

La religión como factor de integración: símbolos, práctica religiosa y redes sociales en torno al inmigrante venezolano en Santiago de Chile (1990-2023)

Religion as a factor of integration: symbols, religious practice and social networks around the Venezuelan immigrant in Santiago de Chile (1990-2023)

ANAHÍ CASTRO SUÁREZ

Licenciada en Historia Universidad de Chile
anahi.castro.1998@gmail.com
ORCID ID: 0009-0002-2592-1386

Resumen

75

La migración es un fenómeno que ha acompañado a la humanidad desde sus inicios, y como tal, ha generado repercusiones en los diferentes ámbitos del quehacer humano, tanto en el territorio de llegada como en el de origen de los migrantes. Dentro del contexto de movilidad, las personas suelen trasladar consigo diversos elementos que constituyen parte fundamental de su identidad, uno de ellos es la religión. Esta, aunque puede ser objeto de controversia, también es un potencial factor de integración en la nueva sociedad, ya que permite la conexión con el territorio de origen a través de referentes conocidos. A su vez, promueve la creación de redes sociales con compatriotas con los cuales comparten una historia y una determinada forma de vivir lo religioso. En esta línea, intentaremos dilucidar cómo la religión ha ayudado a los inmigrantes venezolanos a integrarse al país y las incidencias de su religiosidad en el plano local. Para llevar a cabo este objetivo se realizaron entrevistas semiestructuradas a inmigrantes venezolanos asistentes a la Iglesia de los Sacramentinos —católicos—, ubicada en la comuna de Santiago. Como fin último, el presente estudio busca aportar a la comprensión de la religión como un elemento determinante: en la vida de las personas —en particular de migrantes—, en la sociedad y en los fenómenos históricos en general.

Palabras clave: Migración, religión, símbolos, redes sociales, integración.

Abstract

Migration is a phenomenon that has accompanied humanity since its beginnings and, as such, has generated repercussions in different areas of human activity, both in the territory of arrival and in the migrants' territory of origin. Within the context of mobility, people tend to bring with them various elements that constitute a fundamental part of their identity, one of which is religion. Although religion can be controversial, it is also a potential factor for integration in the new society, since it allows for connection with the territory of origin through known references. At the same time, it promotes the creation of social networks with compatriots with whom they share a history and a certain way of experiencing religion. In this line, we will try to elucidate how religion has helped Venezuelan immigrants to integrate into the country. To carry out this objective, semi—structured interviews were conducted with Venezuelan immigrants attending the Sacramentinos Church —Catholics—, located in the commune of Santiago. As a final aim, this study pretends to contribute to the understanding of religion as a determinant element: in the life of people —particularly migrants—, in society and in historical phenomena in general.

Keywords: Migration, religion, symbols, social networks, integration.

Introducción

A través de la historia, los sujetos migrantes han transformado el panorama de los territorios en los cuales han circulado; este fenómeno se ha expresado en diversos ámbitos del quehacer humano —político, económico, cultural, entre otros—. En ocasiones, los sujetos y comunidades migrantes utilizan una serie de estrategias que les permitirían, en el mejor de los casos, su plena integración en el nuevo lugar de residencia. Los referentes culturales conocidos forman parte de las estrategias antes mencionadas. Y estos enriquecen la diversidad cultural del país, pero también podrían ocasionar choques al romper los esquemas de la sociedad de acogida.

El presente artículo se sitúa en el marco del Chile postdictadura —1990 en adelante—, y toma como fundamento que tanto la inmigración como la religión han sufrido cambios desde la vuelta a la democracia. En perspectiva histórica, nuestro país no se ha caracterizado por recibir un gran contingente de población migrante; sin embargo, es preciso destacar, por ejemplo, el fomento de la inmigración por parte del Estado a mediados del siglo XIX, que impulsó la presencia de naturalistas y científicos europeos. Asimismo, durante este siglo y el siguiente advertiremos el arribo de comunidades españolas —exiliados de la Guerra Civil—, italianas, alemanas, árabes, judías, entre otras; algunas de ellas incentivadas gracias al fomento estatal antes mencionado (Agar, 2009; Candina y Marzuca, 2020; Cano y Soffia, 2009). Aunque la llegada de estos y otros colectivos durante los siglos XIX y XX fueron relevantes

para la historia de nuestro país, su magnitud difiere ampliamente del proceso inmigratorio actual. Al respecto, Verónica Cano y Magdalena Soffia sostienen, al inferir sobre la escasez de publicaciones acerca del fenómeno migratorio, que “Chile no es, ni ha sido en términos comparativos dentro de la región, un país de inmigración masiva” (2009, p.130), tal como observaremos a través de las cifras más adelante.

A fines del siglo XX nuestro país comienza el tránsito hacia una inmigración inusitada y de mayores dimensiones. La migración hacia Chile se reanuda con la vuelta a la democracia, ya que la crisis política y económica de la dictadura le dio al país un fuerte carácter de expulsor de población (Cano y Soffia, 2009). Además de los factores internos —estabilidad—, los factores externos también influyen en el alza de migrantes, por ejemplo, el resguardo de la seguridad de las fronteras en el primer mundo y la profunda crisis económica y política del principal destino migratorio del Conosur: Argentina (Rojas y Silva, 2016), como también de otros países de América Latina. En síntesis, se comienza a dar un proceso de migración Sur-Sur —es decir, con una composición marcadamente latinoamericana— con un foco en nuestro país.

Podemos observar el crecimiento de la inmigración a través de las cifras. Así, el porcentaje de población extranjera en el país con respecto al total de población comienza a subir tímidamente: 0,7% en 1982, 0,8% en 1992, 1,2 en 2002 y 2,3 en 2014 (Rojas y Silva, 2016; Departamento de Extranjería y Migración, 2016); un incremento de 1,5 puntos porcentuales a 22 años del retorno a la democracia. Sin embargo, desde el año 2017 notamos un incremento aún mayor de las cifras de inmigrantes en Chile, constituyendo estos un 4,4% con respecto al total de población de ese año (Instituto Nacional de Estadísticas, 2018). De este modo, en tres años (2014-2017) aumenta casi al doble la población extranjera en el país. Situación similar sucede posteriormente, solo que esta vez en un tramo de dos años (2017, 4,4%; 2019, 7,8%) (SEREMI de Desarrollo Social y Familia Región Metropolitana de Santiago, 2021).

77

Dentro del periodo antes detallado han prevalecido diversas comunidades. En un primer momento predominó el colectivo peruano, quienes constituyeron entre los años 1996 y 2000 el 58,5% del total de inmigrantes latinoamericanos en el país (Stefoni, 2003) y, al año 2014, el 31,7% de la totalidad de inmigrantes en Chile (DEM, 2016). Si bien la migración peruana en Chile no fue un fenómeno novedoso, ya que siempre existió en forma de movilización fronteriza —en la zona norte—, la diferencia radica en la elevada cantidad de peruanos que comenzaron a llegar a la zona central del país, en especial a Santiago (Stefoni, 2003). Su emigración se debe principalmente a causas económicas —crisis económica, cierre de empresas y bajos salarios— y políticas —violencia e inestabilidad política durante las últimas décadas del siglo XX— (Navarrete, 2007).

Por otro lado, durante la segunda década del siglo XXI comenzamos a constatar la llegada de inmigrantes haitianos al territorio nacional. La fuga contemporánea de estos sujetos se remonta hacia el año 2010, cuando el terremoto de enero de ese año desencadenó una

crisis humanitaria, la cual se sumó a la inestabilidad política y económica que imperaba en Haití. El incremento de las restricciones en el “primer mundo” y en su país vecino, República Dominicana, redireccionó el flujo de personas hacia países como Brasil, Ecuador y Chile. Así, hacia los años 2016 y 2017 el aumento de su presencia en el país se vuelve patente en los registros. Por ejemplo, las solicitudes de permanencia definitiva aumentan de 81 hacia el año 2010 a 3.646 para el año 2016 (Ramos, 2018), a su vez, el año 2015 fue el segundo país, después de Perú, con mayor cantidad de visas otorgadas (Rojas y Silva, 2016).

