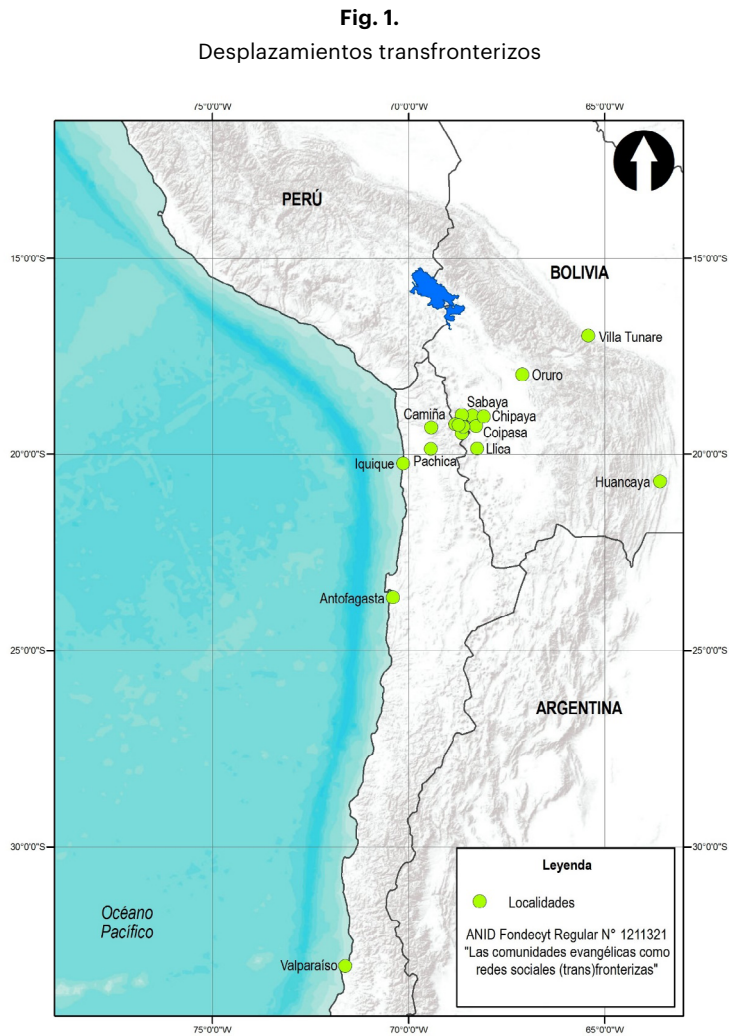
Por el lado del protestantismo misionero, en el caso de los valles y el altiplano de Arica, fue el pastor aymara Juan Tancara (1962), de la Iglesia Nazareno, quien construyó relaciones transfronterizas con las iglesias de La Paz (Bolivia). Tancara es quien mejor encarna el liderazgo de un protestantismo endógeno, mientras su denominación enfatiza un protestantismo exógeno. Por su parte, desde la región de Tarapacá, el pastor pentecostal Braulio Mamani (1957) hizo lo propio, predicando en la frontera chilena y boliviana. Además, procedente de Oruro, el pastor pentecostal Norberto Vilca (1964) predica en Sabaya (frontera boliviano-chilena). Habiéndose convertido en Iquique, difunde y expande el evangelio por los pueblos y ciudades fronterizas de Bolivia. Estos líderes aymaras predicaron en su lengua, y llevaron el protestantismo y el pentecostalismo a estos espacios y ambos encarna el pentecostalismo autónomo, del lado de Chile, Bolivia y su relación transfronteriza. Por otro lado, en Bolivia se desarrolló la revolución de 1952, cuyo resultado fue bien dispar para los indígenas: les quitaron su identidad étnica y los transformaron en campesinos. En Arica se constituía el Puerto Libre (1952) y la Junta de Adelanto, lo que implicó una fuerte llegada de inversiones industriales, que a su vez revitalizaron la agricultura en los valles. Por lo demás, durante la fiebre pesquera de la década de 1950 en Iquique, se inducía y permitía la posibilidad del tránsito transfronterizo, especialmente si se contaba con redes religiosas (González, 1998; Riviere, 2004).

Así, el hecho de que protestantes y pentecostales se extendieran por todas las ciudades del Norte Grande (Antofagasta, Calama, Arica e Iquique) y además Oruro, La Paz y Potosí, no era arbitrario, sino que las redes religiosas se situaron en el entramado de caminos andinos. En este sentido, líderes que pretendían ser *yatiris* (sabios o chamanes altiplánicos), pero no lo lograron por distintos motivos, encontraron a través de la religión los antiguos espíritus andinos que los envolvían de una energía sobrenatural para predicar, imponer manos y sanar a los enfermos. Por otro lado, las comunidades indígenas, desamparadas y en crisis, vieron en estos líderes a los nuevos *yatiris*, en los que moraba un nuevo poder, ya que ellos, al igual que los antiguos, usaban el idioma nativo y recursos de manifestación similares —sueños, visiones, ritos y prácticas, como la oración, el ayuno, la lectura de la Biblia y retiros en los desiertos y al pie de los cerros sagrados—.

En efecto, “la frontera ha sido siempre un referente en el que se enfrentan las identidades, los nombres, los símbolos, los imaginarios diferenciados” (Brena, 2011: 9). Se fue constituyendo así un nuevo espacio de disputa y apropiación simbólica, pero también de negociación y contribución en esa dimensión. No obstante, las investigaciones realizadas en contextos históricos (1975-2005), al ignorar la frontera, se centraron en el conflicto religioso católico-evangélico, soslayando las confluencias simbólicas y sociales que se estaban generando a partir de resignificaciones más allá de lo fronterizo desde el punto de vista nacional y centralista. Las fronteras se autoconciben como espacios de convivencia y cooperación, y no solo de conflictos; porque develan proyectos sociales fundados en la heterogeneidad y liminalidad, donde los límites físicos son claros —pero no así los límites sociales y simbólicos— (Paniagua, 2002; Botero, 2008; Solís y Martínez, 2012; Mansilla et al., 2020). En estos nuevos espacios transfronterizos se vuelven a encontrar en los cultos el derecho a la palabra, el de ser escuchado, de contar sus angustias, de comunicarse individual y colectivamente con lo divino. Todos estas son facultades de las que se estaba despojado en el “otro mundo” (Riviere, 2005).

Como ya lo anunciábamos, el objetivo de este artículo es realizar un itinerario histórico acerca de las prácticas religiosas transfronterizas de distintos grupos religiosos evangélicos (protestan-

tes y pentecostales). Ello considerando que se trató de prácticas misioneras relacionadas con grupos indígenas locales, ofertando espacios de escolarización; que, debido a la conversión de líderes aymaras, las ritualidades, creencias y prácticas culturales de esta etnia fueron entrelazando el discurso pentecostal; y finalmente, que se fueron constituyendo circuitos de movilidad y migración transfronterizas evangélicas acentuadas en las últimas décadas. Metodológicamente, para reconstruir los desarrollos históricos, revisamos tres revistas de denominaciones evangélicas: a) *Revista Adventista* (Iglesia Adventista), desde el año 1910 hasta 1950; b) *Revista Pentecostal de Chile*, desde el año 1932 a 1990 (Iglesia Metodista Pentecostal) y c) *Revista Fuego de Pentecostés*, desde el año 1932 hasta el año 2010. Las fechas elegidas de las publicaciones se deben a que las denominaciones llegaron a la zona trifronteriza en esos periodos. Además, realizamos 30 entrevistas en profundidad a migrantes peruanos y bolivianos indígenas: 15 hombres y 15 mujeres ubicados en los valles de Azapa y Lluta de la región de Arica; así como en Alto Hospicio y Pozo Almonte de Tarapacá. Además, realizamos observación participante entre distintas agrupaciones protestantes (adventistas y nazarenos) y pentecostales (Iglesia Evangélica de Chile y Evangélica Pentecostal) en Arica, Putre, Tacna, Puno, La Paz, Oruro, Pozo Almonte y Alto Hospicio entre los años 2018 al 2020, así como en el año 2023. Ha sido un tiempo extenso, que nos ha permitido albergar experiencias variadas, para entender lo fronterizo y transfronterizo como un proceso histórico y cultural, y no solo contemporáneo. Cabe destacar que también usamos el concepto de evangélicos cuando nos referimos a protestantes y pentecostales. Por otro lado, las tres revistas no convergen ideológicamente entre sí: la Revista Adventista que ideológicamente depende de Estados Unidos, llamada Sedes Regionales que publican noticias locales, pero la información ideológica es transmitida unificadamente (<https://www.adventistas.org/es/institucional/revista/>). En cambio, las revistas Fuego de Pentecostés (<https://iepebenezer.cl/libros/revista-fuego-pentecostal-enero-2024/?reload>) disponen de una versión nacional que publica noticias de Chile, Bolivia y Argentina donde están fundamentalmente situadas. La Iglesia Evangélica Pentecostal resalta, tanto los líderes como el trabajo del pentecostalismo del altiplano. De igual modo, la revista Pentecostal de Chile, publica información y noticias más chilenas y metropolitanas. Pese a eso, ambas revistas pentecostales sí convergen ideológicamente y valoran y destacan el liderazgo del evangelio con tinte y matices andinos.



