



Desdibujando geografías

Procesos de resignificación de comunidades indígenas evangélicas en los espacios transfronterizos de Bolivia, Chile y Perú


Miguel Ángel Mansilla

 <https://orcid.org/0000-0001-5684-0787>
Universidad Arturo Prat, Chile
mansilla.miguel@gmail.com

Juan Manuel Saldívar

 <https://orcid.org/0000-0002-8890-3807>
Universidad Arturo Prat, Chile
jusaldivar@unap.cl

Hedilberto Aguilar

 <https://orcid.org/0000-0002-9024-2681>
Universidad Arturo Prat, Chile
heaguilar@unap.cl

RESUMEN

El propósito de este artículo es analizar la movilidad fronteriza y transfronteriza de las comunidades evangélicas (protestantes y pentecostales) indígenas (aymaras y quechuas), y su influencia en los procesos de resignificación étnica (indígena), nacional (boliviana, chilena y peruana) y religiosa en zonas trifronterizas. Partimos del presupuesto epistemológico de que las fronteras son espacios relacionales culturalmente contruidos, históricamente situados y globalmente afectados. De hecho, la movilidad transfronteriza es un fenómeno inherente a lo social. En particular, nos referimos la zona trifronteriza boliviana, chilena y peruana como un espacio ancestral, con una preeminencia cultural que va más allá de los estados nacionales, los que, en un inicio, lo consideraron como despoblado. Metodológicamente se trata de un trabajo de etnografía histórica y multisituada. Esto nos permitió indagar sobre las misiones evangélicas (protestantes) que concibieron a los indígenas como un campo civilizatorio, que luego el pentecostalismo consideraría como un campo a pentecostalizar. Entre



los hallazgos principales está que la conversión de aymaras a la religión evangélica produjo la emergencia de líderes aymaras, ahora pentecostales, quienes revitalizaron las comunidades andinas a través de lo pentecostal, transitando permanentemente los espacios transfronterizos. Lo pentecostal, allí, es una religión transversal a lo católico, lo andino y lo evangélico, produciendo un desdibujo en las geografías culturales, movilizandoy resignificando las comunidades indígenas transfronterizas.

Palabras clave: *Frontera, Indígena, Religión, Pentecostal, Protestante, Movilidad, Altiplano, Andino.*

Blurring Geographies

Resignification Processes among Evangelical Indigenous Communities in the Borderlands of Bolivia, Chile, and Peru

ABSTRACT

This article aims to analyze the border and cross-border mobility of indigenous evangelical (Protestant and Pentecostal) communities—specifically Aymara and Quechua—and its influence on the processes of ethnic (indigenous), national (Bolivian, Chilean, and Peruvian), and religious resignification in the tri-border regions. We begin from the epistemological premise that borders are relational spaces, culturally constructed, historically situated, and globally affected. Indeed, cross-border mobility is an inherent social phenomenon. We specifically refer to the tri-border space formed by Bolivia, Chile and Perú, as an ancestral space whose cultural significance predates the formation of nation-states, which initially considered these areas as uninhabited. Methodologically, this is a study based on historical and multi-sited ethnography. This approach allowed us to examine Protestant evangelical missions that viewed Indigenous peoples as a civilizational field, which Pentecostalism would later reinterpret as a field for conversion. Among the main findings is that the conversion of Aymara individuals to evangelical religion led to the emergence of Aymara Pentecostal leaders who revitalized Andean communities through Pentecostal practices, continuously traversing transborder spaces. Thus, in these regions, Pentecostal church function as a transversal religious force—intersecting with Catholicism, Andean spirituality, and evangelicism—thus blurring cultural geographies and contributing to the mobility and resignification of transborder Indigenous communities.

Keywords: *Border, Indigenous, Religion, Pentecostal, Protestant, Mobility, Altiplano, Andino (Andean).*

INTRODUCCIÓN

El espacio transfronterizo de Bolivia, Chile y Perú ha sido un territorio histórico de circulación (Tapia, 2015, 2018) y movilidad indígena ancestral (González, 1998a, 1998b). Ni siquiera la instalación de los Estados nacionales y sus respectivas limitaciones territoriales lograron restringir la movilidad indígena. Cabe hacer notar que estos habían concebido a las comunidades indígenas como no-población (ni gente, ni personas), dado que ofrecían los territorios indígenas a los colonos o a empresarios como si estuviesen despoblados. Su urgencia era «poblar» las tierras alejadas del centro, porque para los Estados nacionales solo los «blancos» eran población. Así, asumieron la premisa alberdiana que gobernar era poblar (Alberdi, 1852). Aunque esta invisibilización de los indígenas en nuestro espacio de investigación acarreo como beneficio que no les fuera limitada su movilidad transfronteriza. Porque el «indio» era el otro, el extranjero, el del otro país o, en términos quizás menos violentos, era el que estaba próximo a desaparecer (Piedra, 2005), o pronto se integraría a la identidad nacional, a través de la religión cristiana y la educación (Mansilla *et al.*, 2016). En efecto, en los espacios fronterizos investigados, los aymaras y los quechuas no fueron vistos por sus respectivos Estados como una población rebelde, peligrosa o antipatriota que había que exterminar (como sucedió con los mapuches, por parte de los Estados chileno y argentino); sino como proveedores de mano de obra o de suministradores para las industrias del momento.

Por otro lado, la presencia evangélica, en estos espacios fronterizos, se fue estableciendo casi simultáneamente con la constitución de los Estados nacionales (Mansilla & Fonseca, 2013). Esta presencia evangélica primero fue extranjera (protestantismo de trasplante), luego misionera (protestantismo misionero) y finalmente realizado entre comunidades autóctonas. En cuanto a las primeras experiencias, se trató de migrantes comerciantes o industriales llegados a Tacna, Arica o Tarapacá, quienes no tenían como fin evangelizar, sino construir espa-

cios cúlticos similares a los de sus países de origen (Alemania, Estados Unidos o Inglaterra), porque su finalidad era el comercio y la industria (Fonseca, 2002). Sin embargo, ellos, una vez llegado el protestantismo misionero estadounidense, como en el caso de los metodistas, estuvieron más dispuestos a financiar empresas misioneras que a misionar.

La primera experiencia protestante que se estableció y creció en espacios indígenas y altiplánicos fue la de los adventistas, quienes se radicaron en el distrito de Platería de la provincia y departamento de Puno de la mano del misionero Fernando Stahl. Este llegó a un acuerdo de cooperación con un líder indígena de la zona, llamado Manuel Zúñiga Camacho, quien fundó en 1903 en Utahuilaya, en el distrito de Platería, Chucuito - Puno, la primera escuela indígena de la zona (Moulian & Mansilla, 2023). Si bien el funcionamiento de esta modalidad educativa fue de corta duración, es considerada una de las primeras escuelas de su tipo en América del Sur. Posteriormente, la escuela fue administrada por las misiones adventistas, aunque liderada por Camacho, quien tuvo visión, liderazgo y amor por su pueblo. Pueblo extorsionado por los hacendados para vender sus tierras a precios irrisorios, dado su analfabetismo. Por ello, Camacho lideró la tarea de alfabetizar y escolarizar a su gente.

Una segunda corriente que se estableció en esta zona partió junto con los pentecostales, esta vez desde Chile. Si bien los pentecostales llegaron a Oruro en el año 1937, el crecimiento de su comunidad, de igual modo, fue lento. Pero hay un pentecostalismo que nació de la mano de los aymaras en los espacios altiplánicos chilenos, por ejemplo, con Braulio Mamani, en 1958, en Cariquima. Luego se extendió por Colchane, y de ahí pasó a Bolivia por Pisiga. Después avanzó hacia Oruro coadyuvado por otro líder aymara, Norberto Vilca. Este movimiento religioso también se inicia muy lentamente, en sus primeros veinte años, hasta la década de 1980, cuando se dieron los efectos de la pobreza y el desempleo producto de las dictaduras que gobernaban en ambos países. Paradójicamente, estas permitían el libre tránsito de los aymaras por los espacios transfronterizos, no importando si eran chilenos o bolivianos: eran aymaras, los lugareños.

Un tercer grupo que se desarrolló en estos espacios fronterizos fueron los nazarenos, una denominación protestante misionera que se estableció en la ciudad de Arica de la mano de Boyd Skinner y su esposa en la década de 1950. Contaron con la colaboración del líder aymara Juan Tancara, quien evangelizó y estableció iglesias nazarenas por todo el altiplano ariqueño y hasta Bolivia, especialmente La Paz, esta vez siguiendo el trazado de la línea del tren Arica-La Paz. Este proceso fue estimulado por dos acontecimientos simultáneos en 1952:

la revolución boliviana y el establecimiento del puerto libre en Arica. Estos dos fenómenos impulsaron la movilidad transfronteriza entre ambas ciudades, sobre todo para los aymaras, exiguos negociantes que traían productos de Bolivia y luego compraban otros en Arica para venderlos en La Paz.