Posteriormente, hacia el año 2017 —en concordancia con el aumento explosivo de la inmigración—, predominará progresivamente el colectivo venezolano, alcanzando un 30,7% del total de migrantes en el país hacia el 2020, seguidos de la comunidad peruana (16,3%) y haitiana (12,5%) (INE y DEM, 2021). Aproximadamente un tercio de este colectivo se ha insertado en la Región Metropolitana, específicamente en la comuna de Santiago (SEREMI de Desarrollo Social y Familia Región Metropolitana de Santiago, 2021). Si revisamos las cifras entre el 2016 al 2020 la mayoría de los migrantes venezolanos entre estos años arribó al país el año 2018 (Banco Mundial, Servicio Nacional de Migraciones y Centro UC, 2022).

Según el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR), hacia el 2018 cerca de 3 millones de venezolanos habían emigrado del país, cifra que asciende hasta la fecha a aproximadamente 7 millones (ACNUR, 2023). Este éxodo se debe al deterioro de las condiciones vida como, por ejemplo, la escasez de alimentos y medicinas, dificultades para el suministro de los servicios básicos, el aumento de la pobreza, entre otros (Gandini et al., 2019). Luciana Gandini et al. (2019) han expuesto que “los datos de la Encuesta de Condiciones de Vida (ENCOVI) realizada en Venezuela en 2018, revelan que 91% de la población venezolana vive bajo condiciones de pobreza de ingreso, esto es, 50 puntos porcentuales más que en 2014 donde su incidencia era ya muy elevada (41%)”. Año que concuerda con el mayor arribo de venezolanos a nuestro país.

En cuanto al ámbito religioso chileno, es preciso evidenciar su mutación en los últimos treinta años, hecho constatado en diversos aspectos. La noción de mutación alude a una transformación del campo religioso sin la pérdida del papel preponderante de la religión en la vida de las personas (Bastian, 1997). Antes que todo, es importante destacar que la religiosidad, en general, conlleva diversos elementos que se relacionan, o no, con las instituciones religiosas, tales como: la creencia —en elementos no tangibles y materialidades—, afiliación religiosa, confianza en la iglesia y observancia —práctica religiosa frecuente—. En el presente escrito destacaremos la afiliación, práctica y creencias religiosas, cuya desunión constituye una de las caras más visibles de la mutación religiosa chilena.

Por un lado, si bien la afiliación religiosa en Chile y América Latina no ha bajado abruptamente sus cifras, manteniendo un protagonismo en la región, diversos movimientos religiosos —tanto recientes como de más larga data— han ido conquistando poco a poco un espacio que antes era monopolio absoluto de la Iglesia Católica romana (Bastian, 1997).

En nuestro país, actualmente, aproximadamente el 50% de los chilenos son católicos¹. Por otro lado, la mutación en nuestro país se expresa también en la práctica u observancia religiosa, la cual se caracteriza actualmente por ser pasiva, poco comprometida e individualista, sobre todo dentro del catolicismo². Si bien esto podría inducirnos a pensar en la sociedad chilena como una sociedad alejada de la religión, lo cierto es que, por un lado, la afiliación no ha sufrido bajas significativas y, por otro, los chilenos expresan un alto porcentaje de creencia en diversos elementos y símbolos religiosos, destacándose Dios entre ellos —73% al año 2022— (Encuesta Bicentenario, 2023).

De este modo, evidenciamos una crisis, no de la religiosidad, sino de la institucionalidad religiosa católica³, que se expresa principalmente en la disociación entre afiliación, práctica y creencia, elementos que hasta el fin del siglo pasado fueron sinónimos. En palabras de Grace Davie (1997) los católicos chilenos “creen, pero no pertenecen”⁴ o, como se ha acuñado coloquialmente, son católicos a su manera. Concordamos, a su vez, con Cristián Parker (2005) cuando afirma que América Latina sigue siendo católica, pero no en el sentido tradicional del término, o sea, no con las características, sentido y significación que tenía hacia principios del siglo XX. Este proceso se contextualiza, en un sentido macro, en el declive de las instituciones proveedoras de un sistema de sentido, el cual será examinado con mayor detención en la cuarta sección del presente escrito.

Respecto a la perspectiva de investigación utilizada en la presente investigación, se optó por la metodología cualitativa, referida a la investigación que produce datos descriptivos, que otorga, a su vez, centralidad a la perspectiva del actor (Taylor y Bogdan, 1994). Su meta no es abarcar un fenómeno en su totalidad, sino profundizar en un limitado pero detallado número de casos o ejemplos (Blaxter et al., 2000). Así, el interés de la investigación aquí desarrollada no es producir datos numéricos acerca de la religiosidad venezolana en Chile, como tampoco cuantificarla en su totalidad, sino evaluar profundamente un caso —Iglesia de los Sacramentinos— desde la propia experiencia y marco de referencia de los sujetos estudiados. Sin embargo, no por ello es un caso aislado, sino que poseería el potencial de ser un ejemplo paradigmático que da cuenta de un fenómeno transversal a la sociedad chilena contemporánea: la religiosidad venezolana, sus características, capacidad integradora e incidencia en nuestro país.

¹ El catolicismo ha bajado su adhesión desde un 70% aproximadamente de fines de siglo XX a un 50% durante la presente década aproximadamente (Latinobarómetro, 2020; Encuesta Bicentenario, 2023).

² Por ejemplo, según la Encuesta Bicentenario, para el año 2022 un 13% de los católicos declara que asiste a misa o servicios religiosos de su iglesia —sin contar bautizos, matrimonios o funerales— más de una vez a la semana y una vez por semana, en comparación al 39% de los evangélicos (Encuesta Bicentenario, 2023).

³ Latinobarómetro (2020) describe a la caída de confianza de la Iglesia Católica en Chile como uno de los declives más altos de América Latina en 25 años, cayendo de 77% en 1996 a 31% en 2020.

⁴ Davie (1997) ha descrito el creer sin pertenecer como un desajuste entre la creencia y participación, o sea, la persistencia de la religiosidad a pesar del descenso de la asistencia, un apego pasivo a la religión y a su institucionalidad, en las cuales los sujetos participan de la manera que más les conviene.

Dada la escasa documentación de información referida a la religiosidad de los migrantes venezolanos en Chile, se empleó un enfoque etnográfico, utilizando dos de sus técnicas. Por un lado, la observación participante: asistiendo a las actividades en torno a la Iglesia de los Sacramentinos entre los meses de mayo y octubre del año 2023 —misas dominicales y bajada de la Virgen de Chiquinquirá⁵—. Y, por otro lado, se empleó la entrevista semiestructurada —autorizada a través de una carta consentimiento informado—. Se entrevistaron un total de seis personas entre los meses antes mencionados bajo los siguientes criterios: autoridad, párroco y feligreses; nacionalidad, cuatro venezolanos y dos chilenos; género, dos migrantes mujeres y dos hombres; y edad, siendo cuarenta años aproximadamente el punto de inflexión ya que las personas migrantes se concentraron —al año 2022— entre los 25 y 39 años (INE y SERMIG, 2023). Es preciso mencionar de antemano que los sujetos migrantes entrevistados ingresaron al país de forma regular —según su testimonio—, llegaron al país en torno al año 2018, cuentan con una relativa estabilidad, profesión y empleo.

Con el objetivo de enriquecer la investigación se analizaron primordialmente escritos pertenecientes a la subdisciplina denominada sociología de la migración, comparando sus resultados tanto a nivel teórico como empírico con el caso aquí expuesto. Este análisis se realizó fundamentalmente a través de los escritos de la socióloga Olga Odgers. Dentro de sus textos podemos encontrar diversos aspectos de la religión en contexto migratorio como, por ejemplo, su capacidad integradora por medio de la transnacionalización de las prácticas y símbolos religiosos.