Fuente: Elaborado por Beatriz Seguel.

Área de estudio

Contexto histórico del protestantismo misionero transfronterizo

Es importante destacar que, en la zona de estudio, hasta las dos primeras décadas del siglo XX, Chile, Perú y Bolivia eran conocidos por el protestantismo misionero como la región Costa Oeste de América del Sur (Browning et al., 1930). En sus itinerarios, los misioneros solían considerar a los tres países como una sola zona: su ruta usual pasaba por el Cabo de Hornos, Valparaíso e Iquique, y luego Arica y/o Tacna (a veces llegando a El Callao y Lima). En este sentido, una de las ciudades más relevantes, a partir de la segunda mitad del siglo XIX, fue Tacna, debido a que era un gran centro urbano en el sur peruano (Mansilla y Fonseca, 2013). Arica y Tacna fueron focos en la ruta comercial que permitía a Bolivia y al sur andino peruano importar y exportar hacia el exte-

rior. Una complementariedad económico-administrativa que fue, aparentemente, desarticulada con la guerra del Pacífico.

Históricamente, la industrialización de Tacna favoreció la llegada de inmigrantes europeos y estadounidenses, atraídos por las oportunidades comerciales. La presencia inmigrante se intensificó con la inauguración del ferrocarril Tacna-Arica en 1856; y esto a su vez atrajo al protestantismo histórico, en este caso de trasplante, especialmente al conocido como South America Missionary Society (SAMS). Este logró establecerse en El Callao en 1864, y en 1868 extendió su labor hacia otros puntos de la costa peruana: las islas guaneras de Chincha y Tacna. También en 1868, llegó hasta Arica. Por otro lado, en 1877 arribó a El Callao el misionero metodista norteamericano William Taylor. En 1878, viajó a Mollendo, Tacna y Arica para establecer congregaciones. En Arica no tuvo éxito, pero sí en Tacna, donde logró que algunos empresarios británicos y estadounidenses se interesaran en invertir en el mantenimiento de una escuela inglesa. Entre otros, figuraban personalidades como Joseph Outram, uno de los dueños de la salitrera San Antonio en Tarapacá y presidente del Banco de Tacna; los ricos comerciantes George y William Hellman (Armas, 1998; Fonseca, 2002; Maldonado, 2012); y el empresario Guillermo MacLean, alcalde de Tacna. Además, Taylor logró abrir escuelas e iglesias en Mollendo e Iquique, ciudades portuarias que entonces estaban situadas todavía en territorio peruano (Snow, 1999; Snow y Vásquez, 2010).

Durante la guerra del Pacífico, el trabajo religioso en Tacna, Arica, Iquique y Antofagasta quedó suspendido (1879-1883). Este fue retomado durante el periodo de postguerra, pero enfrentándose a un nuevo conflicto: la chilenización y la des-peruanización (Díaz et al., 2014). Estos conflictos políticos y territoriales afectaron hasta los mismos espacios sagrados de los protestantes. Por ejemplo, una noticia en 1908 señala: "A Arica y Tacna los peruanos le llaman las Provincias Cautivas. Los últimos desacuerdos han causado vicisitudes en ambos países, las pasiones bélicas, apagadas ya por tantos años, se han vuelto a inflamar, y por doquier se oyen exclamaciones de odio y venganza" (Snow, 1999: 143). Este clima postbélico se manifestaba en las iglesias protestantes, en donde los chilenos se sentaban a un lado y los peruanos al otro; estos últimos solo escuchaban a los predicadores de origen estadounidense, es decir, no acudían a la iglesia cuando daba el sermón un chileno. El protestantismo, dado su carácter de misionero y extranjero, intentó mantener cierta neutralidad frente a los efectos bélicos y disputas territoriales. Siendo que, a sus templos de Arica y Tacna, asistían conversos peruanos y funcionarios del gobierno chileno. En 1926, para evitar las sospechas, las congregaciones protestantes de Tacna ya no dependerían de autoridades chilenas, sino peruanas; y en Arica, lo harían de autoridades chilenas, aunque seguían siendo misiones estadounidenses, adelantándose así al retorno de la ciudad de Tacna a Perú (como botín de guerra por parte de Chile).

El protestantismo en Bolivia estuvo relegado a los migrantes ingleses y alemanes, sin lograr llegar a los mestizos; sin embargo, se comenzó a trabajar con los indígenas quechuas y aymaras. Los metodistas abrieron una escuela de alfabetización para los quechuas de Oruro en 1903, y en 1904 los bautistas fundaron una escuela dominical para los aymaras en La Paz (cuyo lema era alfabetizar a través de la Biblia). En 1907 se fundó la Bolivian Indian Mission³. En 1923, con la ayuda

³ La Misión Indígena Boliviana fue fundada en 1907 por el neozelandés George Allan para evangelizar al pueblo indígena quechua en Bolivia. En 1937-1938 pasó a llamarse Misión Evangélica de Los Andes. Tomado de <https://archiveshub.jisc.ac.uk/search/archives/fc8c2a0c-bee8-3b1a-87a0-08f4dc8ffcc2?component=3ed4ea6f-d3f4-3020-afdd-186289e9f672>

de Crisólogo Barrón, fue traducido el Nuevo Testamento al quechua. Sin embargo, el interés del protestantismo estaba dirigido a los sectores medios. Le fue muy difícil crecer en Bolivia; predicar entre la población indígena no era una labor sencilla. La resistencia que encontraban se debió al "(...) concepto de hombre blanco por parte de los indígenas. Por 400 años fue concebido como un amo cruel, explotador y utilizaba la religión para ello" (Anderson, 1990: 105). Además, los mismos protestantes tenían sus prejuicios al respecto; así, entre ellos, consideraban a Bolivia como un "país ignorante" (Snow, 1999: 588) y su postura frente al indígena era contradictoria. Por ejemplo, "en 1913 compraron la hacienda Huatajante a orillas del Lago Titicaca, de 400 hectáreas, con 48 familias y 275 indígenas siervos-esclavos. Esto se mantuvo hasta la repartición de las tierras por parte de los misioneros en el año 1942" (Anderson, 1990: 113). En efecto este tipo de protestantismo nunca se interesó en los indígenas o en los espacios indígenas, porque se trataba de un protestantismo liberal, muy vinculado al capitalismo mercantilista (Piedra, 2005).

Sin embargo, uno de los grupos protestantes relevantes en la frontera chileno-peruana, chileno-boliviana y peruano-boliviana, son los adventistas. Fueron muy influyentes a través de sus escuelas para indígenas, especialmente aymaras y quechuas. Los adventistas se establecieron en Bolivia en 1907; "unieron la predicación del Evangelio a la construcción de escuelas. Muchos alumnos se convirtieron a la nueva fe. Además, brindaban asistencia médica y apoyaban a los indígenas contra la violencia de los grandes propietarios" (Ströbele, 1989: 89). Fundaron estos establecimientos en momentos en que nadie se preocupaba por los indígenas. Así, por ejemplo, en Bolivia, "antes de la revolución de 1952 tenían 300 escuelas, la mayoría estaba en los espacios rurales" (Ströbele, 1989: 89). Un proyecto educativo muy ambicioso fue la creación de un Instituto, en 1928, en la localidad rural de Collana, situada en el Departamento de La Paz, llamado Instituto Boliviano Adventista. En 1931 recibió el reconocimiento oficial de las autoridades educativas nacionales. Posteriormente, fue trasladado a Vinto, en el Valle Bajo del Departamento de Cochabamba. En esta nueva ubicación, las tareas del Instituto se fueron enriqueciendo. A los estudios secundarios se agrega en 1957 la Escuela Normal Rural, y en 1973, la Escuela Normal Urbana. En el año 1991 nace allí la Universidad Adventista de Bolivia. Al inicio, los colportores (distribuidores de publicaciones religiosas) procedían principalmente desde Chile. De este modo, ellos llegaron por la vía Valparaíso-Antofagasta-Oruro-La Paz. "El tráfico de pasajeros, por esta ruta, permitió realizar una labor de colportaje permanente en esta ciudad" (Concha y Mansilla, 2020: 247).