De este modo, el crecimiento protestante y pentecostal ha sido permanente en las últimas décadas en Perú y Bolivia. Según datos generales, vemos que, en Perú, en 1981, los evangélicos eran un 5,2 % de la población, mientras que el 2017 alcanzaban un 14,1 %. En Bolivia, el censo del 2001 mostró que un 19 % de la población boliviana se declaraba evangélica. Si bien en Chile la religión evangélica ha detenido su crecimiento, en la población indígena hay una fuerte presencia evangélica: un 21,8 % de aymaras y un 16,3 % de quechuas se declararon como tales en el censo del 2002, mostrando los primeros un promedio superior al de evangélicos a nivel nacional (16,62 %). Es justamente en la macrozona andina donde la religión evangélica ha crecido más notablemente (Ecuador, Perú, Bolivia y norte de Chile). En este espacio, históricamente, se produce una movilidad transfronteriza con finalidad religiosa, primero protestante y después pentecostal (especialmente desde mediados del siglo XIX), donde los circuitos misionales han seguido las rutas indígenas y luego económicas desde Puno a la Paz, y de regreso a Puno. Si nos centramos en la relación fronteriza entre Chile y Bolivia, sabremos que los primeros registros misioneros los realizó Allen Gardiner, quien viajó a tierras aymaras en Bolivia entre los años 1846 y 1847 (Mansilla & Saldívar, 2025), transitando desde Antofagasta a Calama y Oruro. Del mismo modo, como señalamos anteriormente, el pentecostalismo realizó dos entradas significativas al altiplano boliviano-chileno durante la primera mitad del siglo XX: primero a través de la zona de Oruro y La Paz (1938) y luego al altiplano de Tarapacá (1958), constituyendo así un circuito religioso transfronterizo de gran importancia (Mamani, 1986; Guerrero, 1994) y con un dinamismo similar al que existía en el altiplano uniendo a Arica con La Paz (Tudela, 1993).

Sin embargo, los estudios sobre migración y movilidad han desatendido la conjunción de las dimensiones indígena y religiosa, asunto que ha comenzado a subsanarse solo recientemente (Mansilla & Fonseca, 2013). Si bien en Chile hay una fértil producción de investigación sobre los evangélicos (Bahamondes, 2021), junto a un creciente interés por la relación del mundo evangélico con lo indígena (Piñones *et al.*, 2016), especialmente aymara; el vínculo entre los evangélicos y las fronteras (Chile-Perú y Chile-Bolivia) ha sido escasamente atendido. Solo existen algunas referencias misionales (Browning *et al.*, 1930) y otras históricas al respecto (Mansilla & Fonseca, 2013). Y aunque hay importantes trabajos

sobre el pentecostalismo fronterizo chileno-boliviano desde Bolivia (Rivière, 1988; 2004), en Chile no existen investigaciones ni para estas regiones, ni para las de Chile-Perú. Aunque sí encontramos a dos investigadores importantes en la zona: a Bernardo Guerrero, quien trabajó en la zona aymara fronteriza del lado de Tarapacá (Colchane, Cariquima e Isluga) y mencionó a las misiones pentecostales en las comunidades aymaras de frontera chileno-bolivianas (Guerrero, 1994); y a Patricio Tudela (1993), quien trabajó extensamente los espacios fronterizos aymaras en territorio chileno (Arica-Parinacota). Estas investigaciones se llevaron a cabo en el periodo final de la dictadura, en contextos sociopolíticos y socioculturales muy distintos del contemporáneo; además, no problematizaron la movilidad religiosa transfronteriza de la época, pese a su dinamismo. En cierta forma, los investigadores anteriores que abordaron el pentecostalismo en los espacios andinos chilenos lo hicieron de espaldas a las fronteras. Estas fueron vistas como límites nacionales y no como espacios dinámicos y con propiedades socioculturales distintivas: su vida cotidiana dependía más de los vecinos al otro lado de la frontera, que de los espacios urbanos de sus propios países, fuesen Arica e Iquique o bien La Paz u Oruro.

Por otro lado, la movilidad transfronteriza indígena por motivos religiosos no solo ha sido desatendida, sino incluso invisibilizada, generando un gran desconocimiento al respecto en las dos últimas décadas, en un contexto en el cual han sucedido importantes cambios a nivel social, político y cultural, pues las fronteras se han vuelto más porosas y dinámicas socioculturalmente. En ese marco, emergen comunidades fronterizas y transfronterizas con una amplia movilidad y dinamismo, pero también sujetas a conflictos. Por otro lado, desde la antropología, las mismas comunidades o etnicidades dejaron de concebirse como entidades esenciales, con limitaciones infranqueables y estáticas, ya en la década de 1970 (Barth, 1978): hoy se entienden como entidades construidas social y culturalmente, delimitadas histórica y geográficamente, que condicionan y afectan a los actores, pero que también son afectadas y condicionadas dinámicamente por estos últimos. De igual modo, los agentes que conforman las comunidades religiosas y étnicas no están limitados a una adhesión única, sino que son parte de una red de comunidades, ubicadas algunas de ellas allende la frontera. A su vez, cada comunidad está compuesta de otras comunidades en su interior, mientras que en su exterior compiten, pero también solidarizan, con otras comunidades a través de los agentes.

De este modo, el objetivo de este artículo es analizar la movilidad fronteriza y transfronteriza de las comunidades evangélicas (protestantes y pentecostales)

indígenas (aymara y quechua), y su influencia en los procesos de resignificación étnica (indígena), nacional (boliviana, chilena y peruana) y religiosa en las zonas de fronteras entre Chile, Perú y Bolivia.

MATERIALES Y MÉTODOS

La metodología empleada para la recolección de información siguió un enfoque cualitativo, basado en una etnografía histórica (Quiroz, 2014) y en el estudio de casos etnográfico, específicamente desde la perspectiva de la etnografía multi-situada (Marcus, 2001).

En primer lugar, la etnografía histórica es de utilidad en el seguimiento de relatos de eventos pasados; se priorizaron diversos escenarios que han sido inadvertidos o poco abordados (Quiroz, 2014). Su importancia para esta investigación radicó en la localización de denominaciones religiosas, e implicó considerar aspectos culturales que permiten imaginar el pasado en el presente. En este caso, consistió en visitar los lugares en donde estuvieron las misiones, los templos y hacia donde migraron, se movilizaron o se convirtieron los evangélicos, implicó conversar con las personas que migraron y buscar, en bibliotecas y archivos, información y noticias sobre las distintas olas migratorias y los evangélicos en la prensa del lugar (Tacna, Puno, La Paz, Oruro, Arica, Tarapacá, etc.). De este modo, los materiales se conciben como un conjunto de «recortes», «recuerdos» y «ruinas» que debemos integrar de modo que entreguen una narración plausible sobre la historia de estas personas (Quiroz, 2014, p. 84). En este contexto, realizamos, en primer lugar, una revisión de archivos en distintas bibliotecas sobre evangélicos, migración y movilidad: consulta de archivos de iglesias pentecostales y revistas con testimonios y relatos acerca de migrantes, conversos, etc. (denominaciones pentecostales y protestantes); investigación en archivos de iglesias protestantes en Lima, La Paz y Santiago (pentecostales y protestantes); visitas a iglesias evangélicas fundadas por misioneros estadounidenses y europeos (adventistas, nazarenos). En cuanto a los archivos misioneros, como las revistas adventistas, se consultaron a través de <https://www.adventistas.org/es/institucional/revista/>.¹ De igual modo, la revista *Fuego de Pentecostés* (<https://iepebenezer.cl/libros/revista-fuego-pen-tecostal-enero-2024/?reload>) dispone de una versión nacional con noticias publicadas de Chile, Bolivia y Argentina.

¹ Consultado en junio de 2024, actualmente no disponible.