80

El artículo se dividirá en cuatro secciones. La primera parte se denomina “Origen y llegada a Chile”, en ella se expondrán las condiciones de la religiosidad venezolana en su territorio de origen y su trayectoria en nuestro país. La segunda, titulada “Símbolos y festividades migrantes como fuente de apoyo, identidad y pertenencia”, evidenciará la incidencia los referentes conocidos en la vida de los migrantes, tanto en el tránsito como en el nuevo contexto de acogida. En el tercer acápite, “Redes sociales migratorias: la sociabilización en el ámbito religioso y su nexa con la integración”. constatamos la relevancia de las relaciones desarrolladas en los espacios religiosos en la integración de los migrantes en Chile. Por último, en la sección “Revitalización religiosa: la incidencia de la religiosidad venezolana en la dinamización del catolicismo local” planteamos que la religiosidad migrante venezolana ha reactivado la Iglesia de los Sacramentinos y la religiosidad local, enmarcando esta última en el declive religioso chileno antes expuesto.

Origen y llegada a Chile

Los sujetos y comunidades migrantes cargan consigo un abundante bagaje cultural, siendo la religión un factor relevante dentro de los elementos movilizados ya que, a la vez que da un sentido y una perspectiva a la vida, también determina prácticas y pertenencias sociales dentro del nuevo contexto de acogida (Youkhana, 2012). De esto se desprende que el desenvolvimiento de la práctica religiosa migrante en la sociedad de llegada se relaciona directamente con la forma en la cual la religión se vivía en su sociedad de origen, o, en otras palabras, la religiosidad posee una trayectoria. Lo que, por ejemplo, se evidencia en el estudio de Odgers (2013) respecto a los Estados mexicanos y la influencia de la especificidad religiosa en la variabilidad del traslado de las creencias —a saber, el desarrollo de una práctica activa y comunitaria en un determinado Estado se refleja en la forma en la que los sujetos interpretan y se adaptan al campo religioso de llegada⁶—.

En este sentido, es imperativo conocer la realidad religiosa del contexto de origen de los migrantes para comprender su desarrollo en nuestro país. Respecto a Venezuela, las cifras del año 2020 confirman que la mayoría de la población adhiere al catolicismo, seguido de las ramas protestantes —sin identificar, bautistas y pentecostales— (Latinobarómetro, s. f.). La tasa de afiliación alcanzó un 73% hacia el año 2014 —en comparación con el 64% de Chile— (Pew Research Center, 2014), y un 64% al año 2020 —Chile: 51%— (Latinobarómetro, s. f.). En cuanto a confianza en la iglesia, podemos observar un contraste radical entre Venezuela y Chile: un 71% frente a un 31% al año 2020⁷ (Latinobarómetro, 2021). De este modo, constatamos una mayor identificación con el catolicismo en Venezuela, junto con un ámbito institucional revestido de mayor seguridad en contraste con lo advertido en Chile. Estos elementos serán relevantes a la hora de analizar la incidencia de la religiosidad migrante dentro del panorama religioso local.

En línea con la amplitud de la religiosidad venezolana percibida a través de las cifras, los migrantes venezolanos entrevistados han afirmado que su país es religioso—cultural, o sea, que la cultura y la vida cotidiana están impregnadas por la religión.

“Mira Venezuela es un país de... yo lo voy a llamar religioso cultural, porque es una mezcla de religiosidad con cultura [...], es un país que prácticamente es totalmente religioso, indiferentemente de la religión que sea siempre hay alguien que está sembrando la fe en cualquier lado, viven de fe, vivimos de esperanza” (Hombre, 41 años, 7 años en el país).

“[...] está en la cultura y la gente va creciendo con eso, desde niño, va creciendo con todas esas cosas, y lo vive todo el mundo, me entiendes, no es que lo vivo yo no más aquí en esta iglesia, no... en todo el país...” (Mujer, 59 años, 6 años en el país).

Sin embargo, es preciso tener en cuenta el sesgo que podrían tener nuestros testimoniantes al ser practicantes religiosos que han estado en contacto con la religión desde su niñez.

Al respecto, una característica interesante acerca de la práctica religiosa venezolana es el hecho de que no se disocia de sus vírgenes patronas, o, en otras palabras, es difícil hablar de cómo se vivía la religión en Venezuela sin nombrarlas, esto da cuenta de su importante rol dentro de la identidad religiosa venezolana.

“Nosotros somos eufóricos, en el aspecto, o sea, digamos de ponerle sobrenombre o apodo, pero por ternura, por ejemplo, a [...] “La Chinita”, pero ella se llama María del Rosario de Chiquinquirá [...] tu a un *guaro*⁸ le dices mira “La Pastora” [Divina Pastora], ya uno se traslada a un 14 de enero, que tú ibas a ver a la virgen con la familia” (Hombre, venezolano, 37 años, 6 años en el país).

“En Venezuela la gente es muy devota y cada Estado tiene su Virgen, y celebramos con mucha devoción cierta fecha, por ejemplo, en mi Estado tenemos a “La Chinita”, que es la Virgen de Chiquinquirá, y somos súper devotos, súper devotos, es una Virgen que intercede muchísimo por nosotros” (Mujer, venezolana, 36 años, 5 años en el país).

En general, la religiosidad de los migrantes venezolanos en Chile aquí constatados ha sido una continuidad de la práctica que estos llevaban a cabo en su país de origen. Así lo evidencian los testimoniantes, quienes exponen que han sido imbuidos por la religión y sus vírgenes locales desde temprana edad —tanto por influencia externa como por voluntad propia—: “yo primero me aprendí el himno de la Virgen y después me aprendí el himno de Venezuela” (Hombre, 41 años, 7 años en el país).

Por lo tanto, la continuidad de la fe y la práctica religiosa migrante nos demuestra que, en este caso, no ha predominado la noción de “trauma” migratorio expuesta por Phillip Connor, tal como concluye Karina Ramos (2018) a través del caso haitiano, considerando a su vez que los migrantes acudidos gozan de estabilidad, lo que otorga una experiencia disímil respecto a otros migrantes —vistos con mayor desconfianza—. La noción de Connor suponía que el evento migratorio y sus dificultades explicarían la alta tasa de afiliación religiosa en comunidades migrantes, ya que las instituciones religiosas suelen proveer cobijo espiritual y ayuda material. Sin embargo, las expresiones religiosas de los migrantes entrevistados —teniendo en cuenta su especificidad— no se han desarrollado una vez que estos se encuentran en nuestro país, sino que poseen una trayectoria. Esto no quiere decir que el refugio y el capital social que se desarrolla al alero de las instituciones religiosas no sea relevante, como se abordará más adelante, sino que no es un elemento primordial que explicaría la participación de los migrantes consultados en las iglesias.

⁸ Habitantes del Estado de Lara.

Una vez en Chile, la tradición religiosa familiar y cultural de los migrantes se evidencia en que una de las primeras tareas que llevan a cabo es la búsqueda de una iglesia, la cual se convierte en un espacio relevante para las personas movilizadas y la principal entidad que congrega su participación⁹. La razón por la cual los migrantes venezolanos han llegado a la Iglesia de los Sacramentinos se debe, además de la necesidad y continuidad espiritual, a la cercanía geográfica. Como hemos explicado anteriormente la comuna de Santiago es aquella que concentra a las personas de esta comunidad, en su gran mayoría aquellos que llegaron con la primera ola de migración venezolana (2017-2018 aproximadamente).

“Mira a esta iglesia... de, a ver, desde que llegué vine a la iglesia, porque los primeros llegaron por esta zona, entonces como que era normal que te trajeran pa’ acá, verdad” (Hombre, venezolano, 37 años, 6 años en el país).

“[...] vivía muy cerca, empecé a ir a la misa el domingo porque esa iglesia era catalogada como la iglesia de los venezolanos, ya que la mayoría de la comunidad vivimos en el centro” (Hombre, venezolano, 41 años, 7 años en el país).