Hasta Perú, el adventismo llegó primero a Mollendo y Arequipa, desde Chile, en el año 1898, y a Puno en 1908. Un dato destacable es que uno de los conversos adventistas más famosos fue el educador aymara peruano, pionero en educación indigenista en América Latina, Manuel Zúñiga Camacho; quien viajó a Iquique, donde trabajó con su tío en una salitrera de Tarapacá. Su tío inscribe a Manuel en el Iquique College (Kessler, 1967; Moulían y Mansilla, 2023). Luego viaja a Santiago de Chile, donde se convierte y bautiza en el adventismo. Regresa a Platería, su tierra natal, en el año 1902 y funda una escuela clandestina para la alfabetización de los aymaras. Frente a toda la oposición de los terratenientes, gamonales e Iglesia católica, acepta el apoyo de misioneros adventistas en el año 1911, quienes vienen desde La Paz a apoyarlo (Stahl, 1920). A través de Camacho, los adventistas logran construir escuelas en las regiones de Arequipa, Puno, Juliaca, Llave, Pomata y Desaguadero; ya en la frontera con Bolivia, por toda la orilla del Lago Titicaca e incluso las islas de los uros, abarcando aymaras y quechuas. De igual modo, había un constante contacto entre Puno y La Paz, con los adventistas, a través de los predicadores itinerantes (Stahl, 1920; Arms, 1998); y desde la Paz con Arica e Iquique. Camacho es otro líder que encarna el protestantismo endógeno, mientras su denominación protestante (adventista) encarna un pro-

testantismo exógeno, en efecto Camacho y la negociación misionera, produjeron una misión endógena-exógena. Esta negociación de convergencias de discursos, prácticas y cosmovisiones se produjo en el ámbito pedagógicos y religiosos, de este modo lo andino podría manifestarse en lo pedagógico, mientras que lo misionero en lo religioso: el uno en la escuela y el otro en el templo, hasta que los líderes andinos se van haciendo cargo de las iglesias, se inicia las convergencias ideológicas (Moulian y Mansilla, 2023).

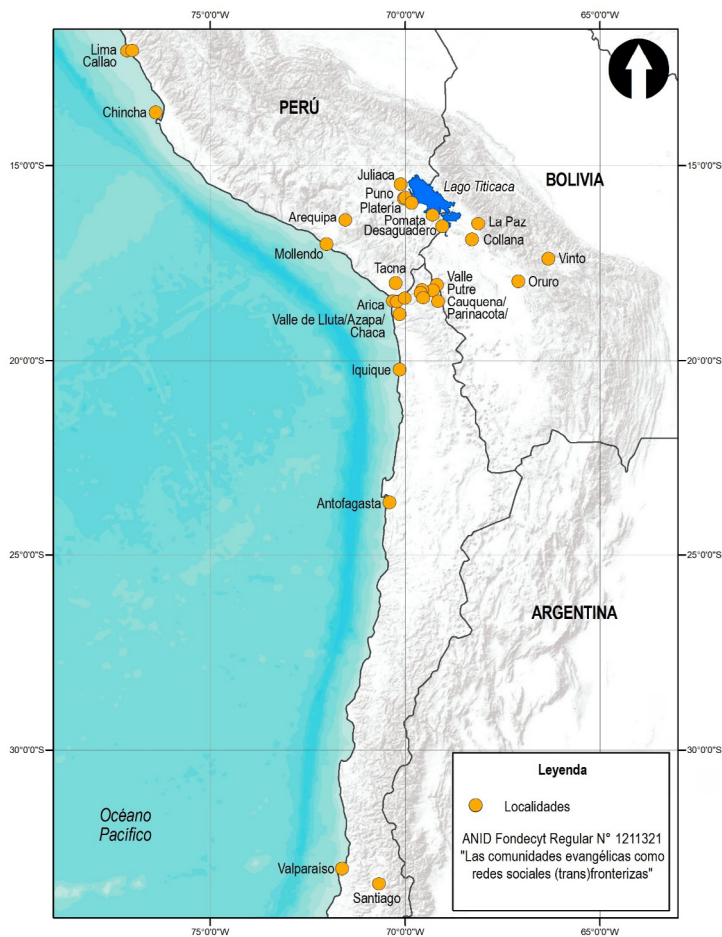
En efecto, los adventistas, desde el año 1910 en adelante, transformaron estos espacios fronterizos, generándose una alta movilidad transfronteriza entre La Paz (Bolivia), Puno (Perú) y Chile (Arica e Iquique) (Stahl, 1910; Westhpal, 1910; Stahl, 1920). En las principales ciudades, especialmente en el altiplano peruano y boliviano, fundaron escuelas para los indígenas. Como la creencia religiosa fundamental de los adventistas se sustenta en el premilenarismo histórico, que anuncia catástrofes climáticas, hambrunas y guerras, las cuales se dieron en esta época —entre 1910 a 1950—, esto impulsó de modo impresionante a las misiones ante la inminencia de la vendida del Mesías. Médicos y profesores venían a realizar trabajos evangelizadores, para prestar servicio a las comunidades de indígenas en el altiplano chileno-boliviano-peruano, que era la zona de mayor éxito misionero en el continente. De igual modo, los conversos adventistas irían fundando iglesias en los espacios fronterizos entre Arica y la Paz; fundamentalmente, en los valles de Azapa, Lluta y Codpa. Esto no solo incentivó la migración, sino también la movilidad estacional, asumiendo los templos fronterizos una función muy importante al integrar redes de movilidad.

Como destacamos anteriormente, otro líder aymara protestante que sería relevante en la zona fronteriza, pero en el altiplano y valles de Arica, fue el pastor Juan Tancara, quien trabajaba para la Iglesia del Nazareno, de origen protestante y estadounidense. Esta denominación llegaría a ser muy importante en la frontera chileno-boliviana entre Arica y La Paz. El misionero Boyd Skinner llegaría a Arica, procedente de Bolivia y se instalaría en Arica en el año 1953, debido a la importancia que tenía el puerto de Arica en su comunicación con Bolivia (Skinner, 2003). Fue dentro de la tradicional movilidad del altiplano a la costa de los aymaras, como se convirtió Juan Tancara, quien llegó a ser pastor en el año 1962. Al igual que el pastor Braulio Mamani en Colchane, Tancara se encargó de extender el evangelio a varias comunidades aymaras del altiplano ariqueño. Ambos comenzaron a predicar en los valles y pueblos a lo largo de la línea del tren de Arica a La Paz. Es así como empezaron por Pago de Gómez (Valle de Lluta) y Las Maitas (Valle de Azapa). Su segundo objetivo fue evangelizar en la ruta de las azufreras. En 1962, llegaron a Putre, instalando la primera iglesia evangélica en la ciudad precordillerana. En 1963, abrieron un templo en Caquena; luego, en 1964, en Socoroma. De igual modo, en el mismo año de 1964 harían lo propio en Guallatire (Tudela, 1993: 215). Cabe destacar que, pese a la importancia del liderazgo protestante autóctono, en cuanto al crecimiento misionero (Puno, La Paz, los Valles de Arica, Camila, etc.), esta ideología queda situada en el espacio andino, por un lado; y estos liderazgos o modelos misioneros no son reconocidos. Por el contrario, en el momento de la invención de los mitos fundacionales misioneros, excluyen y olvidan a los líderes indígenas y sólo resaltan los méritos colonizadores y misioneros. Esto se puede observar, en el texto de memorias del misionero Boy Skinner, uno de los fundadores de la iglesia misionera en Arica, que gracias al pastor Tancara, se extendieron por todo los vales y altiplano de Arica, incluso traspasando las fronteras bolivianas, pero en su libro se desconoce totalmente el liderazgo autóctono.

En definitiva, nos señala Tudela que esta iglesia logró extenderse tanto al altiplano como a los valles, además de captar a los que iban y venían desde Bolivia. A fines de la década del sesenta,

la Iglesia del Nazareno mantenía cuatro lugares de predicación en los valles bajos —Lluta, Azapa, Chaca y Codpa—, y siete en la cordillera y altiplano de Arica —Caquena, Parinacota, Guallatire, Putre, Socoroma, Chapiquiña y Mistune—. El crecimiento rápido de esta iglesia se debió a que contaba con la ayuda del ya mencionado pastor aymara Juan Tancara, quien predicaba a las comunidades aymaras en su propia lengua. Tancara asumió esta labor visitando y recorriendo todos los pueblos y comunidades del altiplano aymara, desde 1962 a 1980. Veamos el siguiente mapa.

Fig. 2.
Identidades religiosas



Fuente: Elaborado por Beatriz Seguel.

Resultados

El pentecostalismo indígena transfronterizo

El pentecostalismo, específicamente el chileno, se extiende hasta esta zona, particularmente a los valles, durante la era del salitre, en la década de los años 1920, una década después de su

nacimiento en Valparaíso en el año 1909. Este pentecostalismo venía de la mano de una mujer llamada Adela Gómez, quien llegó en 1922 a Antofagasta, encontrándose con trabajadores bolivianos procedentes de Oruro. De este modo, envía informes a Willis Hoover, quien comienza una expansión misionera a los países vecinos. Primero a la Argentina (1930) y luego a Bolivia (en 1937). Lamentablemente, él muere, y no alcanza a ver los frutos de este envío misional. La idea de llevar a misioneros a los países vecinos obedece también a la crisis interna que sufría el naciente pentecostalismo, principalmente con el choque de liderazgo entre Hoover y Umaña. Las misiones pentecostales a la Argentina fueron continuando el trabajo, dada la gran crisis económica que tuvo Chile en 1929 y que tanto afectó a su industria salitrera. Mientras tanto, las misiones a Bolivia se siguieron dirigiendo a los trabajadores del salitre.