En un segundo lugar, el trabajo de campo se desarrolló en dos etapas. La primera, de corte exploratorio, consideró ocho comunidades evangélicas que se describen a continuación, según distintos criterios: se encuentran localizadas a ambos lados de las fronteras entre Chile-Perú y Chile-Bolivia; se tomaron como referencia geográfica los pasos fronterizos Chacalluta-Santa Rosa (conexión Arica-Tacna), Tambo Quemado (conexión Arica-La Paz) y Colchane-Pisiga (conexión Iquique-Oruro), por lo que se escogieron comunidades residentes en los pueblos o localidades más cercanas a los pasos fronterizos: Colchane-Pisiga Bolívar (Iglesia Evangélica Pentecostal, en adelante IEP) y Visviri-Charaña (una IEP y una iglesia adventista). También se seleccionaron cinco comunidades localizadas en los poblados más importantes de las regiones fronterizas: Alto Hospicio, Valles de Azapa de Arica; Puno, Oruro y La Paz. Las comunidades sostienen relaciones fronterizas y transfronterizas con comunidades evangélicas de países vecinos, a través de cultos y ritos plurinacionales, y la participación de pastores o miembros de comunidades de países vecinos, entre otras características. Seleccionamos comunidades pentecostales y protestantes respetando la presencia relativa de las congregaciones en las regiones consideradas, lo que nos permitió comparar ambas denominaciones dentro del mundo evangélico. Dentro de estas comunidades participan, como sujetos, hombres y mujeres aymaras y quechuas.

En tercer lugar, se implementaron técnicas de recolección de información, como la observación directa y, en algunos casos, participante, mismas que propiciaban el desarrollo de entrevistas en profundidad. La observación preliminar permitió seleccionar los casos y determinar las siguientes etapas de campo, y los lugares donde se avanzó a través de un trabajo de observación y registro de anécdotas, como ceremonias religiosas y rituales celebrados entre diferentes actores. Entre estas observaciones se destacaban la de los cultos de fiestas patrias (en Chile, Perú y Bolivia), la de las librerías evangélicas, del tránsito en los días feriados, así como de paseos congregacionales, entre otros. Las entrevistas en profundidad fueron aplicadas a informantes calificados. Estos poseen información privilegiada sobre los procesos de movilidad y su influencia en las resignificaciones étnica, nacional y religiosa. Se desarrollaron ocho entrevistas en profundidad a pastores de cada una de las comunidades. Estas entrevistas focalizadas permitieron comprender cómo los sujetos y las comunidades evangélicas construyen y le asignan sentido a las relaciones fronterizas y transfronterizas. Se utilizaron criterios de selección basados en distinciones religiosas, étnicas, nacionales, geográficas, etarias y de género. De este modo, se desarrollaron 25 entrevistas, alcanzando el punto de saturación y asegurando la validez de

las mismas. Finalmente, también revisamos la bibliografía de los antropólogos que trabajaron entre las décadas de 1980 y 1990 en estos espacios fronterizos y transfronterizos.

Cabe destacar que utilizaremos distintos conceptos, como «trifrontera» (para referirnos a que Chile limita con Argentina, Bolivia y Perú), «zona andina» (para aludir a lo que clásicamente se ha entendido como el espacio aymara y quechua, incluyendo los grandes espacios urbanos, como Oruro y La Paz), «espacio altiplánico» (los espacios fronterizos de altura como Puno, Putre, Colchane, etc.) y «frontera norte de Chile» (la frontera de Chile con Perú y Bolivia). De igual modo, utilizamos distintivamente los términos protestantes y pentecostales como dos religiones diferentes, como se ha entendido en la sociología y la antropología latinoamericana y sobre evangélicos, para referirnos a ambas. No superponemos ni hacemos líneas denominacionales, como se entiende desde la teología.

FRONTERAS DESDIBUJADAS Y MIGRACIÓN (1868-1929)

Tal como se destaca en otro artículo (Mansilla & Fonseca, 2013), en la frontera previa a la guerra del Pacífico hubo una temprana llegada del protestantismo a ciudades puertos, como el Callao, Tacna y Arica, cuyas misiones de trasplante se ocupaban, principalmente, de responder a las solicitudes religiosas de los extranjeros protestantes europeos y estadounidenses. Fue así como en el año 1868 llegó el primer misionero estadounidense a Tacna (Bahamonde, 2003[1952]). Aunque de corta duración, por los efectos perturbadores de la peste amarilla, estas misiones se extendieron hasta 1877. Los intereses misioneros estuvieron, así, abocados a evangelizar a profesionales, comerciantes e industriales cuya ideología comercial, política y cultural se avenía al protestantismo misionero (Piedra, 2005). Entre sus estrategias estuvo la constitución de escuelas primarias y secundarias para educar a los hijos de esta población de interés misionero. Por último, proveniente de Estados Unidos, llegó una nueva oleada de misioneros interesados en convertir a los indígenas y sectores populares, usando la Biblia como recurso de alfabetización y evangelización y cuyo objetivo fue civilizatorio y moralizante. Es así como se predicaba contra el alcoholismo, y se incentivaba el matrimonio, la alfabetización y el formar a «hombres nuevos» y a «mujeres nuevas» para servir a la patria. Sin embargo, a estas misiones les fue muy difícil, al igual que al catolicismo, establecerse en los espacios altiplánicos, por los rigores del clima y de la altura. Cabe destacar que, ambos protestantismos, el de trasplante como

el misionero, tenían una máxima tácita: evangelicemos a los que no creen como nosotros; pero no formemos con ellos familias. Por ello, quienes evangelizaron o misionaron en estos espacios fronterizos nunca lograron arraigarse, excepto algunos casos particulares, como los adventistas.

En 1877 llega al Callao el misionero William Taylor, y de ahí la corriente misionera se extiende por Tacna, Arica e Iquique. Pero las misiones se ven obstaculizadas por la guerra del Pacífico. Con el término de esta guerra en 1883, se reabren los templos, pero con grandes conflictos entre la población creyente de chilenos y peruanos. Estas misiones se separan finalmente, en 1929, en misiones protestantes peruanas y chilenas. Esto sucede en momentos en que Tacna, la llamada «ciudad cautiva», fue devuelta a Perú, y Arica quedó como ciudad chilena. Es así como las fronteras se tornan móviles, también por los efectos bélicos, y estos espacios se vuelven conflictivos por muy largo tiempo. Ese conflicto afecta, también, a las fronteras religiosas, por más que, en el caso de las misiones estadounidenses, se esforzaran por permanecer neutrales. Este conflicto tuvo efectos extensos en el protestantismo, que nunca logró expandirse en la población fronteriza. Aludimos aquí a anglicanos y metodistas, quienes estaban situados desde antes de la guerra del Pacífico en estos espacios fronterizos.

Sin embargo, llegaron los adventistas, del lado peruano-boliviano, a colonizar la frontera cultural, el altiplano andino, de la mano de Ferdinand Stahl. Como era habitual, Stahl y otros misioneros hicieron uso de las rutas ancestrales de los aymaras para transitar entre Puno y La Paz, con el fin de establecer misiones religiosas y escuelas entre los aymaras. Ni el Estado peruano ni el boliviano veían peligro en esto. Por el contrario, asumían con beneplácito que misioneros blancos «civilizaran» a los «indios» (Fonseca, 2002). En la actualidad, la adventista es una de las denominaciones protestantes más importantes de Bolivia y en la zona del altiplano de Puno. Otros grupos protestantes, como los metodistas y bautistas, intentaron emularlos, pero teniendo muy poco crecimiento: no hubo o no generaron liderazgos indígenas vernáculos, y, en efecto, solo se preocuparon de la población urbana. De igual modo, los adventistas continuaron con la máxima misionera de que los misioneros blancos no formaban familias con los misionados indígenas. Así, la familia misionera se estableció en templos con muros infranqueables, para mantener la diferenciación racial.

En lo que sigue, nos ocuparemos de dos subapartados titulados *Movilidad transfronteriza indígena* y *Movilidad transfronteriza evangélica*. Al hacerlo, evitaremos dos extremos. Uno de ellos es considerar la frontera como límite construido y definido política y jurídicamente por los Estados nacionales; visiones

decimonónicas y centralistas en donde los habitantes de las fronteras no eran reconocidos como tales. En el otro extremo se encuentra una visión posmoderna, en donde las fronteras-límites no existen, o son líquidas, o meras construcciones sociales, que deberían abolirse. Nosotros, en cambio, desde la antropología, concebimos las fronteras como un hecho social y empírico: las comunidades y las sociedades se erigen en torno a fronteras, y su interés ha sido defenderlas, extenderlas o traspasarlas. En efecto, concebimos las fronteras como construidas social y culturalmente, e históricamente situadas. Se trata de espacios sociales dinámicos, porosos y en permanente conflicto, pero donde también surgen la cooperación y la negociación. Su visión varía para las autoridades regionales próximas a las fronteras, y discrepa de aquellas nacionales, alejadas de estas zonas. Además, las miradas cambian según las instituciones, dependiendo si son militares, educacionales, políticas y/o religiosas. En efecto, las fronteras son composiciones-mosaicos que varían histórica e institucionalmente. En el caso de la frontera trinacional Bolivia, Chile y Perú se han evidenciado realidades culturales, sociales, políticas e institucionales históricamente situadas, que muestran su dinamismo relacional.