Por otro lado, y como se observa en los testimonios —por el hecho de que este lugar sea recomendado por otros venezolanos—, la llegada y permanencia en esta iglesia es resultado de la integración que han encontrado en este espacio. A través de los testimonios y la observación participante hemos dado cuenta de que ha sido una preocupación de los párrocos de esta iglesia el integrar a los migrantes, abriendo sus puertas tanto a ellos como a su forma de vivir la religiosidad, evitando los obstáculos, por ejemplo, al momento de solicitar un sacramento: “[...] yo tomaba una homilía del Papa, el tema de que justamente tomaba del día del inmigrante, o sea, yo recalaba mucho el tema de que nuestras iglesias tienen que estar de puertas abiertas” (Párroco de la Iglesia de los Sacramentinos, chileno).

Símbolos y festividades migrantes como fuente de apoyo, identidad y pertenencia

Tanto durante la travesía como en su llegada y estadía en el país los sistemas religiosos movilizados por los migrantes adquieren nuevos sentidos. Así, en la línea de lo expuesto por Danièle Hervieu-Leger en Odgers (2007), si las personas, a través de la religión, otorgan un sentido y una perspectiva a su vida, de igual forma la religión aportará una determinada perspectiva a su experiencia migratoria. De esta forma, los símbolos —entre ellos, Dios— y la práctica religiosa se transformarán en un apoyo y en un factor de integración.

“La migración tiene en sí intrínsecamente una compañera, todo migrante tiene un compañero intrínseco, y es la soledad [...], al tu tener la soledad como compañera perenne ahí entra Dios y te dice: ‘mira, no estás solo’” (Hombre, venezolano, 37 años, 6 años en el país).

“Yo me vine por Colombia, había un paso feo, con mi hija menor, mira si no fuera por el rosario, recé como quinientos rosarios en el camino, eso me da fuerza [...], la fe te sostiene y uno sabe que hay un Dios que te, que te sostiene, que no te va a pasar nada” (Mujer, venezolana, 59 años, 6 años en el país).

“Dios tiene el primer lugar en mi vida, en todo momento, y le agradezco todo lo que me dé, todo, venga como venga, bueno o malo, porque yo sé que la recompensa va a ser buena” (Mujer, venezolana, 36 años, 5 años en el país).

84

Los testimonios constatan que la religión otorga resiliencia y fortaleza, las cuales permiten afrontar las dificultades propias de la movilización humana. O sea, las personas confían en que Dios velará por su bienestar, o bien, aceptan sus decisiones terrenales —puesto que otorgan relevancia a la otra vida por sobre la existencia actual¹⁰—.

Juan Manuel Saldívar, a través del análisis de la devoción chilota del Jesús de Nazareno en Río Gallegos —Argentina—, sostiene que la religiosidad permite, provoca y evoca reacciones identitarias, de esta forma, la Festividad del Nazareno “muestra íconos representativos de chilenidad o, más fuertemente aún, chilotenidad” (Saldívar, 2019, p.18). Así, y tal como sostienen los entrevistados, los símbolos, al ser locales, no solo evocan un sentimiento religioso, sino que también evocan el recuerdo y la nostalgia del contexto en el cual desenvolvían sus vidas. Al igual que con respecto a la religiosidad venezolana, el hablar sobre qué aspecto de la religión los mantiene conectados con sus raíces no se escinde de las vírgenes, sobre todo de la Virgen de Chiquinquirá —“Chinita”— y de la Divina Pastora —“La Pastora”—, veneradas en Maracaibo y Barquisimeto respectivamente. Éstas los conectan con Venezuela y los apoyan en su proceso de movilización e integración.

“Una de las cosas que más me afectaba era que... [...] la Virgen de la Chinita no vamos a verla más [...], [con la celebración de la Virgen] se siente uno como si estuviera en Maracaibo” (Mujer, venezolana, 59 años, 6 años en el país).

“[...] en los tiempos en que se te pone todo gris, el ambiente se pone gris, cuando la melancolía te pega, tu recurre a la Virgen” (Hombre, venezolano, 37 años, 6 años en el país).

Al reterritorializar sus devociones —creando un nuevo espacio significativo para esta comunidad fuera del territorio de origen, y reproduciendo las vírgenes locales—, los migrantes venezolanos han desarrollado una identidad multisituada. Como consecuencia, las figuras, en este caso “La Chinita” y “La Pastora” —entre otras— ya no son locales, sino nómadas, o sea, se convierten también en migrantes cuya identidad, a pesar de esto, no deja de estar aferrada al territorio de origen, o, en otras palabras, representan lo local en movimiento (Odgers, 2007), no una desterritorialización.

“La primera virgen que llegó, la Divina Pastora que llegó aquí fue alguien que la metió en una maleta y se la trajo de Barquisimeto, entonces eso hace de esta virgen una virgen más llamativa porque es una virgen que te acompañó en una travesía, se vino contigo. En mi caso yo me traje un cuadro de la Divina Pastora. [...] viendo las cosas con un poco más de perspectiva fría el cuadro en el fondo reflejaba era mi identidad, entonces ese cuadro me identifica a mí”¹¹ (Hombre, venezolano, 37 años, 6 años en el país).

85

Es interesante también, el hecho de que las imágenes de sus devociones también han repercutido en lo que respecta a la parte tangible de la iglesia, llenando de vida un espacio antes “lúgubre”.

“[...] con el tema del patrimonio me he dado cuenta de las transformaciones que ha tenido la iglesia con la llegada de los venezolanos ¿por qué? porque esta era una iglesia de muy pocas imágenes, incluso arquitectónicamente fue pensada para muy pocas imágenes, imágenes puntuales” (Hombre, venezolano, 37 años, 6 años en el país).

La danza y la música, en relación con la religión, también dan cuenta de la cultura de origen de los migrantes en suelo chileno. En este sentido, es interesante evidenciar el aporte musical venezolano en el marco del rito religioso, tanto por su potencial identitario como por su contraste en cuanto a lo acostumbrado en las iglesias locales. En comparación, la música y

¹¹ Los extractos de las entrevistas mantienen las inconsistencias gramaticales con el fin de respetar las palabras originales de los entrevistados.

el coro venezolano suelen ser más bulliciosos, impregnados, a su vez, por la cultura musical propia de su país de origen. En este caso, el ritmo caribeño —gaita— forma parte de la dinámica religiosa venezolana, especialmente en sus festividades locales¹². Así, considerando que las personas del coro y los artistas que actúan en las celebraciones son en su mayoría venezolanos, los canticos y el ritmo de la iglesia se han transformado, lo cual genera identificación, pero también roces con la comunidad chilena. Los migrantes venezolanos entienden y comparten este choque musical cuando asisten a iglesias con músicos chilenos¹³.

“Claro, quizás a algunos chilenos no les gusta la celebración venezolana porque nosotros cantamos más. Yo voy a la Catedral y ahí es el tradicional, me entiendes, el órgano ese que parece que uno estuviera en el siglo XVIII Dios mío, no me gusta tanto. Entonces, en cambio aquí se forman los coros, lo que uno está acostumbrado, muy animado, cuando son las misas de Aguinaldo se canta, gaita, entonces ahí hay gente chilena que no le gusta eso” (Mujer, venezolana, 59 años, 6 años en el país).

[...] la otra vez estuve en una misa, en otra parroquia, en el centro sí, y el coro era chileno, las canciones eran distintas, porque la hacen mucho más a la nuestra, o sea más tranquila, menos movida, menos bulla, menos pandereta, menos maracas, menos cosas, menos movimiento” (Hombre, chileno, 70 años).

86

Es preciso tener en cuenta que el traslado de la creencia implica agregaciones y acomodaciones, ganancias y pérdidas. Esto quiere decir que las condiciones de la nueva sociedad inciden en la mutación de las expresiones religiosas, ya sea por limitaciones, escasez de recursos propios del rito, concentración identitaria, entre otros elementos. En el caso venezolano, a pesar de las distinciones locales, expresadas en la devoción a diferentes advocaciones marianas, una vez en Chile estas “barreras” se difuminan, de este modo, los sujetos cohesionan su identidad en torno al ser venezolanos, expresado también en lo religioso.