Contradictoriamente, el pentecostalismo chileno, a través de la Iglesia Evangélica Pentecostal (IEP), llegó primero al altiplano boliviano (Oruro) en el año 1938, junto con el pastor Manuel González, su esposa e hijos. Habría que esperar hasta la segunda mitad del siglo XX, para observar un dinamismo en la zona fronteriza, sobre todo la chileno-boliviana. En el caso de la región de Tarapacá, fue el pastor aymara Braulio Mamani, convertido al pentecostalismo en 1957, quien arribó en el año 1958, quien comenzó a predicar en lengua aymara en Cariquima (Chile) y llegó hasta Sabaya (Bolivia). Durante los primeros años, el crecimiento de las comunidades fue muy lento, pero se fue acelerando a partir de la década de 1970, con la asunción del liderazgo indígena local. Es notable la influencia que tuvo el pastor Braulio Mamani en el altiplano chileno y boliviano, a través de la formación de líderes pentecostales indígenas, como el pastor Eufrazio Alanoca Ayaviri. Acerca de él se resalta que:

el pastor Eufrazio Alanoca Ayaviri... [se convirtió] en Sabaya-Oruro en 1964, junto a su esposa Luisa Ayma, de la mano de Braulio Mamani... Él [Alanoca] empezó a predicar pasando momentos difíciles con los comuneros. En cierta ocasión amenazaron de colocar dinamita en la humilde casa de oración, pero no sucedió tal extremo, de esta manera, siguió predicando hasta llegar a todas las poblaciones aledañas (...) (*Fuego de Pentecostés*, 2006, N° 923, p. 18).

En este tiempo se dan dos fenómenos que, pese a la fluidez de las investigaciones, aún permanecen inatendidos. En primer lugar, encontramos la conversión de policías fronterizos (Mamani, 2007: 22). El pastor Braulio Mamani, en su libro de memorias, destaca:

(...) de pronto el sargento muy emocionado dijo: "sabes que más, hermanos yo también siento anotarme en el libro de la vida como ustedes yo también, dijo otro" y todos los 7 policías se entregaron. En esa noche el Señor se ha manifestado en gran manera cantando coritos con letras de oro escrita y fue de tanta bendición con llantos y gozos en esa noche y los felicitamos en grandes maneras con todos los militares. Al final nos pusimos de acuerdo con hacer reuniones todas las noches de esa semana y así lo hemos gozados. Con el hermano sargento Eulogio Flores Carvajal y el Cabo Estanislao Cruz y todos los policías y los sabayenos quedaron atónitos sin poder hablar nada, se olvidaron que tenían que masacrarnos, más cuando los policías tenían que tomarnos presos, sino que el Señor los tomó preso a los policías ahora ya no había quien acusar, así el Señor siguió manifestando su presencia en Sabaya en aquellos días del 4 de enero de 1967 en el local del hermano Víctor Colque [sic] (Mamani, 2007: 26).

Las policías son las encargadas de vigilar y controlar las fronteras, pero además encarnan las fronteras políticas, y también simbólicas, "porque son límites invisibles; paradójicamente unen, dividen, acercan a 'otro' y separan de la 'otredad'" (Paniagua, 2002: 144).

En segundo lugar, consideremos que la frontera "es una zona de encuentro entre dos o más culturas, es una interacción entre culturas diferentes. La naturaleza de estas culturas interactivas se combina en el entorno físico para producir una dinámica que es única en el tiempo y en el espacio" (Londoño, 2003: 80). La llegada del pentecostalismo a los espacios fronterizos aymaras generaba conflictos, puesto que allí no era habitual aquel culto. Por lo demás, las prédicas del pastor Mamani eran incendiarias con respecto al culto católico y las tradiciones aymaras, lo que generaba disputas e incluso levantamientos entre los vecinos (Guerrero, 1994).

Cabe además mencionar aquí el rol de las mujeres andinas en estos corredores transfronterizos (Mamani, 2007). Pese a que en general se invisibiliza el rol de la mujer como pastora, este se hace levemente visible en los relatos concernientes a la esposa del pastor Mamani, Sebastiana Gómez Mamani:

la hermana Sebastiana (...) esposa del pastor Braulio Mamani. Ambos predicaron el evangelio en aymara, una extensa región de la frontera chileno-boliviana en un área de varios miles de km (...) lo hicieron en bicicleta o de a pie (...) han florecido muchas iglesias al interior de Iquique y el suroeste de Bolivia que testifican del amor a la obra del Señor (*Fuego de Pentecostés*, 2005, N° 914, p. 2).

Aquí, ambos son reconocidos como difusores del pentecostalismo chileno en las regiones fronterizas de Chile y Bolivia. Por ello el relato destaca: "han florecido muchas Iglesias al interior de Iquique y el sur oeste de Bolivia que testifican del amor a la obra del Señor". Pese a que se nombra a Sebastiana Gómez, su participación y colaboración se vuelve invisible y es subsumida por el trabajo masculino. Por otro lado, se trata de un reconocimiento póstumo, ya que ella había fallecido en el año 2005, por lo tanto, no había peligro, para el pastorado masculino, en reconocerla.

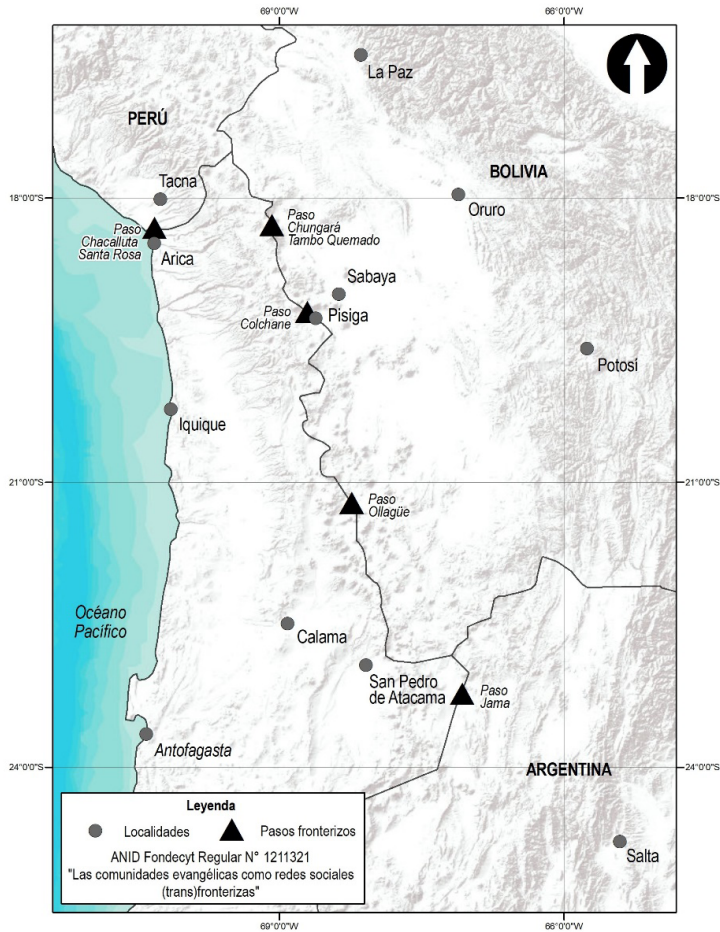
De este modo, la religión es afectada en la frontera (Rivera, 2014); en primer lugar, sigue lineamientos culturales, y profundiza la dimensión simbólica, desdibujando la idea de fronteras como espacios opuestos y vacíos (Paniagua, 2002; Rivera, 2014). En segundo lugar, reproduce y rompe a la vez, disputas entre el centro y la frontera, como también entre lo sagrado y lo profano, o el cosmos y el caos, la vida y la nada (Eliade, 1981; Mansilla, et al., 2020). Uno de los conflictos más difundidos en estos espacios fronterizos, fue la acometida del pentecostalismo contra el catolicismo, específicamente contra la esterilidad de la autoridad sacerdotal, con el fin de erigir en su lugar el pastorado evangélico. Otro tema conflictivo fue la arenga contra la tradición andina de los *yatiris*, para instituir al pastor como figura comunitaria central. Además, se criticó la iconoclasia (derrumbe o destrucción de capillas coloniales, pucarás precolombinos, santos católicos, etc.) que comenzó en Pisiga y se extendió hasta Isluga. Fueron momentos en que el pentecostalismo relevó y sustituyó, por un tiempo, al catolicismo y las comunidades indígenas, y exigió "el cumplimiento estricto de normas de conducta prescritas y la observancia de principios de fe. Excluyendo la pertenencia simultánea a otra comunidad religiosa" (Strobele-Gregor, 1989: 16). Estos conflictos fueron entendido de distintas formas: por el pentecostalismo, como persecución

religiosa; por el lado del catolicismo, como intolerancia, y por los académicos, como etnocidio (Guerrero, 1980; Van Kessel, 1993).