MOVILIDAD TRANSFRONTERIZA INDÍGENA (1960-1990)

No cabe duda de que, debido al liderazgo aymara, tanto el protestantismo como el pentecostalismo (evangélicos) pudieron establecerse en esta zona transfronteriza. Se trata de una zona muy compleja climática y geográficamente. Sin embargo, los aymaras, siendo lugareños, transitaban sin problemas por estos caminos de más de 4000 m s. n. m., ya sea a pie, en burro o incluso en bicicleta, durmiendo a la intemperie, a los pies de volcanes y cerros (que los aymaras llaman *tatas-sayas*). Llevaban ahora el mensaje protestante y pentecostal. ¿Por qué lo hacían, y por qué lo continuaban haciendo? Por varios motivos. a) Ambas religiones les proveyeron a los líderes la posibilidad de ejercer el liderazgo que había sido afectado con la crisis comunitaria andina (Tudela, 1993b) Los dos grupos religiosos estimulaban la alfabetización básica a través de la lectura bíblica, y no había vergüenza entre los adultos y ancianos por aprender, porque aducían que Dios había llegado hasta a ellos en el tiempo oportuno. c) Surgía una nueva comunidad, especialmente para los más pobres de las comunidades indígenas, que eran quienes se convertían al pentecostalismo, tanto del lado boliviano como del chileno (Rivière, 2004; Albó, 2003). Esta nueva comunidad se sustentaba en los mismos principios de la

comunidad andina: confianza, solidaridad y reciprocidad, sobre todo en el tiempo-espacio agrícola. Pero también la dotaba de una red rural y urbana, fronteriza y transfronteriza, para transitar, intercambiar y comercializar sus productos. d) Se le ofrecía la oportunidad de hablar a la comunidad, no solo a los líderes, también a las mujeres aymaras, quienes podían dar sus testimonios de conversión. Los indígenas, pueblos silenciados por tantos siglos, especialmente las mujeres, ahora tenían la ocasión de hablar en público; y la de imponer sus manos sobre sus «doble hermanos» (de religión y de etnia). Esas mismas manos que en el silencio y en la privacidad elaboraban alimentos y dispensaban yerbas salutíferas para la familia, ahora impartían sanidad, ya no a través de las yerbas ancestrales, sino desde la imposición de manos en el pentecostalismo.

Durante las primeras décadas, entre los años 1958 y 1970, los conversos no se identificaban como aymaras, porque las mismas religiones, que les daban oportunidades negadas históricamente, despreciaban sus creencias y prácticas culturales. Siendo así, estuvieron dispuestos a abandonarlas, desechar su identidad indígena y destruir los vestigios de su pasado ancestral, porque habían internalizado ese menosprecio social y cultural. Sin embargo, con los retornos de las democracias, la llegada de la globalización, el acceso a la educación y la mejora de las condiciones económicas y materiales de la zona, se inicia un proceso de resignificación étnica y religiosa. Mientras tanto, el mundo evangélico logró enraizarse en la zona, siendo parte de esta resignificación, concibiéndose los conversos como evangélicos e indígenas a la vez, no sin contradicciones.

Para los espacios fronterizos chilenos, «la presencia indígena fue muy importante en términos de los mercados de trabajo, pero, de manera particular, para los valles de Arica tiene[n] gran importancia la afluencia de braceros bolivianos y peruanos que trabajan de manera temporal» (González, 1998b, p. 4). Para el caso de los indígenas evangélicos, ellos transitaban con su Biblia y levantaban una comunidad religiosa ahí, en el nuevo tiempo-espacio laboral. Un conocido misionero protestante elogiaba las habilidades evangelísticas de los indígenas, señalando que «son grandes misioneros. Mientras viajan, siempre hablan del evangelio a otros; y no pasa un culto en que no traigan extraños al culto» (Stahl, 1920, p. 55). En cierta forma, los grupos religiosos protestantes y pentecostales han aprovechado los circuitos étnicos y comerciales para transformarlos en circuitos religiosos, aprovechando, por ejemplo, el tránsito entre los aymaras de Puno y el norte de La Paz hacia las ferias (Mansilla *et al.*, 2020).

Otro aspecto significativo de estos espacios transfronterizos es su diversidad cultural. En las relaciones en contextos de ferias

no es raro que se den, además, situaciones de bilingüismo pasivo entre los aymaras altiplánicos y los vallunos [de los valles], y también de la zona de habla quechua. Cada uno habla en su lengua, sin poderlo hacer en la otra, pero ambos se entienden perfectamente (Albó, 2003, p. 116).

Cabe destacar también que la comunidad de pastores de la ciudad de Arica, por ejemplo, realizaba cultos fronterizos con creyentes de Arica (Chile) y Tacna (Perú). De igual modo, los pentecostales chilenos y bolivianos aprovechan de predicar en las ferias transfronterizas que se llevan a cabo entre Colchane y Pisiga. En este mismo sentido, hay aymaras pentecostales chilenos que asisten a un culto de la IEP de Pisiga, cuyo templo está a solo tres kilómetros del templo ubicado en territorio chileno, y la policía fronteriza los deja transitar libremente como aldeanos.

En la década de 1980, algunos autores señalaron el carácter desigual y conflictivo de los aymaras bolivianos fronterizos frente a los aymaras chilenos, que se avergüenzan de su lengua materna «en buena parte por las duras experiencias que sufren cuando acuden a este país como trabajadores eventuales» (Albó, 2003, p. 115). Pero «también se trata de campesinos pobres sin tierra o que poseen muy poca, y se ven obligados a practicar la aparcería y a participar en trabajos estacionales en los valles de Chile» (Rivière, 2004, p. 88). Esto también sucedía en la frontera peruano-chilena, donde

[en] las ciudades costeñas de Arequipa y toda la franja costera desde Ilo y Moquegua hasta Iquique, han ocurrido migraciones masivas desde el altiplano, creando un nuevo estilo de aymara urbano que camufla su identidad ante los ajenos, pero la mantiene en otro nivel de relaciones cotidianas (Albó, 2003, p. 87).

Por otro lado, Guerrero (1994) también hizo referencia al rechazo de los pentecostales a los símbolos andinos. En cambio, Rivière, desde el otro lado de la frontera, destaca, refiriéndose a los pentecostales, que

no niegan el poder del *mallku*, pues atribuye la prosperidad de los «ricos» (él está con ellos). La destrucción, al menos simbólica, del diablo Tata Sabaya se inscribe en el marco de la nueva campaña de extirpación de las idolatrías, pero también en la expresión de una revuelta contra un orden que ya no se acepta y que hay que subvertir: una revuelta de los «pobres» contra «los ricos», cuyo principal aliado es *mallku* (2004, p. 87).²

² Esto también ha sido destacado para el caso de pentecostales pobres de Brasil (Corten, 1996).

El hecho de que entre los pentecostales haya muchos *jilaqata* o alféreces muestra claramente que, en el contexto actual, ni siquiera los cargos más prestigiosos son garantía de integración y reconocimiento. Es más, a menudo niegan haberlos asumido, y si hacen alguna referencia a ello es para decir enseguida que fue en la «otra vida», antes de la conversión, que se asimila a un «volver a nacer» (Rivière, 2004, p. 87). Esta manifestación (más aparente que real) de intolerancia hacia las divinidades andinas, se dio más del lado de Chile y Perú que de Bolivia. En el caso de Chile, estaba vinculado con el hecho de que el pentecostalismo que se expandió por la zona fronteriza andina venía desde la capital (Santiago), la cual está alejada de esta zona de frontera. Esa expansión fue realizada por la IEP de Chile, considerada una de las iglesias más fundamentalistas del país (Mansilla et al., 2020). En este sentido, cabe mencionar el desprecio que el propio aymara converso sentía por sus tradiciones y cultura antes del retorno de la democracia, menosprecio que la mismas sociedades chilena y peruana manifestaban a los indígenas, sobre todo a través de las escuelas. Algo de esto aún se observa en los espacios fronterizos urbanos peruanos, donde todavía se subestima verbalmente al indígena, incluso utilizando como improprios unas metáforas fáunicas, nos decía un pastor pentecostal quechua. En cambio, del lado de Bolivia y de Chile, existe una resignificación de esta identidad indígena. Al respecto, un pastor de la IEP de Pisiga (Oruro-Bolivia), cuyo templo está ubicado a apenas 3 km de distancia de su vecino templo chileno, nos decía: «Nosotros aprovechamos los meses del verano para hacer oraciones, ayunos, vigiliass y retiros en los cerros para estar más concentrados espiritualmente. Los templos nos limitan, en cambio la naturaleza nos da libertad para adorar al Espíritu» (pastor pentecostal, Pisiga-Bolivia, comunicación personal, 21 de junio de 2019). Resaltemos aquí que el autodesprecio del indígena por su lengua ha cambiado notablemente. En la ciudad de Arica, una informante clave nos contaba que los camioneros bolivianos, cuando quieren hablar algo importante, para que no entiendan los chilenos, utilizan el aymara. Lo que revela algo significativo: que el aymara se transforma en el idioma de los negocios, y en código de lo importante.