[...] y haces nuevos amigos, ya no solamente amigos de tu ciudad, sino que ya no eres ‘maracuchó’, por lo menos yo que soy de Maracaibo, **ahora eres venezolano**. [...] Bueno, fíjate yo no era tan devota de la patrona de Venezuela [Virgen de Coromoto], porque yo tenía mi Virgen, que era de mi ciudad, pero el emigrar me hizo tomarla como, desde Venezuela, me entiendes” (Mujer, venezolana, 59 años, 6 años en el país).

¹² Una muestra de ello es la gaita Zuliana. La gaita es un género musical venezolano que ha estado imbricado con los símbolos religiosos venerados en este país, así, por ejemplo, los grupos gaiteros cantan serenatas a la Virgen de Chiquinquirá un mes antes de su bajada, lo cual también se ha replicado en nuestro país.

¹³ Esta confrontación musical pareciera ser un elemento relevante dentro de concentración étnica vivida en la iglesia que ha provocado la “huida” de la feligresía nacional, como se abordará más adelante.

Asimismo, también será una limitación el depender de los permisos de la Municipalidad para el desarrollo de sus actividades, entidad que deniega o acepta, con restricción horaria, las solicitudes, lo cual no sucedía en sus localidades de origen.

Considerando esta mutación, queda en evidencia la sentencia de Alejandro Grimson, quien plantea que la identidad no es única ni inmutable, sino que varía en función de las experiencias y el contexto social (Aguirre, 2016). En esta línea, Aldo Ameigeiras, mediante el análisis de las “interrelaciones dinámicas” propuestas por Raymond Williams, menciona que existen elementos culturales relacionados con el pasado de una determinada comunidad que, pese a esto, aún se hallan en actividad en el presente (Ameigeiras, 2020). De lo cual se desprende que, en la actualidad, existen prácticas culturales que poseen trayectoria histórica —ya sea de corta o larga duración—. En este sentido, y en contexto de movilidad, la religión y su práctica son elementos históricos y activos a la vez, un proceso social en permanente construcción (Caba y Rojas, 2014), dado que, como mencionamos, no son elementos estáticos.

Redes sociales migratorias: la sociabilización en el ámbito religioso y su nexa con la integración

87

Destacado ya que la religiosidad, sobre todo en contexto de migración, no solo gira en torno a la religión en sí, sino que también afianza vínculos con la sociedad de origen, nos adentraremos en lo que ha significado la religión para los migrantes en el plano de las redes sociales. Estas, son un conjunto de relaciones sociales entre migrantes, candidatos a la emigración¹⁴, sujetos e instituciones locales, entre otros. La función de estas redes es proporcionar información, ayuda y apoyo al migrante o migrante potencial, por ejemplo, acerca de alojamientos, ayuda económica y ocupaciones laborales, disminuyendo así la incertidumbre que acompaña la movilización humana. A su vez, estas relaciones han sido vistas como una forma de capital social, como ha propuesto Douglas Massey (1987) —recurriendo a pensadores como James Coleman y Pierre Bourdieu—, ya que permiten el acceso a bienes de importancia económica. Por último, es destacable el papel de estas redes en un mundo en el que la circulación está fuertemente restringida, pues reduce costes y riesgos (Arango, 2003).

Como ha evidenciado la bibliografía respecto a migración y religión, las prácticas religiosas inciden en el proceso de socialización, y, en consecuencia, de integración de los migrantes (Odgers, 2003; Ramos, 2018; Sandoval, 2019). Entendiendo integración como un proceso en

¹⁴ Sujetos con intenciones y posibilidades de emigrar.

el cual el migrante es un sujeto activo, ya que las múltiples redes formadas —en este caso— son iniciativa propia de ellos, respaldada a su vez, por los párrocos de la iglesia —como, por ejemplo, los lazos de amistad y la organización de festividades—: “Un día me vino a proponer, bueno: ‘tenemos que celebrar la Chinita’, bueno celebrémosla” (Párroco de la Iglesia de los Sacramentinos, chileno).

La movilización humana lleva consigo en un primer momento la sensación de ser arrancado de un entorno cómodo —al menos en el aspecto social— en el cual apoyarse, distenderse y desarrollarse en distintos aspectos del quehacer humano.

“Y cuando nos decidimos venirnos, que bueno por la situación de Venezuela, una de las cosas que más me pegó fue dejar mi comunidad porque ya yo estaba haciendo un camino y yo pertenecí a un grupo que se llamaba el Camino Neocatecumenal...” (Mujer, venezolana, 59 años, 6 años en el país).

[...] obviamente la no presencia de la familia pues te cambia todo, te cambia todo porque igual como que ya es un poco más solitario” (Hombre, venezolano, 37 años, 6 años en el país).

De este modo, como plantea Ramos (2018), la religión será uno de los primeros espacios sociales en el cual los sujetos trascenderán los límites geográficos y culturales que conlleva el fenómeno migratorio, evidenciado en el hecho de que las entidades de carácter religioso son las que concentran su participación, como se señaló previamente. Este proceso en el cual la conexión entre sujetos y comunidades superan los límites de los Estado—nación se ha denominado transnacionalismo, en él es determinante la mantención de vínculos con la sociedad de origen, en este caso, a través de patrones de expresión y adscripción religiosa que se materializan y reproducen en la sociedad de acogida, como también de vínculos con compatriotas, estos elementos mantienen vivo el contacto con las referencias de origen (Moreras, 2006).

“Hay una conexión mucho muy especial porque a pesar de que estamos más de 8.000 kilómetros de distancia nosotros hemos podido, hemos podido mantener viva esa tradición religiosa cultural” (Hombre, venezolano, 41 años, 7 años en el país).

Los sujetos que asisten a la iglesia son conscientes del fenómeno social que se desarrolla en el espacio religioso, sobre todo respecto a la comprensión. Por un lado, más allá de que en Chile se hable el mismo lenguaje que en Venezuela existen diferencias en cuanto a variedades del español y modismos, de este modo, el lenguaje coloquial también se torna obstáculo —aunque, obviamente no a la escala del migrante haitiano—, como también elemento de pertenencia e identificación. Por otro lado, el haber vivido situaciones de crisis también genera comprensión entre pares, recordemos que, los migrantes venezolanos son personas que se vieron forzadas a salir de su país por la crisis general vivida en Venezuela, junto con ello,

se trasladaron y llegaron a una tierra ajena con todos los problemas que esto significa, tanto a nivel de subsistencia como emocional.

“[...] pero, en el fondo como que se mantienen ciertas cosas puntuales pues, por ejemplo, la misa, por ejemplo, esas cosas y, y sabes que son espacios también de relación, o sea que es un espacio de: ‘mira yo, yo ya sé que allá yo voy a encontrar gente, voy a conversar, voy a hablar’. Y eso es una de las dimensiones de la iglesia para nosotros, la iglesia para nosotros acá en Chile no es solamente el hecho de venir a escuchar a un cura hablando *hueas*, no, va más allá, es un poco como que ‘estoy con mi gente’, entonces al tu estar con tu gente pues tú te explayas más, te desenvuelves mejor [...] después de misa, tú encompinchas con dos o tres y no sé mira, vamos a conversar pa’ acá, vamos a conversar *pa’* allá, y hablas, entiendes que tus problemas como migrante, no eres el único que lo lleva” (Hombre, venezolano, 37 años, 6 años en el país).

En la línea de las redes sociales, es preciso mencionar que los migrantes venezolanos han expresado que la iglesia para ellos no ha sido, en la mayoría de los casos, una fuente de capital social y ayuda material, aunque sí ha proporcionado un espacio seguro.

“Obviamente la xenofobia está, la xenofobia está tal vez en algunos casos por el color de piel, o el acento, no sé qué cosa, eh, pero el poder estar en la iglesia te ha evitado un poco vivir la xenofobia también” (Hombre, venezolano, 37 años, 6 años en el país).