Ya durante la década de 1980 y 1990, el pentecostalismo disponía en estos espacios fronterizos de “templos menores” y “templos mayores”. Del lado de la frontera de Bolivia se abrieron 42 locales. Por la zona de la frontera de Chile fueron 38. Así, en total se contaban 80 templos menores, en ambas zonas. Además, en territorio boliviano se levantaron ocho iglesias matrices: Llica, Coypasa, Chipaya, Pisiga, Bolívar, Sibaya, Huancaya, Villa Tunare y La Rivera. Por el lado de Chile, seis: Camiña, Pachica, Achagua, Enquelga, Colchane y Cariquima. Lo que suma un total de catorce templos mayores (Mamani, 2007; Riviere, 2004). Como destaca Rivera, “la religiosidad se posiciona, a través de la creencia y la práctica, frente a una cultura territorial construida históricamente, pero moldeada recurrentemente según los intereses, necesidades, planes y coyunturas” (2014, p. 106). En consecuencia, esta experiencia religiosa transfronteriza es una manifestación de que “la demarcación fronteriza no separa lenguas, culturas y grupos humanos sino estados nacionales” (Nolasco, 1992: 10).

Este crecimiento no se dio en Antofagasta ni en Calama, en donde la presencia aymara es mucho menor. Lo que significa, que, sin el liderazgo indígena, las iglesias pentecostales y protestantes no hubiesen crecido en la zona trifronteriza. Los aymaras bolivianos y peruanos que viven en estos espacios conciben la frontera como “la tranca”, es decir, un palo o barra gruesa con el que se muestra un límite, que generalmente es solo una referencia, totalmente desmontable y traspasable. Les preguntamos a nuestros entrevistados qué significaba para ellos una tranca. “Es un límite simple, como cualquier otro límite físico (un cerro, un río), que hay que pasar con cuidado y detención, pero que solo es un mojón, algo demarcatorio y un recordatorio”. En ese plano, nos comentaban algunos entrevistados que cruzaban, durante la década de 1970 o 1980, no solo con cuidado, sino que lo hacían por trancas habilitadas (pasos fronterizos) o por trancas directas (cruzar cerros). De ese modo, pasaban de Bolivia hasta Chile, ida y vuelta, a cultos evangélicos, retiros o vigiliás, sin que fueran repelidos o sorprendidos por la policía de un lado u otro. Lo hacían incluso sabiendo que tal cruce era considerado irregular. No obstante, consideraban que había que “obedecer o servir a Dios antes que al Estado o los hombres”. En efecto, asistir a una vigilia y cruzar por espacios no habilitados era un acto supremo de servicio a Dios. En ese entonces había relaciones fraternales entre iglesias aymaras de Chile y Bolivia cercanas a espacios fronterizos, atravesando los límites sin mayores problemas. De hecho, nos dice uno de nuestros entrevistados, que han tenido mayores problemas y dificultades para cruzar durante gobiernos democráticos, sobre todo desde el año 2010 en adelante, lo cual se vio intensificado con la pandemia (2020). En cambio, en tiempos de dictaduras hablaban con el jefe de policía, quien, al considerar que eran lugareños fronterizos, los dejaban pasar. A veces, el pastor de Chile debía dejar una constancia de que realizarían una vigilia y pasarían “hermanos bolivianos”, para que les permitieran el ingreso. A partir del año 2010, como mencionábamos, los controles se han fortalecido, y se han reforzado la vigilancia y las restricciones fronterizas, especialmente con Bolivia. Desde entonces y hasta la actualidad, se considera a estas zonas como espacios de conflicto, delito y tránsito de migración irregular.

Fig. 3.
Legitimación e institucionalización religiosa



Fuente: Elaborado por Beatriz Seguel.

Protestantes y pentecostales transfronterizos

Hasta aquí hablamos de los residentes o de quienes transitan por los espacios fronterizos. ¿Pero qué sucede con los que migran? ¿Cuándo un migrante deja de ser migrante? El ser migrante tiene que ver con un sentimiento, por un lado, y con una estereotipación, por otro (Tapia y Chacón, 2016; González y Acosta, 2016). Porque una persona debería dejar de ser considerada migrante al radicarse en un país a través de la obtención de su nuevo documento nacional. No obstante, en algunos países, a causa de trabajos con ingresos inadecuados, las personas viven en condición de irregularidad por muchos años (Leiva y Ross, 2016). Se trata de un sentimiento, ya que muchas personas no vienen al país a residir permanentemente, sino que a trabajar y ahorrar, con la intención de volver al país de origen (Leiva et al., 2017). Sin embargo, las expectativas acerca del viaje no se condicen con la realidad del trabajo. Al ser extranjero o migrante, las condiciones laborales, los trabajos mal remunerados o el desempleo temporal hacen que la persona

vaya aplazando el retorno a su país (Garcés-Estrada, 2021). Este regreso puede postergarse por muchos años. Incluso nos hemos encontrado con personas que viviendo 20 años o más en Chile, siguen pensando en volver. Aun cuando sus hijos e hijas sean chilenos, piensan en retornar como pareja o matrimonio a su ciudad o país de origen. Para estas personas, parafraseando al poeta Rainer Maria Rilke, su verdadero hogar es ahí donde está su infancia. Es por ello que los adultos, los jóvenes y los niños tienen distintos sentimientos frente al lugar que dejaron. Porque, “el carácter simbólico de la noción de hogar es emocionalmente evocativo y difícil de describir. El hogar significa diferentes cosas para personas diferentes” (Schütz, 2012: 44).

En el caso de un matrimonio peruano que entrevistamos (el hombre era de una ciudad amazónica del Perú y la esposa, de Lima), ambos quieren regresar “algún día” a su hogar, pero, ¿adónde volver?, ¿a cuál hogar?, ¿dónde residir, en Lima o en el pueblo amazónico? Después de muchos años, el retorno no es fácil; resulta más sencillo quedarse. Porque “allá” todo ha cambiado. Sus redes las tienen en el país de residencia actual. Como destaca Alfred Schütz, “el hogar es tanto un punto de partida como un punto terminal. Es el punto de origen del sistema de coordenadas que aplicamos al mundo para orientar al mundo para orientarnos en él” (Schütz, 2012: 44). De este modo, hay que hacer una diferencia entre hogar y residencia: el primero tiene que ver con el pasado, y la residencia, con el presente. El hogar “es donde provengo y donde quiero regresar” (Schütz, 2012: 44). Por otro lado, el adoptar una “nacionalidad” significa también asumir la historia de ese país. A veces se trata del peso histórico de una identidad nacional estilizada, que puede implicar volverse más nacionalista, lo que raya en el chovinismo. Por ejemplo, algunos migrantes latinoamericanos en Estados Unidos que se convierten al mundo evangélico miran a sus países y a Latinoamérica con cierto desdén (Flores, 2022). Incluso llegan a acusar a la izquierda, al comunismo y al catolicismo como la causa de los males del continente. Para ellos, siguiendo a Aristófanes, “allí donde se está bien es la patria”. No siempre es así, ¿pero ¿qué sucede si una persona vive 20 años en Chile y viaja una vez al año a Bolivia a visitar a sus familiares?

Otro entrevistado nos contaba que, para su familia y vecinos de Bolivia, él es un chileno, por su acento. En cambio, para los chilenos, es un boliviano. “¿Cómo me siento yo?”, nos preguntaba él. Nos responde: “Yo me siento como un chileno que nació en Bolivia y que nació y se crio en Bolivia, pero que vive en Chile”. Sin embargo, en Bolivia, para sus vecinos más nacionalistas era visto como un renegado, que asumió una identidad nacional de un país que le quitó el mar a Bolivia. No obstante, nuestro entrevistado nos señalaba que, por el hecho de ser evangélico, y más precisamente adventista, sentía que su comunidad religiosa le ayudaba a romper con los nacionalismos (chilenos y/o bolivianos), y asumía una identidad transfronteriza y metanacional: no era un extranjero, sino conciudadano; no era un boliviano con la carga peyorativa que implica ello en el norte de Chile, aludiendo a la idea de indio, sino un hermano. Un ciudadano del cielo.

Por otro lado, tal como un creyente puede tener diferentes vínculos nacionales y étnicos, los grupos religiosos, especialmente los evangélicos, hoy no pueden exigir una filiación exclusiva (Mansilla y Slootweg, 2022). Ya no pueden exigir abandonar a la familia por la adscripción religiosa. Para los migrantes evangélicos no solo sería importante la filiación religiosa, sino también la familiar y la indígena, aunque esta última no tenga nada que ver con el mundo evangélico. Sin embargo, la valoración y revaloración de la pertenencia es también relativa, dependiendo de si el proceso migratorio se realizó en forma individual o con familia. La resignificación étnica de los inmigrantes difiere entre las personas que migran de manera individual y aquellas que lo hacen

con familias (Chávez, 2013; Maier, 2006). Es en el seno de las familias que se “recrean los sopor-tes de la etnicidad; materialización de los conflictos de la socialización intercultural; diferencias generacionales entre padres e hijos; y el deseo los padres sobre el futuro que desean para sus hijos” (Chávez, 2013: 151).