De igual modo, cabe destacar que, en sus inicios, uno de los aspectos más significativos y particulares de los cultos pentecostales es que, en ellos,

los fieles recuperaron el derecho de hablar y de ser escuchados, facultades de las que han sido privados en el «otro mundo», en el que determinados sectores han acaparado la palabra y ya no se escucha a los pobres en las asambleas comunales. Durante los testimonios, todo miembro puede contar

sus experiencias milagrosas, transmitir los mensajes de los hermanos con los que se han encontrado en un viaje (Rivière, 2004, p. 88).

Por otro lado, estos espacios transfronterizos (Bolivia-Chile-Perú) son un territorio ancestral andino (aymara y quechua), pero están influidos por los conflictos históricos de la guerra del Pacífico. Por ello, «cuando un aymara usa su ropa tradicional, desarrolla sus ritos o habla su lengua, no solo es un indio estigmatizado, es también el estereotipo del habitante de los países vecinos: un vencido» (González, 1998b, p. 17). No obstante, ello también es algo que en la actualidad está cambiando. Tanto en Arica como en Iquique se observa a mujeres indígenas con sus polleras y trajes tradicionales caminando por el borde de la playa, disfrutando del mar y de las olas. Aparentemente, un mar que un día esperan recuperar; según lo que se encuentra escrito en las paredes de cada vagón del teleférico entre las ciudades de La Paz y El Alto. De este modo, la categoría «indio» se constituye

en una visión ambigua y extensible: «viven como indios», «parecen indios», «son unos indios», se replicaba en décadas anteriores; pero hoy, esa imagen va cambiando, ya deja de ser peyorativa, para transformarse en una identidad en proceso y resignifica[ción]. En un momento, pasó a ser una categoría de descripción y calificación de carencia y rezago (Gündermann, 2013, p. 53).

Sin embargo, actualmente se vuelve una categoría de memoria ancestral. Esto ha sucedido porque las poblaciones locales [fronterizas] que en ella residen, resisten estas políticas negociando límites e identidades dentro de su territorio, construyendo las fronteras vividas y sentidas por ellos mismos, actores sociales (Rivière, 2004).

MOVILIDAD TRANSFRONTERIZA EVANGÉLICA (2000-2025)

La concepción de la frontera como un espacio social y culturalmente construido cuestiona la idea de que exista un Estado que tenga una correspondencia unívoca con un pueblo nacional (Núñez *et al.*, 2013), mostrando, más bien, que la «población de un país es pluricultural, en cuya raíz común convergen múltiples actores sociales que intervienen en la definición de la existencia de una frontera» (Canela & Rincón, 2015, p. 60). En la actualidad, peruanos, chilenos y bolivianos protagonizan movilizaciones de ida y vuelta entre las ciudades fronterizas del norte de Chile, contribuyendo a la reconfiguración constante de estos espacios. En este

escenario, como hemos visto, los movimientos religiosos también han estado involucrados. Esto ya había ocurrido con el catolicismo y el protestantismo, después de la guerra del Pacífico, en la relación Bolivia-Chile (Mansilla & Fonseca, 2013; Mansilla & Orellana, 2021). Debemos recordar aquí los viajes que hasta hace poco tiempo efectuaban los pentecostales chilenos para realizar actividades transfronterizas en algún pueblo de Oruro. No obstante, actualmente, se han visto limitados por un dificultoso pasaje de la frontera (Colchane-Pisiga), con una notable aglomeración de personas (Colchane-Pisiga), dado que el trámite fronterizo puede tardar hasta ocho horas.

Hemos realizado viajes entre el 31 de octubre y 2 de noviembre, desde el 2018 hasta el 2025, acompañando a familias evangélicas bolivianas que residen en Arica y pertenecen a iglesias aymaras, como la Iglesia del Nazareno, quienes retornan a sus comunidades de origen, que son distintos pueblos de Oruro y/o La Paz. Hemos realizado estos acompañamientos con la finalidad de preguntarnos: ¿qué hacen los evangélicos cuando se conmemoran los días feriados de los difuntos? Una fecha muy significativa para el mundo andino. En nuestro trayecto, hemos podido observar en varios pueblos de Oruro que algunas denominaciones, como los bautistas, nazarenos, Asambleas de Dios, etc., realizan actividades de vigilia y retiro espiritual, aprovechando esos días feriados y el retorno de los creyentes a sus comunidades. Para realizar estas prácticas, construyen y utilizan dos tipos de templo: el templo menor, de uso semanal para los cultos ordinarios, y el templo mayor para usos especiales. Mientras los primeros templos pueden albergar hasta unas 100 personas, los segundos pueden acoger entre 300 y 500. Los católicos conmemoran el día de los difuntos en los camposantos y, asimismo, las comunidades indígenas practican ritualidades como el adorno de tumbas y altares y ofrendas de comidas a los difuntos y antepasados, con sus familiares en los cementerios. Un fenómeno que se repite en otros espacios fronterizos (Odgers, 2006; Calderón & Odgers, 2014). En cambio, los indígenas evangélicos retornan a sus pueblos de origen para realizar actividades cúllicas, invitando a los hermanos chilenos y a otras congregaciones de los pueblos vecinos. Cabe destacar también que las personas que retornan a sus comunidades desde Oruro, La Paz, Arica o Iquique, lo hacen con regalos y dinero para los familiares. Además, muchos llevan ofrendas y diezmos a las iglesias y realizan comidas rituales donde se vuelve a celebrar la comunidad. Incluso se practica el floreo y reparto de los rebaños de camélidos (Rivière, 1988, 2004). Ello sugiere que estas comunidades, más que por la proximidad física, se vinculan por el uso de redes transfronterizas, que fortalecen durante estos retornos a sus comunidades de

origen. Su finalidad manifiesta es la celebración de la memoria y revitalización del presente comunitario, llevando incluso a sus hijos y nietos a estos eventos. En nuestras conversaciones poscúlticas, nos comentaban que los evangélicos (tanto bolivianos como chilenos), durante la década de 1980, hacían uso de pasos no habilitados para realizar actividades transfronterizas en el altiplano de Arica o Iquique, dado que transitar por allí era más expedito. Las comunidades pentecostales se esfuerzan en romper los nacionalismos y muchas veces se constituyen en reservas de nacionalidades diversas (Baeza, 2012).

Un pastor de la iglesia de las Asambleas de Dios de la comunidad de Julo (Oruro), en la zona de la frontera hacia Arica, nos decía:

durante los años de 1980 vivimos momentos de mucha fraternidad entre nosotros, una iglesia pentecostal [Las Asambleas de Dios] y una iglesia de origen misionera como la Nazarenos. Cada cierto tiempo intercambiamos fines de semanas de retiros espirituales: ellos venían a nosotros [Julo-Oruro] o nosotros íbamos a ellos hasta Guallatire [altiplano de Arica]. Cruzamos los altos cerros hasta 4000 m s. n. m.; salíamos a las cinco de la mañana y caminamos todo el día, y a veces nos tocaba dormir en los cerros, pero la gente está acostumbrada a la altura, el frío y el calor. Nos dormíamos cantando: era una belleza dormir viendo las estrellas. Llegábamos a la frontera chilena y ahí nos esperaban los hermanos de Guallatire, y el pastor ya había hablado con los carabineros y nos dejaban pasar sin ningún problema (pastor de Las Asambleas de Dios, Julo-Oruro, comunicación personal, 1 de noviembre de 2018).

Algo similar relata el pastor Braulio Mamani (2007) en su libro de memorias, quien destaca que los policías de las fronteras, tanto de Chile como de Bolivia, los dejaban pasar sin ninguna restricción de un lado a otro, sobre todo considerando que eran pastores aymaras y evangélicos.