89

Esto se explicaría porque los migrantes venezolanos que asisten a la Iglesia de los Sacramentos poseen un perfil estable, o sea, en general son profesionales, han ingresado al país de manera regular, viven en un sector central y relativamente tranquilo¹⁵, entre otros elementos. Por lo tanto, no han buscado dentro de este espacio ayuda para subsistir. En este sentido, al ser escasa la vulnerabilidad económica, no se potenciaría la discriminación con lo que se denomina aporofobia¹⁶, definida como rechazo al pobre (Rojas, 2018).

En el marco de las relaciones sociales, también es sustancial analizar cómo la religión ha repercutido en la relación que los migrantes desarrollan con las personas y la cultura local.

¹⁵ Al respecto, el reporte de Atisba del año 2017 menciona que la comunidad venezolana “presenta un patrón concentrado en comunas del centro, oriente, sur oriente y también en localidades periféricas como Chicureo o Lampa. Ello permite inferir que los venezolanos tienen empleos más estables y salarios mejores, que les permiten tomar contratos de arriendo o compra de viviendas nuevas y que configuran la ‘clase media’ del proceso migratorio en curso” (Atisba, 2018, p.28).

¹⁶ Neologismo acuñado por Adela Cortina, filósofa española. La razón de ser de esta noción remite a la necesidad de nombrar un fenómeno para así incorporarlo al ámbito del “diálogo, la conciencia y la reflexión” (Rojas, 2018, p.319), en este caso, el concepto se origina en contexto de la crisis migratoria europea. La aporofobia es pertinente con la movilidad humana ya que la discriminación hacia el migrante suele ser selectiva y potenciada con otros tipos de discriminación. De este modo, el extranjero no siempre es un problema en sí, si no que habitualmente se percibe como un problema cuando este, por ejemplo, necesita de un capital que se percibe como propio, es decir, cuando su vulnerabilidad económica y falta de redes de apoyo le privan la llegada de ayuda —generalmente estatal— considerada como una usurpación a la población local.

Los migrantes venezolanos, como señalamos, se han concentrado espacialmente en la comuna de Santiago, y, por consiguiente, en las iglesias de esta comuna. Esta aglutinación en las iglesias se ha intensificado por la “huida” de chilenos a quienes les ha incomodado su presencia y los elementos que se derivan de ella.

“[...] y ahora la cosa al revés, mucho más venezolanos y se están yendo los chilenos a otras parroquias, se sienten incómodos, porque la música es distinta, porque la bulla es de otra manera, la gente es mucho más abierta, son distintos los caracteres de cada uno, se van algunos disgustando, se van yendo” (Hombre, chileno, 70 años).

De este modo, podríamos decir que la Iglesia de los Sacramentinos ha sufrido un proceso de concentración, que ha convertido una iglesia local en prácticamente una iglesia étnica, en la que la gran mayoría de los feligreses comparten las mismas referencias religiosas y una adscripción identitaria común (Ramos, 2018). Sin embargo, el mismo hecho de que la Iglesia de los Sacramentinos no se haya constituido como una iglesia étnica desde un inicio permite que se desarrolle una constante interacción entre la cultura y la religiosidad chilena y venezolana.

90

“[...] aquí hacemos la misa chilena en septiembre, igual hacemos un pie de cueca y todo lo demás y, y lo curioso es que la escuela de danza que viene y hace los pie de cueca son todos venezolanos [...], entonces claro, la iglesia te sirve, la iglesia te ha servido, primero, para relacionarte con Chile y para mantener la identidad” (Hombre, venezolano, 37 años, 6 años en el país).

Teniendo esto en cuenta, podemos tensionar los prejuicios tras la concentración de personas en esta iglesia ya que, a pesar de que la consolidación de un enclave étnico propiciaría el aislamiento tanto de la sociedad como de la cultura chilena —generando hiperintegración¹⁷ en un corto o largo plazo—, en este caso los migrantes han podido conocer y relacionarse con la cultura nacional pese a los roces que han sucedido con los sujetos locales por las diferencias culturales y religiosas.

Revitalización religiosa: la incidencia de la religiosidad venezolana en la dinamización del catolicismo local

Un elemento relevante, dentro de las incidencias de la religiosidad venezolana, es la reactivación del catolicismo local y de la Iglesia de los Sacramentinos como institución religiosa. La presencia, compromiso y religiosidad del migrante venezolano renueva e impulsa a la iglesia y la dota de un dinamismo antes escaso, así, como menciona Eva Youkhana (2012),

los migrantes representan el ejército de reserva que puede salvar un catolicismo que está condenado a morir.

“Entonces todos dicen queremos volver, pero digo no, yo voy a rezar para que se queden, imagínate que hacemos nosotros con tremendo templo sin fieles, sin fieles. [...] Creo que el pueblo venezolano le ha hecho muy bien a la Iglesia, en este momento, acá en el sector en las parroquias que tienen acá son la mayoría son venezolanos, entonces ellos son las personas que le están dando vida a la iglesia” (Párroco de la Iglesia de los Sacramentinos, chileno).

“Cuando yo llegué, la primera vez que vine a misa había 5 viejas, y ya, y claro, y yo decía ‘un templo tan grande para 5 señoras’” (Hombre, venezolano, 37 años, 6 años en el país).

Los migrantes venezolanos suelen frecuentar las misas, sobre todo las del domingo. A su vez, se han comprometido con la iglesia en las diversas actividades que esta realiza, actividades que, si no fueron impulsadas por ellos al menos cuentan con una mayoría venezolana. Dentro de ellas se encuentran algunas que se llevaban a cabo en su país de origen y que aquí no se realizaban, de este modo, los migrantes han formado parte activa en la construcción de referentes conocidos que los ayudan a integrarse al país.

“Yo la llevo, yo llevo la página [@patrimoniosacramentino] y las actividades las estoy desarrollando yo, pero con grupos, o sea, si, al final somos varios los que estamos haciendo eso — ¿Son venezolanos? — Si, si, todos” (Hombre, venezolano, 37 años, 6 años en el país).

91

“[...] yo fui cuando llegué la coordinadora de ese grupo, la fundadora prácticamente porque aquí no se rezaba el rosario en las misas” (Mujer, venezolana, 59 años, 6 años en el país).

Asimismo, en las festividades en torno a los símbolos antes mencionados podemos evidenciar la vasta amplitud del fenómeno religioso entre los migrantes. Alcance reforzado, a su vez, por el reconocimiento y la apreciación mutua que generan las prácticas religiosas compartidas, las cuales trascienden lo religioso, convirtiéndose en espacios comunitarios comprensivos y valorizantes en un contexto de incertidumbre y soledad (Ramos, 2018; Odgers, 2003). O, en otras palabras, espacios de protección con referentes conocidos que sintetizan experiencias compartidas (Caba y Rojas, 2014). Este fervor religioso se extiende hacia los espacios contiguos a la iglesia, posicionándose masivamente en el espacio, apropiándose de él, lo cual, por un lado, visibiliza y vigoriza el culto, y, por otro contribuye a la sacralización del espacio público. Sumado a esto, es relevante el hecho de que esta visibilidad también muestra otra cara de la comunidad venezolana, resaltando su adherencia religiosa y festividades alegres.

“La Chiquinquirá’ [...] atrae, pero mucha, mucha, mucha, mucha gente, por lo menos el año pasado tuve en la plaza casi cinco mil personas celebrando la Virgen de Chiquinquirá. [...] Yo aprendí a conocer el Nazareno con ellos [...], también atrae, pero... multitudes, yo quedo impresionado,

entonces yo invito los curas del sector, y ellos quedan impresionados, me dicen no sé si llorar, reír, pero esto es... esto es impresionante, expresiones de fe que tienen ellos” (Párroco de la Iglesia de los Sacramentinos, chileno).