La familia se constituye en una comunidad fundamental en la sociedad de llegada, que se vincula a su vez con comunidades religiosas o laborales. Es importante como espacio de mantención y redefinición o fortalecimiento de las identidades étnicas y religiosas (Espinosa, 2021; Ceriani, 2017). Las familias resultan especialmente relevantes cuando están “ubicados fuera de sus comunidades, los individuos echan mano de la organización y dinámica familiar para dar orden a sus vidas” (Chávez, 2013: 135), sea que esta familia se encuentre en el lugar de origen o en el de llegada. Así, hay familias multinacionales. Por ejemplo, nos encontramos con dos grupos familiares constituidos por esposos peruanos, esposas bolivianas y que viven en Chile con sus hijos chilenos. O con otro matrimonio boliviano donde él es aymara-hablante; ella, quechua-hablante, con dos hijos bolivianos que hablan español y una hija chilena. En efecto, se trata de una pluridentidad, donde se entremezcla lo nacional, lo étnico y lo religioso (Mansilla et al., 2018). Pero también se trata de diferencias de género, ya que la migración no significa lo mismo para hombres que para mujeres (Pacheco, 2013). Más aún cuando se trata de mujeres indígenas, quienes siguen desempeñando un papel fundamental en la recreación de la cultura étnica en espacios extraterritoriales (Maier, 2006). Puede que la “inmigración incida en la transformación paulatina de la manera en que las mujeres indígenas se perciben a sí mismas” (Maier, 2006: 222), pero su rol socializador de la cultura sigue siendo importante (González, 1990). Por otro lado, se da frecuentemente una reestructuración familiar en la migración cuando hay hijos de por medio: no es lo mismo que los hijos se queden en el lugar de origen con los abuelos u otros familiares, a que migren junto a la madre o padres.

Por ello, se torna un elemento significativo y distintivo el caso de la migración con hijos (Caggiano, 2010; Maier, 2006). En este sentido, el migrar con hijos o sin ellos condiciona el lugar de destino y también los vínculos que se establecen en la ciudad de acogida. De igual modo, hay grandes diferencias si se trata de jóvenes o adultos. En relación con los jóvenes, se afectan las “expectativas y transgresión de los acatamientos tradicionales de género, para el caso de las mujeres” (Maier, 2006: 218). Por otro lado, los adultos mayores han sido los más reticentes a la conversión al mundo evangélico en los espacios andinos chilenos, por cuanto son los más apegados a las tradiciones, ritualidades y creencias patronales y festivas andino-católicas. Sin embargo, cada vez son menos los adultos y jóvenes que se interesan por el aprendizaje y la práctica de la lengua, o sobre el pasado de las familias y comunidades. La soledad de los adultos mayores se hace cada vez más patente, ya que no tienen una comunidad con la cual que conversar (Slootweg, 2022). En los templos evangélicos —adventistas, evangélicos pentecostales o nazarenos—, sobre todo en los de los valles, hay una alta concurrencia de aymaras, que además aumenta y se revitaliza con la llegada de nuevos creyentes bolivianos (Concha y Mansilla, 2020). Y en cuanto a los adultos mayores, por un lado, las iglesias evangélicas presentan distintas posibilidades de asistencia y reunión durante la semana, que les brindan sentido comunitario a estas personas, que pueden así además recordar y hablar en aymara. Por otro lado, en estas iglesias, especialmente las adventistas, a los líderes que dirigen locales se les llama ancianos (Slotweeg, 2021). De igual modo, en la Iglesia Evangélica Pentecostal los adultos mayores encuentran un lugar entre los oficiales de la iglesia, una especie de consejo o directorio de esta, que apoya y cogobierna con el pastor. De igual modo, las mujeres ancianas hallan un espacio en las iglesias, sobre todo entre las dorcas.

Una dimensión poco explorada del mundo evangélico es su música. La música, específicamente los himnos, vienen a ser un capital simbólico significativo en los espacios fronterizos (Vélez y Mansilla, 2020). Son recursos de nostalgia, consuelo y esperanza para los creyentes andinos, y para quienes transitan por estos espacios. Los himnos transmiten las creencias premilenaristas, las cuales son vinculadas a la Pachamama. Así, los creyentes se constituyen en expertos que constantemente interrogan la naturaleza para ver si les entrega códigos que señalen la inminencia del día del juicio final. Pero además, los himnos están codificados en metáforas agrícolas, climatológicas y ganaderas, las cuales resultan familiares para los andinos, lo cual hace que se resignifiquen una serie de elementos que persisten en el imaginario, influenciados por diferentes aspectos históricos y territoriales (Mondaca y Díaz, 2022; Días, 2022). Por ejemplo, elementos como plantas, frutas o fauna, o la vida en el desierto, la noche, el calor, el frío, etc., ayudan a entender de mejor manera las condiciones sociales y existenciales de los creyentes, sobre todo frente a la adversidad, la angustia, la frustración y las crisis.

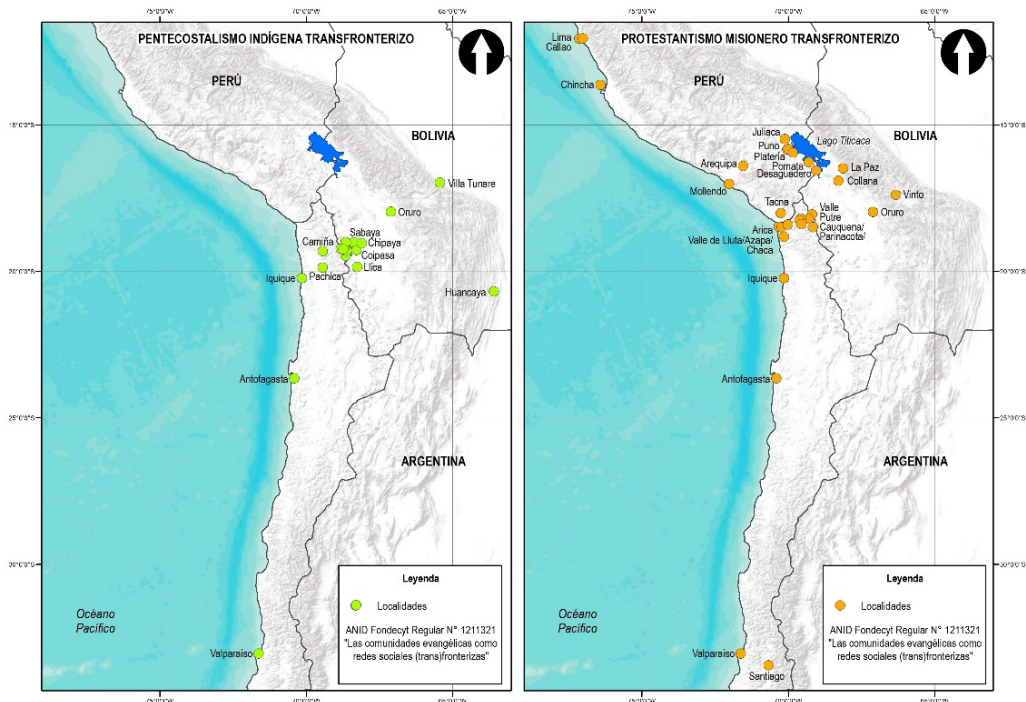
Cabe hacer notar que, muchas veces, se habita y se cree en espacios precarios, como ranchas en los valles cerca de los espacios agrícolas, en los cuales se trabaja como temporeros. También están las ranchas en las tomas, en las riberas de los centros urbanos (Muñoz, 2021). Estas precarias viviendas son afectadas por condiciones climáticas desérticas extremas: el calor en el día y el frío en la noche. Son viviendas que no cuentan con servicios básicos, como luz eléctrica, agua o alcantarillado. Espacios sin escuelas y sin atención médica. Las viviendas no solo son precarias, sino espacios reducidos, y el viento frío ingresa por todos lados (Concha y Piñones, 2020). En este contexto de pobreza, que raya en la miseria, la gran mayoría de la población que habita esos lugares son migrantes o personas que se movilizan a través de las fronteras buscando trabajos estacionarios. Las mujeres bolivianas que residen en estos espacios levantan templos, no tanto con fines religiosos, sino más bien solidarios, para atender a niños y niñas del lugar. Estos no asisten al colegio, o bien no tienen donde prepararse alimentos, porque sus padres o madres trabajan durante el día y están solos. Así, los templos son transformados en comedores abiertos o escuelas, donde se enseña a leer a los niños con textos religiosos, o bien, para que no olviden lo aprendido, se les brinda reforzamiento escolar en los templos (Muñoz, 2020).