En la actualidad, hay personas de Bolivia que utilizan las redes de las iglesias evangélicas para viajar entre Oruro, Alto Hospicio e Iquique; o bien entre La Paz, El Alto e Iquique (Muñoz, 2021). En una investigación reciente también nos enteramos de que los evangélicos usan estas mismas redes transfronterizas para recibir y atender a los familiares de las personas encarceladas en Arica, Iquique y Antofagasta (Vergara, 2022; Mansilla & Concha, 2025). Es frecuente encontrar a pastores bolivianos de La Paz, El Alto o Santa Cruz como invitados a predicar en iglesias de Arica, Iquique o Alto Hospicio. También hemos observado que ya no se brinda alojamiento en las iglesias como antes; ahora solo se cede hospedaje con ocasión de ritos religiosos. Muchos indígenas llegan a los hogares de sus paisanos,

donde se pueden alojar una o dos semanas, mientras realizan sus compras. Esto les permite traer productos desde Bolivia para vender en las ferias de Iquique o Alto Hospicio³, y también comprar y llevar productos de la zona franca (como televisores o celulares) para su uso individual o familiar (Muñoz, 2021). Algo similar sucede en la frontera entre Arica y Tacna. Mientras los peruanos viajan a Arica por trabajo, los chilenos lo hacen por salud y turismo (Concha, 2021). Un fenómeno interesante es que peruanos que viven en Iquique o Arica, originarios de Lima, Trujillo, Piura o Huaraz, viajan durante los feriados extensos hasta Tacna, para «comer comida peruana», en un circuito de turismo (Hirai, 2009).

En nuestra investigación entrevistamos a varias mujeres bolivianas entre los 50 y 70 años de edad. Una de ellas, evangélica y comerciante, transitaba entre Oruro (Bolivia) y Arica (Chile). Nos ilustró lo importante que eran para ella los viajes transfronterizos y el tipo de prácticas que realiza:

Yo soy como una llama (camélido), no puedo pastar (trabajar) un en [sic] mismo lugar por mucho tiempo, mi cuerpo y mi mente me empujan a buscar pastos frescos en otros lugares, aunque sean los mismos de siempre, pero es el viaje que le da sabor al pasto. Traer cosas de Oruro y venderlas en Arica y llevar productos desde Arica y venderlo[s] en Oruro, me permite ser libre. Cuando mis hijos eran chicos, ellos me acompañaban, pero cuando ya crecieron los puse en un colegio internado en Arica y viajaba sola para hacer negocios; hoy, que son grandes y tienen sus propias familias, puedo viajar y negociar con más libertad... (mujer aymara boliviana adulta, comunicación personal, 31 de octubre de 2018).

Si nos centramos ahora en la relación Perú-Chile, hemos encontrado que las comunidades evangélicas, fundamentalmente desde Arica, realizan retiros espirituales en Tacna, con el compromiso de que las iglesias locales les brinden hospedaje. De este modo, no solo asisten chilenos, sino también peruanos que aprovechan estas actividades religiosas para regresar, aunque no sea a su hogar familiar, sí a su país. Mencionemos aquí también los viajes que evangélicos chilenos realizan hasta Tacna para comprar libros, Biblias, tratados de evangelización y otros artefactos y artilugios vinculados a la religiosidad o a ocasiones significativas. Entre estos artilugios están los adornos para cumpleaños, *baby shower*, noviazgo, matrimonio o cualquier otra oportunidad que permita mostrar

³ Este tipo de compra está restringida al uso y consumo individual, de lo contrario, mayores volúmenes de mercancías son gravados con impuestos.

y reafirmar la identidad evangélica, algo similar a lo que realiza la población chilena en general (Tapia, 2015, 2018).

Durante el trabajo de campo etnográfico, observamos a pastores chilenos en calidad de invitados en Tacna. Por otro lado, hay una creciente cantidad de matrimonios de chilenos con mujeres peruanas o de peruanos con mujeres chilenas, quienes se han conocido en estas actividades religiosas y deciden radicarse en Tacna. Sin embargo, algunos trabajan en empresas mineras de Tarapacá o Antofagasta, con turnos que implican residir la mitad del tiempo en territorio chileno. Los turnos de trabajo más mencionados fueron los de 10 (días de trabajo) por 10 (días de descanso) y 15 por 15. Si bien este tipo de movilidad transfronteriza entró en crisis durante la pandemia, se ha revitalizado después de ella.⁴ Estos trabajadores viven normalmente en las zonas fronterizas de Perú y Bolivia (Tapia, 2015, 2018), y nos señalan que lo hacen porque las viviendas allí son más baratas. Trabajan en Chile porque los sueldos son hasta tres veces más altos que en los países vecinos, llegando en ocasiones a ser incluso cinco veces mayores en algunas mineras. Es decir, encontramos procesos de movilización transfronteriza, pues no solo se migra a Chile, concebido generalmente como el país próspero en la región, sino que también hay personas que viven en Perú y trabajan en Chile, generándose un proceso permanente de movilidad transfronteriza.⁵ Así, por ejemplo, entrevistamos a una joven peruana aymara de 25 años, quien asistía a la iglesia adventista en el valle de Azapa (Arica). Ella trabajaba en agricultura de lunes a viernes y retornaba todos los fines de semana a su casa en Tacna. Se iba los viernes en la tarde-noche y regresaba a Arica el domingo por la noche. De este modo, se congregaba los martes y miércoles en su iglesia en Azapa, mientras que el sábado y domingo lo hacía en Tacna.

En general, los datos etnográficos muestran que la frontera chileno-peruana, chileno-boliviana o boliviano-peruana permite un cruce de frontera permanente por parte de los evangélicos, como lo hace la población en general (Tapia, 2015, 2018). Valga aquí un alcance: el cruce habitual para asistir a servicios religiosos fue más frecuente entre las décadas de 1970 a 1990, por cuanto antes se cruzaba

⁴ De hecho, incluso, nos hemos encontrado con trabajadores de la minería que residen en Ecuador y viajan en avión desde Tacna o Arequipa hacia sus ciudades en Ecuador.

⁵ En efecto, la movilidad laboral de bolivianos en Chile va más allá de la movilidad transfronteriza: es una movilidad fronteriza interna en donde los trabajadores, incluso con sus familias, protagonizan movilizaciones temporales, siguiendo las temporadas de siembras y cosechas. En estas labores, los trabajadores bolivianos son muy apreciados por su resistencia y experticia. Estos, a su vez, valoran la posibilidad de triplicar sueldos en relación a su país y, además, de vivir en condiciones menos precarias mientras dura la temporada (Garretón, 2025).

en comunidad. Es decir, una iglesia cruzaba la frontera de Bolivia a Chile o de Chile a Bolivia invitada por otra iglesia (Rivière, 1988, 2004). Pero a partir del siglo XXI, estos cruces con finalidad puramente religiosa disminuyeron, dando paso a un movimiento de corte más bien económico, no usando ya las redes de las iglesias, sino de los feligreses. Se trata de una cultura religiosa transfronteriza, como ocurre en otras fronteras (Barrera, 2009; Baeza, 2012; Calderón & Odgers, 2014), pero cuyo dinamismo y flexibilidad ha permitido este tipo de reconfiguraciones. Incluso se realizan actividades religiosas transfronterizas donde participan chilenos, peruanos y bolivianos a la vez. Por ejemplo, antes de la pandemia, en los templos de las Asambleas de Dios de la ciudad de Arica se realizaban anualmente encuentros de mujeres evangélicas de ciudades fronterizas de los tres países. Estos culminaban con un desfile de mujeres aymaras cantando y predicando en español y aymara por las calles del centro de la ciudad. Si nos referimos a ellas como mujeres aymaras, es porque iban vestidas de atuendos multicolores, polleras y sombreros, tal como lo hacen en Bolivia. En contraste y por lo general, las mujeres aymaras chilenas no visten polleras, no trenzan su cabello, ni usan ningún tipo de atuendo tradicional. No obstante, a contar del año 2024 se ha vuelto a estas ritualidades evangélico-aymaras.

Cabe resaltar que la información que hemos recabado muestra claramente que este tipo de relaciones son de larga data. Tampoco se observan únicamente en esta zona: además del espacio altiplánico, son prácticas transfronterizas existentes en otros lugares. Según Odgers (2006), esto se debe a que no constituyen, en rigor, una forma de migración, pues no implican un cambio de lugar de residencia. A diferencia de los migrantes, «los habitantes de las fronteras no necesitan abandonar su espacio de vida para interactuar con el “otro lado” de la frontera. En realidad, ambos lados están presentes constantemente en ese espacio de vida» (Odgers, 2006, p. 121). Se trata de toda una cultura de movilidad transfronteriza. Consideramos que esta cultura de la movilidad se hizo más visible en ciertos periodos: con la industria del salitre, entre 1880 y 1930; con el Puerto Libre de Arica, a partir de 1953; con la zona franca de Iquique (ZOFRI), desde 1975, y la industria del cobre a partir de 1990 (González, 1998a, 1998b). Esto ha «permitido al altiplano boliviano, principalmente Oruro, la exportación de productos de altura, como la quinua y la carne de llama, consumida en Arica e Iquique» (Albó, 2003, p. 112). Además, ha facilitado la importación desde los valles de Tacna, de fruta y verdura, para las ciudades de Iquique y Alto Hospicio.