La agonía del catolicismo chileno, que el migrante llega a contrarrestar, se explica en parte por la existencia de un creyente chileno desligado de la mediación institucional religiosa, lo cual se constató al inicio del artículo. Este fenómeno se enmarca en el declive de las instituciones, antes proveedoras de un sistema de sentido y valores, comunes e incuestionables, ahora relativizados en la sociedad moderna producto de la pluralización de estos sistemas, produciendo una crisis de sentido en los sujetos (Berger y Luckmann, 1996). Así, ya no existe una única forma de pensar y actuar dentro de una comunidad o sociedad, sino una multiplicidad de ellas, fomentando la fragmentación, el individualismo y la incertidumbre. Por ende, las instituciones, como la Iglesia católica, ya no otorgan un esquema interpretativo que se adapte a las múltiples ideas y críticas de la población, lo cual aleja a la gente de esta y otras instituciones: “Yo tuve un choque emocional cuando llegué acá porque acá muy poca gente está como avivada a servir” (Hombre, venezolano, 41 años, 7 años en el país).

Más allá del dogmatismo que podría sugerir el pertenecer a una comunidad con un sistema de sentido y valores en común, la pertenencia y el actuar en torno a una idea, valor o ética otorga orientación y certeza a la vida y al comportamiento de las personas. Las instituciones intermedias —como, por ejemplo, los sindicatos y las parroquias—, mediadoras entre los sujetos y el macrosistema social, se caracterizan por ser un medio viable para proveer un sistema de sentido en el mundo actual. Precisamente esta es la relevancia del pertenecer y servir a la iglesia dentro de un entorno que ya no sostiene ni asegura un orden compartido de valores (Berger y Luckmann, 1996), esto, sumado a la incertidumbre que produce el establecerse en un entorno extraño —y a veces hostil—, en el cual el catolicismo ha perdido aún más la incidencia y el monopolio de los valores, orientaciones e interpretaciones del mundo.

Dejando de lado la amplia participación venezolana y su religiosidad, otro aspecto que hemos advertido en la observación participante ha sido la edad. En cuanto uno ingresa a la Iglesia de los Sacramentinos nota una presencia casi absoluta de juventud. Un factor que estimularía la participación juvenil en las iglesias chilenas es la migración, ya que los migrantes suelen provenir de rangos etarios intermedios¹⁸. La amplia y mayoritaria concurrencia de niños venezolanos a la catequesis reforzaría el argumento de que la población migrante, en este caso venezolana, aporta juventud a la iglesia. “Aquí en la catequesis de la Primera Comunión son más de cien niños, claro, todos son venezolanos, la mayoría, este... y los bautizos todos los viernes hay 20—30 niños bautizados” (Mujer, 59 años, 6 años en el país).

¹⁸ El informe de personas extranjeras residentes en Chile confirma este hecho, de este modo, al año 2022 esta población se ha concentrado entre los 25 y 39 años (INE y SERMIG, 2023).

Es interesante, a su vez, el hecho de que los migrantes venezolanos observan una iglesia venezolana más joven en contraposición a una iglesia chilena envejecida, pese a que la concentración del catolicismo hacia rangos etarios más elevados tenga una magnitud similar en ambos países¹⁹. Esto se podría explicar, en parte, porque el catolicismo posee una mayor extensión sobre la población venezolana en general —señalado al inicio del escrito—, entre ellos jóvenes.

“La diferencia que hay entre esa devoción católica venezolana y la chilena es que acá la juventud, y te digo desde a partir de los cuarenta años hacia atrás, no sé qué pasa, no sé si siempre ha sido así, pero son como muy distantes con la religión, con todas” (Mujer, venezolana, 36 años, 5 años en el país).

Por consiguiente, hemos evidenciado que, en parte, la presencia de juventud venezolana en la Iglesia de los Sacramentinos ha aportado una visión más distendida de la religión y su práctica, que, a su vez, contrasta con el católico chileno de edad más avanzada, el cual generalmente se orienta hacia una preservación de las costumbres.

“Yo siempre pongo mi punto de vista diferente, porque yo llevo la fe de una manera distinta, no de una manera como que, hay gente mayor en la parroquia, que son chilenos, y son como muy cerrados, muy cuadrados, y yo siempre busco la vuelta porque no se puede ser feliz viviendo la vida en Cristo si estas en cuatro paredes, o si estas como ‘esto pa’ acá, esto pa’ allá’ ‘no puedes hacer esto’, porque de eso no se trata la vida” (Hombre, venezolano, 41 años, 7 años en el país).

En suma, la influencia de la religiosidad venezolana ha sido un enorme aporte para la iglesia en cuanto a presencia y compromiso, como observamos en el presente acápite. Sin embargo, elementos de su práctica religiosa —expuestos a lo largo del artículo— pueden ser objetos de conflicto para una feligresía chilena acostumbrada a una forma distinta de vivir la religión que no está dispuesta a ceder. Este conservadurismo, tanto en los valores inculcados por la religión como en la práctica religiosa, también sería un elemento que aleja a las personas —en particular a las personas jóvenes— de la Iglesia católica chilena.

¹⁹ Con una población católica que hacia 1995 registraba entre el 80 y 90% de afiliación católica en todos los rangos de edad, pero que hacia el 2020 se fue concentrando hacia el estrato de 61 años y más, con una diferencia de un 24% entre el primer y el ultimo rango (Latinobarómetro, s.f.).

Conclusiones

A través del presente escrito hemos logrado evidenciar que la religión no es un elemento residual dentro del abanico cultural que los migrantes traen consigo, sino que es relevante en términos de identificación, confianza, apoyo y resistencia, durante el tránsito y en torno a las nuevas condiciones de vida que la movilización significa. De este modo, la práctica religiosa, que ya era relevante, cercana y parte indispensable de sus vidas en su territorio de origen, continúa siéndolo, pero adquiriendo nuevos significantes, a su vez, esta se transforma —como evidenciamos, por ejemplo, con la difuminación de las identificaciones locales—. Por ende, y en la línea del enfoque transnacional, no hay un quiebre con la cultura de origen, al contrario, hay un enorme esfuerzo por mantener vivas sus tradiciones y las festividades en torno a las vírgenes y otros símbolos religiosos.

Es claro también que la religión desborda el campo de la práctica religiosa, sobre todo en contexto de migración. A través de los testimonios hemos podido atestiguar que más que un espacio normativo, que ejerce presión, la iglesia ha sido un espacio de libertad en el cual los migrantes pueden desarrollar sus prácticas religiosas y relacionarse con personas —compatriotas— que hablan como ellos hablan, comen lo que ellos comen, han pasado los mismos problemas que ellos han pasado y viven la religiosidad de la manera en que ellos la vivían en su país, lo cual los hace sentir “como en casa”. Asimismo, los espacios religiosos locales también propiciarían la interacción de los migrantes con la cultura local, lo que estimularía aún más su integración. Sin embargo, cuando su sociabilidad solo se remite a estos espacios y/o a sus compatriotas la integración se desacelera, generando el fenómeno denominado hiperintegración. En el caso de la Iglesia de los Sacramentinos, se ha generado un enclave étnico que, a pesar de ello, logra interactuar con la cultura chilena.

De esta manera, los referentes religiosos y las relaciones sociales desarrolladas en torno a la fe impulsan considerablemente la integración de los migrantes venezolanos en el país, esto, a través de: el apoyo, el cobijo espiritual, el fomento de la identidad y el desarrollo del sentido de pertenencia. Estos elementos disminuyen la enajenación, las barreras y la incertidumbre que supone la movilización humana. La inserción en un determinado espacio, a su vez, mantiene y suscita la llegada de feligresía migrante, poseedora una religiosidad ferviente y anclada con la institucionalidad —al contrario del contexto local—. La amplitud de la religiosidad migrante venezolana, y sus características, estimulan la revitalización de la religiosidad local, marcada por la reticencia a las actividades religiosas mediadas y a la institucionalidad religiosa. En este caso, la Iglesia de los Sacramentinos se ha visto beneficiada por la reactivación que ha supuesto la afluencia de feligresía venezolana.