Por último, se dio también una movilidad debido a un apoyo intra y extracarcelario. Para presos y ex presos de origen peruano y boliviano, las iglesias evangélicas se constituyen en redes de apoyo, contención y resiliencia. Algunos de ellos ya eran conversos antes de ingresar a la cárcel o cometer algún delito: su ingreso implicó entonces una reconversión, recibiendo al interior del recinto apoyo de redes evangélicas, que los conectan con sus familiares en Bolivia o Perú. De igual modo, esas mismas redes les proveen de recursos básicos y visitas semanales (Vergara, 2020). Luego, una vez en libertad, les brindan hospedaje y se les ayuda a encontrar trabajo. Se trata de una comunidad religiosa, donde se pueden encontrar y reunir con otros expresidarios. Uno de los mayores problemas observados es la permanencia de los códigos lingüísticos del coa. La cultura carcelaria internalizada se ha corporeizado y se vuelve difícil de extirpar. Debido a esto, no solo aumentan los prejuicios y estigmas que llevan a la exclusión y las dificultades de integración laboral y social de estas personas, sino que además, se les hace difícil integrarse en las mismas iglesias evangélicas. De este modo, se ven obligados ser parte de iglesias guetos, lo que finalmente fortalece la cultura carcelaria en ellos. Los expresidarios se congregan en el mismo lugar, trabajan y conviven ahí. De este modo, lo familiar, lo religioso y lo laboral se constituyen en riesgos sociales, al vivir en el límite entre la reinserción social y la reincidencia.

En consecuencia, el pentecostalismo autóctono y el protestantismo endógeno-exógena se trata de dos tipos de comunidades evangélicas situadas en espacios andinos que realizan prácticas transfronterizas desde hace un siglo, pero con vinculaciones etno-comunitarias distintivas. En el caso del pentecostalismo, mantiene una clara autonomía con respecto de las denominaciones nacionales (chilenas) reconociendo y destacando el liderazgo autóctono; en cambio el protestantismo restringe su autonomía estrictamente a espacios andinos y mantienen una clara dependencia ideológica internacional (estadounidenses). Incluso, el pentecostalismo autóctono ha logrado producir otro tipo, llamado pentecostalismo nativista (descrito por colegas argentinos y mexicano), en tanto un gran número de comunidades pentecostales aymaras y quechuas bolivianas se independizan en el año 2007 y crean la Iglesia Evangélica Pentecostal Boliviana (IEPB), este último fenómeno no lo tratamos aquí, porque es un fenómeno fundamentalmente andino-boliviano.

Fig. 4.

Comparaciones de las identidades religiosas



Fuente: Elaborado por Beatriz Seguel.

Reflexiones finales

Ante la crisis económica, el desempleo y la miseria, los hombres pentecostales encontraron en las misiones también posibilidades de trabajar. De hecho, los pentecostales dividieron el mundo del trabajo en dos: "el trabajo para el mundo" y el "trabajo para el Señor" o "trabajo material" y el "trabajo espiritual". De este modo, el trabajo para el Señor o trabajo espiritual fue considerado

como el el trabajo por excelencia; y para poder crecer y desarrollarse al interior de la institución y llegar a alcanzar el liderazgo, se debía ir a misiones a Bolivia o Argentina. Sin embargo, los misioneros que fueron hasta Oruro, Potosí y La Paz, no solo vivirían allí hambre, miseria y rechazo social, sino también serían testigos de un muy bajo crecimiento de sus congregaciones. Pero de eso se trataba: se profesaba la religión de los pobres, y se pasaban penurias como preámbulo al crecimiento. Debemos mencionar aquí que las principales denominaciones pentecostales fueron la Iglesia Evangélica Pentecostal y la Metodista Pentecostal, pero también, protestantes como la Iglesia Cuadrangular (que aquí sólo mencionamos por su poca relevancia), la Nazareno y la Adventista que también, desde la década de 1950, comienzan a poblar los valles y altiplanos chileno y boliviano. Pero justamente lo que caracteriza, tanto a protestantes como pentecostales, es el principio de la competencia.

Cabe resaltar que el crecimiento de los protestantes y pentecostales en espacios andinos se debe a que llegaban a algún lugar, convencían a alguna familia de otra iglesia y le ofrecían beneficios sociales o simbólicos, hasta que así podían comenzar a misionar, establecerse e incluso arrendar algún lugar para iniciar un culto evangélico. De igual modo, la Iglesia católica había desatendido a estas comunidades o no tenía los suficientes sacerdotes para llegar a ellas. Las mismas comunidades evangélicas del lado chileno iban a predicar del lado boliviano y establecían redes de comunicación, de intercambio y prácticas religiosas transfronterizas. Especialmente la Iglesia Adventista, la Evangélica Pentecostal y la Nazareno, que contaban con comunidades religiosas de ambos lados de la frontera. Todas estas denominaciones manifestaban un abierto apoliticismo, por un lado, y, por otro, consideraban el comunismo y el socialismo como “política del demonio”, lo que les valió el apoyo tácito de los gobiernos militares de ambos lados (Banzer y Pinochet), así como el apoyo y respaldo de ambas policías. Estas les permitían evangelizar y predicar a los aymaras para que se convirtieran y así no corrieran el peligro de ser influidos por políticos de izquierdas.

Agradecimientos:

Este artículo es resultado del proyecto Fondecyt Regular ANID N. 1211321, donde Miguel Ángel Mansilla Agüero es Investigador Responsable. Contó con el apoyo del Proyecto Fondecyt de iniciación ANID N. 11230489 donde Juan M. Saldívar es Investigador Responsable. Se extienden los agradecimientos al Instituto de Estudios Culturales y Territoriales de la Universidad Arturo Prat así como también a la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo de Chile y a los evaluadores de este artículo.

Referencias bibliográficas

Altman, A. y López, A. (2011). Círculos bíblicos entre los aborígenes chaqueños: de la utopía cristiana a la necesidad de legitimación. *Sociedad y Religión*. 21(34),123-148. https://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S1853-70812011000100006

Anderson, J. (1990). *Historia de los Bautistas*. Casa Bautista Publicaciones.

Armas, F. (1988). *Liberales, Protestantes y Masones. Modernidad y Tolerancia Religiosa. Perú, Siglo XIX*. CERA “Bartolomé de Las Casas”. Fondo Editorial PUCP.

Botero, L. (2008). Los Awá y sus "relaciones religiosas fronterizas". *Indiana*, 25, 9-25. <https://journals.iai.spk-berlin.de/index.php/indiana/article/view/1953>

Calderón, F. & Odgers, O. (2014). Prácticas devocionales y construcción del espacio en la movilidad. *Alteridades*, 24(48), 99-110. <https://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/814>

Chávez, M. (2013). La familia, las relaciones afectivas y la identidad étnica entre indígenas migrantes urbanos en San Luis Potosí. *Relaciones* 134, 131-155. <https://revistarelaciones.colmich.edu.mx/index.php/relaciones/article/view/462>

Concha, N. y Mansilla, M. Á. (2020). Protestantismo aymara: la iglesia adventista como espacio de movilidad entre el altiplano chileno-boliviano y la ciudad en Arica-Chile. *Revista del Museo de Antropología*, 13(2), 243-254. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/antropologia/article/view/25986>

BRENNA, J. (2011). La mitología fronteriza: Turner y la Modernidad. *Estudios Fronterizos*, 12(24), 12-44. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S0187-69612011000200001&script=sci_abstract&tlng=es

Camacho, M. (1910). La obra entre los indígenas de Bolivia y Perú y Ecuador. *La Revista Adventista*, X, 3,14-15.

Ceriani, C. (2017). *Los evangelios chaqueños. Misiones y estrategias indígenas en el siglo XX*. Rumbo Sur.

Ceriani, C. y Puglisi, R. (2022). Las formas simbólicas del poder sagrado: carismas y estéticas en perspectiva comparada. *Cultura y Religión*, 16 (1), 303-335. <https://www.revistaculturayreligion.cl/index.php/revistaculturayreligion/article/view/1051>

Díaz, A. (2022). Guallatire y el etnoterritorio del altiplano. Norte de Chile. *Revista de Geografía Norte Grande*, 83,149-168. <https://ojs.uc.cl/index.php/RGNG/article/view/31357>

Eliade, M. (1981). *Lo sagrado y lo profano*. Guadarrama/Omega.

Espinoza, M. (2021). La vida después de la muerte: Liderazgos y estructura social de un grupo etno-evangélico. *Revista Protesta y Carisma*, 1 (1), 1-26. <https://www.revistaprotestaycarisma.cl/index.php/rpc/article/view/12>

Flores, G. (2022). "¿Jehová en campaña?" Algunas coincidencias en torno al uso de la religión evangélica durante las campañas políticas de los Estados Unidos y Latinoamérica. *Discursos Del Sur*, 9, 61-85, <https://doi.org/10.15381/dds.n9.232755>

Foerster, R. (1986). La Misión Anglicana. Primera Iglesia Protestante entre los Mapuches. *Nutram*, 2(3),14-28. <https://repositorio.uchile.cl/handle/2250/122050>

Fonseca, J. (2002). *Misioneros y Civilizadores. Protestantismo y Modernización en el Perú. 1915-1930*. Fondo Editorial PUCP.