En nuestro caso de estudio, hemos observado que la movilidad transfronteriza es una dinámica más bilateral que unilateral, en el caso de Chile y Bolivia.

Asimismo, los movimientos en la frontera peruano-boliviana y chileno-peruana son también más bien bilaterales. «De igual modo, con relación a Chile, lo más común ha sido la movilidad temporal o la migración definitiva de aymaras del altiplano orureños, hacia los valles agrícolas y, de ahí a las ciudades de Arica e Iquique» (Albó, 2003, p. 116). Entre Arica y Tacna, durante la última década, se ha generado una movilidad transfronteriza más bien bilateral, por cuanto los chilenos ven a Tacna como una ciudad turística, con una gran oferta de restaurantes *gourmet* a bajo costo, hoteles hasta de cuatro estrellas, muchas ferias, librerías religiosas, etc. Pero los chilenos también viajan a Tacna para recibir atención médica, especialmente odontológica y oftalmológica. Si consideramos las relaciones con Bolivia, solo Colchane (Iquique) y Pisiga (Bolivia) manifiestan este dinamismo bilateral, aunque no por este tipo de intercambio recién mencionado, sino por el acceso a productos alimentarios como azúcar, arroz, quinua, etc., que son muy baratos en Bolivia. En Chile, el acceso a la ZOFRI les permite a los bolivianos acceder a artículos tecnológicos, como televisores, sin tener que pagar impuestos aduaneros para ingresarlos en Bolivia. También observamos que algunos miembros de las iglesias neopentecostales, más vinculados con los sectores medios de la población, sostenían negocios de intercambio entre Iquique y Santa Cruz (Bolivia).

CONSIDERACIONES FINALES:

PANORAMAS ACTUALES Y FUTUROS TRANSFRONTERIZOS

En este contexto de territorio circulatorio y movilidad transfronteriza que es propia de la trifrontera del norte de Chile, la religión evangélica ha resignificado de manera activa las identificaciones locales vinculadas a la etnia, la nacionalidad y la religiosidad misma. El activo proceso de movilidad y circulación de las comunidades y actores translocales ha provocado la redefinición, negociación y resignificación de las adscripciones identitarias. Aquí hemos encontrado dos hallazgos principales. Por un lado, en cuanto a la resignificación de lo nacional, hemos apreciado que se ha producido la incorporación de lo nacional dentro de lo metanacional (ciudadanos del cielo), y también ha emergido un discurso y prácticas transnacionales. Por otro lado, en lo que se refiere a la identificación étnica, hemos visto que existe una revalorización de lo indígena al interior de la comunidad religiosa. Al mismo tiempo, surge la posibilidad de que este proceso pueda generar una configuración del movimiento indígena de tipo transpentecostal

y/o transprotestante, es decir, que se generen identificaciones transnacionales constituidas por lo étnico, lo religioso y lo cultural, más allá de lo nacional, con el fin de promover una cultura transfronteriza y transnacional, más que «nacional», como fue en el pasado.

Considerar el historial de movilidad que se ha producido en la región, tanto el tránsito de larga data realizado por las poblaciones aymaras y quechuas por distintos pisos ecológicos, como en la historia más reciente, aunque a veces invisibilizada, de los grupos evangélicos en la zona de trifrontera entre Chile, Perú y Bolivia, nos ha permitido un enfoque más complejo del escenario de la movilidad circulatoria transfronteriza. Hoy el dinamismo de esta movilidad de índole religiosa se suma a los aspectos nacionales y étnicos de los actores transnacionales, otorgándole un nuevo cariz a esa movilidad.

En las últimas tres décadas, los estudios religiosos han centrado su interés en las relaciones simbólicas, los significados fronterizos y las simultaneidades que generan las espiritualidades de tipo *transpost* (Mansilla et al., 2024). Es decir, se trata de identificaciones transfronterizas, transreligiosas y transnacionales que generan creencias, prácticas y ritualidades vinculadas a una era posnacional, posreligiosa, pospentecostal, posprotestante, etc. En ella, los fundamentalismos religiosos y nacionales de antaño trajeron aparejados conflictos que disponían a las poblaciones fronterizas hacia actitudes de permanente desconfianza y confrontación. No obstante, en las últimas décadas, este fenómeno ha decantado. Lo anterior nos pone en el camino de preguntarnos acerca de la importancia de algunos canales que permiten la propagación, popularización y mercantilización de los significados religiosos, en la traslación de tradiciones que cruzan y diluyen las fronteras geográficas, religiosas e identitarias (Saldívar, 2023). La difusión y diseminación de estos sistemas religiosos se vincula con biografías creativas; las de los practicantes. Las prácticas, las entidades espirituales, los objetos e insumos religiosos, entre otros, desdibujan los bordes fronterizos. De este modo, lo brumoso y poroso no son solo cualidades propias de lo fronterizo, sino también de lo étnico y lo religioso. Esto puede observarse a través de las resignificaciones que los practicantes y usuarios hacen desde los sistemas centrados, hacia los bordes, como los cruces simbólicos entre entidades étnicas, judeocristianas e incluso religiones afrodiaspóricas que se están asentando en la zona (Saldívar, 2023).

Este panorama sociocultural es altamente significativo, porque permite desplazar las identidades del pasado —caracterizadas por fronteras étnicas, religiosas y nacionales rígidas (lo que no significa que no existieran prácticas tránsfugas que contribuyeran a la cooperación y la reciprocidad) que incentivaban

el conflicto— hacia, en un futuro cercano, la emergencia y desarrollo de identificaciones móviles, flexibles, plásticas y transpuestas. Pero además aparece la defensa de viejas identificaciones rígidas y con delimitaciones fronterizas identitarias solidificadas por el efecto de la incertidumbre, la diversidad y el pluralismo cultural de los espacios fronterizos, dada la nueva movilidad transfronteriza de la población caribeña (venezolanos, haitianos y colombianos), que no solo transita por la zona, sino que también logra asentarse en el lugar. De este modo, estos nuevos escenarios en juego están experimentando una suerte de disputa en la territorialización de las creencias, muchas veces provocadas por la desmedida acción del mercado y de las mercancías en movimiento, como además de la circulación de objetos, pero también acompañada de una acelerada generación de discursos e identidades en transición. Esta reflexión nos hace pensar en la emergencia de los fenómenos *transpost* que provocan las simultaneidades religiosas a nivel global. Las esferas que se logran observar en estas nebulosas espirituales son mediadas en algunos casos por la dislocación de los espirales de creencias: los sistemas centrados buscan en los bordes ciertos niveles de apropiación y aceptación de sus prácticas, así como también la credibilidad de sus miembros, participantes y usuarios, sobre todo cuando el liderazgo de sus principales fundadores se encuentra en disputa.

El problema es que, una vez más, estos espacios transfronterizos se constituyen en instancias de sospechas y de conflictos, ya no por la población indígena, sino por la movilización transfronteriza caribeña. Ello coincide con una intensificación del fenómeno del narcotráfico, que ya estaba instalado en la zona desde la década de 1980 (Gündermann, 2013), pero ahora se le suman los delitos de mayor complejidad, como el tráfico de personas, de órganos, la extorsión, etc. Estos fenómenos se vuelven complejos, porque, nuevamente, las fronteras son vistas desde los centros (capitales) de los Estados nacionales como lugares donde hay que cerrar, controlar, vigilar y limitar la movilidad transfronteriza. De hecho, aparecen algunas propuestas proselitistas, como situar en el altiplano campamentos de refugiados o cárceles de alta seguridad. De concretarse estas ideas, se vería afectada profundamente la territorialidad indígena.

En consecuencia, los espacios transfronterizos muestran su dinamismo de relaciones poblacionales que lindan entre el conflicto y la desconfianza, pero también entre la solidaridad, la generosidad, la confianza, la cooperación y la reciprocidad, es decir, capitales comunitarios, pero ahora bajo nuevos matices. Las fronteras son, así, espacios relacionales culturalmente contruidos e históricamente situados, y también espacios locales globalmente afectados. Bajo esta

nueva égida, habrá que observar qué será de las religiones evangélicas, siempre en demanda de fronteras de significados claros y delimitados, cuando se encuentren y entrelacen con prácticas religiosas afrodescendientes.