A la hora de realizar una investigación en torno a la migración y religión, resulta sustancial tener en cuenta las diversas religiones y condiciones socioeconómicas de los migrantes, ya que de estos elementos se desprenden experiencias disímiles. Por un lado, la

denominación religiosa influye en el traslado y desarrollo de la creencia —mientras más diversidad posea una religión más choque podría generar, —lo cual es particularmente evidente en el caso evangélico—, como también incide en la interacción con la cultura local —lo que difiere si el migrante se incorpora a una iglesia local o forma parte de una iglesia étnica—. En esta línea, sería interesante explorar el caso de religiones que prohíban o limiten la creación de imágenes, que en el caso aquí presentado fue fundamental en la catalización del proceso identitario y del sentido de pertenencia.

Por otro lado, las diferencias socioeconómicas también son relevantes a la hora de producir diferentes experiencias en torno a lo religioso. Como observamos, los migrantes venezolanos manifestaron la importancia de la iglesia en la arista espiritual y social, primordialmente, mas no en lo referido al capital económico y humano. En el caso de migrantes precarizados, la pobreza podría incidir en el aumento de los casos de violencia o xenofobia —potenciados por la aporofobia— y, en consecuencia, fomentar la necesidad de refugio —ante la discriminación—. Asimismo, la ayuda material también podría constituir un factor relevante para los migrantes desprovistos de bienes y necesidades básicas. A pesar de las diferencias, es de suma importancia estudiar los aportes de las comunidades migrantes en general —sobre todo de aquellas provenientes de América Latina—. Profundizar en los diversos elementos de su identidad y las actividades que estos colectivos practican nos permitiría desligarnos de prejuicios y sesgos xenofóbicos.

* * * * *

Bibliografía

- Agar, L. (2009). Inmigrantes y descendientes de árabes en Chile: adaptación social. En A. Akmir (Ed.), *Los árabes en América Latina. Historia de una emigración*. Siglo XXI.
- Aguirre, T. (2016). *Migración y religión. La conformación de una comunidad haitiana católica en Santiago, Chile* [Seminario de grado conducente al título de sociólogo]. Universidad Alberto Hurtado.
- Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados. (2023). *Situación de Venezuela*. <https://www.acnur.org/situacion-en-venezuela.html>
- Ameigeiras, A. (2020). Religión, migración y desigualdad en la periferia urbana del Gran Buenos Aires: Espiritualidad, poder y sociabilidad en América Latina. En V. Giménez (Ed.), *La religión ante los problemas sociales*. CLACSO.
- Arango, J. (2003). La explicación teórica de las migraciones: luz y sombra. *Migración y Desarrollo*, 1, 1-30.
- Atisba. (2018). El mapa de la inmigración en Santiago: Localización espacial inmigrantes Censo 2017. En www.atisba.cl.
- Banco Mundial, Servicio Nacional de Migraciones, y Centro UC. (2022). *Encuesta Nacional de Migración 2022: Presentación de resultados*.
- Bastian, J.P. (1997). *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. Fondo de Cultura Económica.
- Berger, P., y Luckmann, T. (1996). *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido: La orientación del hombre moderno*. Ediciones Paidós.
- Blaxter, L., Hughes, C., y Tight, M. (2000). *Cómo se hace una investigación*. Editorial Gedisa.

- 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.
- Candina, A., y Marzuca, R. (2021). Migración árabe e integración en el Cono Sur en la primera mitad del siglo XX: el caso de Chile. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos Sección Árabe-Islam*, 70, 33-60. <https://doi.org/10.30827/meaha-rabe.v70io.15250>
- Cano, V., y Soffia, M. (2009). Los estudios sobre migración internacional en Chile: apuntes y comentarios para una agenda de investigación actualizada. *Papeles de Población*, 61, 129-167.
- Centro de Políticas Públicas UC. (2023). *Encuesta Nacional Bicentenario UC 2022*.
- Corporación Latinobarómetro. (2020). *Informe Chile 2020*.
- Corporación Latinobarómetro. (2021). *Informe 2021*.
- Davie, G. (1997). Believing without belonging: A framework for religious transmission. *Recherches sociologiques*, 3, 17-37.
- Departamento de Extranjería y Migración (2016). *Migración en Chile 2005-2014*.
- Gajardo, S. (2021). *Región metropolitana de Santiago: población extranjera residente al 31 de diciembre 2019*. Secretaría Regional Ministerial de Desarrollo Social y Familia.
- Gandini, L., Lozano, F., y Prieto, V. (Eds.). (2019). *Crisis y migración de población venezolana. Entre la desprotección y la seguridad jurídica en Latinoamérica*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Instituto Nacional de Estadísticas. (2018). *Características de la inmigración internacional en Chile: Serie de mapas*. Recuperado 12 de abril de 2023, de <https://ine-chile.maps.arcgis.com/apps/MapSeries/index.html?appid=735c91b747814a-c49ee61b47ed792961>
- Instituto Nacional de Estadísticas y Departamento de Extranjería y Migración. (2021). *Estimación de personas extranjeras residentes habituales en Chile al 31 de diciembre de 2020*. INE y DEM.
- Instituto Nacional de Estadísticas y Servicio Nacional de Migraciones. (2023). *Estimación de personas extranjeras residentes habituales en Chile al 31 de diciembre de 2022*.
- Latinobarómetro: Análisis online*. (s. f.). Recuperado 23 de agosto de 2023, de <https://www.latinobarometro.org/latOnline.jsp>
- Moreras, J. (2006). Creencias más allá de las fronteras. Las expresiones religiosas en el contexto migratorio. Puntos de vista. *Cuadernos del Observatorio de las Migraciones y de la Convivencia Intercultural de la Ciudad de Madrid*, 7(2), 21-41.
- Navarrete, B. (2007). La “quinta oleada migratoria” de peruanos a Chile: Los residentes legales. *Revista Enfoques: Ciencia Política y Administración Pública*, 7, 137-195.
- Odgers, O. (2003). Migración, identidad y religión: aproximaciones al estudio del papel de la práctica religiosa en la redefinición identitaria de los migrantes mexicanos. *Les Cahiers ALHIM*, 7.
- Odgers, O. (2007). Santos nómadas cosmopolitas: los nuevos espacios circulatorios de los santos patronos locales. *Iztapalapa*, 62-63(28), 29-38
- Odgers, O. (2013). Religión e integración: Creencias y prácticas de los inmigrantes. *Migración y desarrollo*, 11(21), 133-157.
- Parker, C. (2005). ¿América Latina ya no es católica? Pluralismo cultural y religioso creciente. *América Latina Hoy*, 41, 35-56.
- Pew Research Center. (2014). *Religion in Latin America: Widespread Change in a Historically Catholic Region*.
- Ramos, K. (2018). “Festejo y Devoción”. *Traectorias religiosas de migrantes haitianos residentes en la comuna de Quilicura* [Tesis para optar al grado de magíster en Sociología]. Universidad Alberto Hurtado.
- Rojas, D. (2018). Reseña de Aporofobia, el rechazo al pobre, de Adela Cortina. *Revista de Filosofía*, 74, 319-330.
- Rojas, N., y Silva, C. (2016). *La migración en Chile: breve reporte y caracterización*. Observatorio Iberoamericano sobre Movilidad Humana, Migraciones y Desarrollo.
- 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(15), 1-23.
- Sandoval, G. (2019). *Religión en el equipaje: La integración social de inmigrantes haitianas y haitianos en Santiago de Chile* [Memoria de título para optar al título de socióloga]. Universidad de Chile.
- Stefoni, C. (2003). *Inmigración peruana en Chile: una oportunidad a la integración*. Editorial Universitaria.
- Taylor, S. J., y Bogdan, R. (1994). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación: La búsqueda de significados* (2.a ed.). Ediciones Paidós.
- Youkhana, E. (2012). Formas de pertenencia religiosa y procesos de construcción del espacio en la migración latinoamericana: entre vínculos colonizados y redenciones creativas. *Procesos*, 36, 111-142.