Garcés-Estrada, C., Leiva-Gómez, S. y Comelin-Formes, A. (2021). Cultura emocional en mujeres bolivianas migrantes circulares en el norte de Chile: Tensiones, resistencias e intersecciones en el trabajo de cuidado. *Polis*, 20(60), 35-62. DOI: 10.32735/S0718-6568/2021-N60-1658.

Garma, C. (2004). *Buscando el Espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la Ciudad de México*. UAM- Plaza y Valdés.

González, S. (1990). *El aymara de la provincia de Iquique - Chile y la Educación Nacional*. TER.

González, S. (2004). *El dios cautivo. Las ligas patrióticas en la chilenización compulsiva de Tarapacá (1910-1922)*. LOM.

González, H. y Acosta, E. (2015). Cruzar las fronteras desde los cuidados: La migración transnacional más allá de las dicotomías analíticas. En M. Guizardi (Ed.). *Las fronteras del transnacionalismo. Límites y desbordes de la experiencia migrante en el centro y norte de Chile* (126-49). UTA y Ocho Libros.

Juárez, E. (2013). Ser migrante temporal, mexicano católico en Estados Unidos y Canadá. *Revista Cultura & Religión*, 6(2), 4-21. <https://doi.org/10.61303/07184727.v6i2.355>

Lagos, L. (2021). Territorios de creencias: jóvenes y producción cultural cristiana en Patagonia. *Revista Protesta y Carisma*, 1(1), 1-30. <https://www.revistaprotestaycarisma.cl/index.php/rpc/article/view/12>

Leiva, S. y Ross, C. (2016). Migración circular y trabajo de cuidado: fragmentación de trayectorias laborales de migrantes bolivianas en Tarapacá. *Psicoperspectivas*, 15(3), 56-66. <https://www.psicoperspectivas.cl/index.php/psicoperspectivas/article/view/766>

Leiva, S., Mansilla, M. Á. y Comelin, A. (2017). Condiciones laborales de migrantes bolivianas que realizan trabajo de cuidado en Iquique. *Si Somos Americanos*, 17(1), 11-37. <http://dx.doi.org/10.4067/S0719-09482017000100011>

Londoño, J. (2003). La frontera, un concepto en construcción. En García, C. (Ed.). *Fronteras. Territorios y metáforas* (61-83). Universidad ICECI.

Maier, E. (2006). Tránsitos territoriales e identidad de las mujeres indígenas migrantes. *Papeles de Población*, 12(47), 201-225. <https://rppoblacion.uaemex.mx/article/view/8687/7396>

Maldonado, N. (2011). *Inmigración protestante e inicios del protestantismo en Tacna (1866-1878)*. [Tesis de Maestría], Pontificia Universidad Católica del Perú.

Mamani, B. (2007). *Principio y desarrollo de la Iglesia Evangélica Pentecostal. De Cariquima (Chile año 1958) a Coipasa (Bolivia)*. Imprenta Alerce.

Mansilla, M. Á., 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, Arqueología y Antropología Surandinas*, 64, 297-318. <http://dx.doi.org/10.22199/issn.0718-1043-2020-0015>

Mansilla, M. Á. y Sloomweg, J. (2022). Cross-border religious practices: evangelical churches as networks of mobility on the Chilean-Bolivian frontier. *Journal of Borderlands Studies*, 39(3), 1-24. <http://dx.doi.org/10.1080/08865655.2022.2115387>

Mansilla, M. y Fonseca, J. (2013). Conflictos entre el cetro y la espada. Las misiones protestantes en las regiones de frontera: Perú y Chile (1868-1929). En S. González y D. Parodi. *Chile y Perú: Las historias que nos unen* (483-498). PUC/Ril Editores.

Mondaca, R., y Díaz, A. (2022). Vaticinios de eventos climáticos en comunidades aymaras en los Andes del norte de Chile. *Revista Geografía Norte Grande*, 83, 51-66. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-34022022000300051>.

Moulian, R y Mansilla, M. (2023). Adventismo, activismo social profético y demandas indígenas en puno 1911-1925. *Cultura y religión*, 17(9), 1-33. <https://doi.org/10.4067/s0718-472720230001002099>

Nolasco, M. (1992). Migración indígena y etnicidad. En J. Corbett et al. (Eds.). *Migración y Etnicidad en Oaxaca* (69-78). IIS-UABJO-COESPO-ECITO- Vandervitt University.

Odgers, O. (2003). Migración y religión: el papel de la práctica religiosa en la socialización de los mexicanos de la región fronteriza del condado de San Diego. En: Anguiano, ME y Hernández Madrid, M. *Migración internacional, identidades y socialización en un mundo globalizado*, El Colegio de Michoacán, El Colegio de la Frontera Norte.

Odgers, O. (2015). *Migración y creencias. Pensar las religiones en tiempos de movilidad*. El Colegio de la Frontera Norte.

Pacheco, L. (2013). *Las mujeres-espera de la migración indígena en Nayarit*. Universidad Autónoma de Nayarit.

Page, J. (1900). *Captain Allen Gardiner of Patagonia*. Pickering & Inglis.

Riviere, G. (2004). Bolivia: el pentecostalismo en la sociedad aimara del Altiplano. En A. Spedding (Comp.). *Gracias a Dios y a los Achachilas. Ensayos la sociología de la religión en los Andes* (259-294). ISEAT-PLURAL.

Rivera, C. (2014). Creencias divergentes en territorios comunes. Religiosidades en la frontera Guatemala-México. *Boletín Americanista*, 2(69), 97-108. <https://raco.cat/index.php/BoletinAmericanista/article/view/288415>

Paniagua, L. (2002). La palabra como frontera simbólica. *Revista de Ciencias Sociales*, 1(2), 143-154. <https://www.redalyc.org/pdf/153/15311212.pdf>

Piedra, A. (2005). *Evangelización protestante en América latina: análisis de las razones que justificaron y promovieron la expansión protestante 1830-1960*, Universidad Bíblica Latinoamericana/ Consejo Latinoamericano de Iglesias.

Piñones, C; Mansilla, M. Á. & Galdames Del Solar, R. (2018). El encuentro con dios. La conversión de aymaras al pentecostalismo en contextos de pluralismo médico. *Disparidades. Revista de Antropología*, 73 (2), 525-545. <https://doi.org/10.3989/rntp.2018.02.012>

PRAT, J. (1997). *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre las sectas religiosas*. Ariel.

Skinner, B. (2003). *Bajo su mando. Acontecimientos en la vida y ministerio de Boy y Neva Skinner*. Author House.

Sloowteg, J. (2022). Zonas limítrofes religiosas en el ritual mortuorio de evangélicos aymara rurales en la región Arica y Parinacota de Chile. *Cultura y Religión*, 16(1), 1-32. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-47272022000100002>

Solís, D. y Martínez, C. (2012). Construcción de fronteras simbólicas y prácticas religiosas. *Estudios Fronterizos*, 13(25), 9-30. <https://ref.uabc.mx/ojs/index.php/ref/article/view/95>

Snow, F. (1999). *Historiografía de la Iglesia Metodista de Chile (1878-1918)*. Ediciones Metodistas.

Snow, F. y Vásquez, J. (2010). *Iquique English College (1885-2010). 125 años. Educando en valores cristianos*. Colegio Inglés.

Stahl, F. (1920). *Land of the Incas*. Pacific Press.

Stahl, F. (1910). *Los indígenas aimaraes de Bolivia y del Perú*. *La Revista Adventista*, 10(15),10-11.

Schutz, A. (2012). El forastero: ensayo de psicología social. En, G. Simmel, *El extranjero*. *Sociología del extraño*. Madrid.

Tamagno, L. (2008). Religión y procesos de movilidad étnica La Iglesia Evangélica Unida, expresión sociocultural del pueblo toba en Argentina. *Revista Iztapalapa*, 62(28), 69-99. <https://revistaiztapalapa.izt.uam.mx/index.php/izt/article/view/319>

Tudela, P. (1993). Cambio religiosos y revitalización de la comunidad entre los aymaras de Arica 1960-1990. *Nutram*, 10(33), 15-48.

Strobele-Gregor, J. (1989). Indios de piel blanca. Evangelistas fundamentalistas en Chuquiawu. Editorial Hisbol.

Tapia, M. y Chacón, F. (2016). Vínculos transfronterizos: vida, movilidad y comercio en el barrio boliviano de Iquique, Chile. *REMHU - Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, 24(47), 131-152. <https://doi.org/10.1590/1980-858525038800047099>.

Valdebenito, F., y Garcés, A. (2023). Conmutaciones mineras en Iquique, Chile (1900-actualidad): sus conflictos cotidianos en la historicidad urbana local. *Revista de Geografía Norte Grande*, 86, 1-21. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-34022023000300111>

Westphal, J. (1910). Los indígenas quechuas y los aimaraes. Sus condiciones y necesidades. *La Revista Adventista*, 10(1), 11-12.