REFERENCIAS

- Alberdi, J. B. (1852). *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*. Relial. <https://relial.org/uploads/biblioteca/44413618663a8cbdf14518f1f9c85f6.pdf>
- Albó, X. (2003). Aymaras entre Bolivia y Chile. En F. Morin & R. Santana (Eds.), *Lo transnacional. Instrumento y desafío para los pueblos indígenas* (pp. 85-146). Abya Yala.
- Bahamonde, W. (2003[1952]). *El establecimiento del cristianismo evangélico en el Perú 1822-1900*. Iglesia Metodista del Perú.
- Bahamondes, L. (2021). Propuestas teóricas para la comprensión del pentecostalismo chileno: de la focalización en la pobreza a las propuestas culturalistas. En M. Mansilla & M. Mosqueira (Comps.), *Sociología del pentecostalismo* (pp. 695-717). RIL.
- Baeza, B. (2012). El caso de migrantes chilenos evangélicos y la expansión del pentecostalismo en Comodoro Rivadavia. *Revista Cultura y Religión*, 6(1), 1-17.
- Barrera, P. (2009). Pentecostalismo, migração andina e periferia urbana no Peru. *Estudos de Religião*, 23(37), 104-128. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6342457>
- Barth, F. (1978). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. Fondo de Cultura Económica.
- Browning, W., Ritchie, J., & Grubb, K. (1930). *The West Coast Republics of South America. Chile, Peru and Bolivia*. World Dominion Press.
- Calderón, F., & Odgers, O. (2014). Prácticas devocionales y construcción del espacio en la movilidad. *Alteridades*, 24(48), 99-110. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74738787009>
- Canela, L., & Rincón, U. (2015). Sobre los conceptos de inmigrante y frontera: aproximaciones desde un planteamiento sociofenomenológico. *Open Insight*, 7(11), 57-73. <http://openinsight.com.mx/lector/11-2016/421643624005/>
- Concha, N. (2021). Del campo a la viña del Señor: evangélicos migrantes en los valles de Arica. En M. Mansilla (Ed.), *La fe mueve fronteras. Evangélicos en espacios fronterizos chileno y boliviano* (pp. 141-178). Santiago, RIL.
- Corten, A. (1996). *Os Pobres e o Espírito Santo o pentecostalismo no Brasil*. Bozes.

- Fonseca, J. (2002). *Misioneros y civilizadores. Protestantismo y modernización en el Perú (1915-1930)*. Fondo Editorial de la PUCP.
- Garretón, M. (27 de septiembre de 2025). «En tres días ganan lo de un mes»: Los salarios del agro chileno y las razones de los inmigrantes bolivianos. *EMOL*. <https://www.emol.com/noticias/Economia/2025/09/27/1178872/inmigracion-sueldos-en-el-agro.html>
- González, H. (1998a). *La posición de aymaras chilenos y bolivianos en la estructura de tenencias de la tierra en los valles de Lluta y Azapa*. TER, Taller de Estudios Regionales.
- González, H. (1998b). *Características de la inserción de aymaras chilenos y bolivianos en el área de Arica*. Serie de Documentos de Trabajo, TEA, Taller de Estudios Andinos.
- Guerrero, B. (1994). *A Dios rogando... los pentecostales en la sociedad aymara del Norte Grande de Chile*. CREAR.
- Gündermann, H. (2013). Procesos étnicos y cultura en los pueblos indígenas de Chile. *Alpha, Revista de artes, letras y filosofía*, (36), 93-108. <https://revistaalpha.ulagos.cl/index.php/alpha/article/view/1736>
- Hirai, S. (2009). *Economía política de la nostalgia: un estudio sobre la transformación del paisaje urbano en la migración transnacional entre México y Estados Unidos*. UAM-I, Juan Pablos.
- Mamani, B. (1986). Impresionante relato de la conversión de un pueblo. *Fuego de Pentecostés*, (683), 5-9.
- Mamani, B. (2007). *Principio y desarrollo de la Iglesia Evangélica Pentecostal en Cariquima año 1958. Chile desde Coipasa a Bolivia*. Alerce.
- Mansilla, M., & Concha, N. (2025). *Evangélicos y reinserción social: el caso de la iglesia El Buen Samaritano de Antofagasta (CECARVAL, casa de acogida, extranjeros e indígenas)*. Editorial UNAP.
- Mansilla, M., & 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 & D. Parodi (Eds.), *Chile y Perú: Las historias que nos unen* (pp. 483-498). PUC, Ril Editores.
- Mansilla, M., Leiva, S., & Piñones, C. (2020). Pentecostalismo de frontera y pentecostalismo de centro. Procesos de fronterización simbólica en el pentecostalismo altiplánico chileno-boliviano 1973-2007. *Estudios atacameños*, (64), 297-318. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7532328>

- Mansilla, M., Liberona, N., & Piñones, C. (2016). La influencia anglicana en el mundo mapuche (1895-1960). *Estudios Ibero-Americanos*, 42(2), 582-605. <https://doi.org/10.15448/1980-864X.2016.2.22806>
- Mansilla, M., & Orellana, L. (2021). *Evangélicos e indígenas. Misiones, liderazgos, migraciones, movilidades y fronteras*. RIL.
- Mansilla, M., Orellana, L., & Slootweg, J. (2024). The Mobile Faith: The Social and Symbolic Transformations of the Pentecostal Communities in the Argentinian Patagonia and the Chilean Austral Zone (1960-2020). *International Journal of Latin America*, 8, 451-471. <https://doi.org/10.1007/s41603-024-00248-7>
- Mansilla, M., & Saldívar, J. (2025). Geografías de la fe en las dimensiones culturales de la movilidad transfronteriza entre Bolivia, Chile y Perú. *Revista De Geografía Norte Grande*, (91). <https://revistacienciapolitica.uc.cl/index.php/RGNG/article/view/74991>
- Marcus, G. (2001). Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades*, (22), 111-127. <https://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/388>
- Moulian, R., & Mansilla, M. (2023). Adventismo, activismo social profético y demandas indígenas en Puno 1911-1925. *Revista Cultura y Religión*, 17, 1-33. <http://doi.org/10.4067/s0718-47272023000100209>
- Muñoz, J. (2021). Habitar y crear. El pentecostalismo en las tomas de Alto Hospicio: una autoorganización de las mujeres indígenas migrantes bolivianas. En M. Mansilla (Ed.), *La fe mueve fronteras. Evangélicos en espacios fronterizos chileno y boliviano* (pp. 179-214). Santiago, RIL.
- Núñez, A., Arenas, F., & Sabatini, F. (2013). Producción de fronteras e imaginarios geográficos: de la nacionalización a la globalización de la cordillera de los Andes. Chile, siglos XX y XXI. En A. Núñez, R. Sánchez & F. Arenas (Eds.), *Fronteras de movimiento e imaginarios geográficos. La cordillera de los Andes como espacialidad sociocultural* (pp. 111-136). Instituto de Geografía. PUC y RIL.
- Odgers, O. (2006). Cambio religioso en la frontera norte. Aportes al estudio de la migración y las relaciones transfronterizas como factores de cambio. *Frontera Norte*, 18(35), 111-134. Cambio religioso en la frontera norte. Aportes al estudio de la migración y las relaciones transfronterizas como factores de cambio. *Frontera Norte*
- Piedra, A. (2005). *Evangelización protestante en América Latina: análisis de las razones que justificaron y promovieron la expansión protestante 1830-1960*. Universidad Bíblica Latinoamericana.

- Piñones, C., Mansilla, M., & Muñoz, W. (2016). La agarradura me la atiende en la iglesia: el diablo como símbolo hegemónico en el pluralismo médico aymara pentecostal. *Chungará*, 48(4), 645-656.
- Quiroz, D. (2014). Etnografía histórica de la planta ballenera de Isla Guafo [1921-1937]. *Magallania*, 42(2), 81-108.
- Rivière, G. (1988). Cambios sociales y pentecostalismo en una comunidad aymara. *Fe y Pueblo*, 24-30.
- Rivière, 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* (pp. 259-294). ISEAT-PLURAL.
- Saldívar, J. (2023). Etnografías de la santería e ifá cubanas en escenarios latinoamericanos. *Cultura y religión*, (17), 1-26. <https://dx.doi.org/10.4067/s0718-47272023000100202>
- Stahl, F. (1920). *Land of the Incas*. Pacific Press.
- Tapia, M. (2015). Frontera, movilidad y circulación reciente de peruanos y bolivianos en el norte de Chile. *Estudios Atacameños*, (50), 195-213. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=31539874010>
- Tapia, M. (2018). Prácticas sociales fronterizas entre Chile y Bolivia, movilidad, circulación y migración. Siglos XX y XXI. *Intus-Legere Historia*, 12(1), 66-86. <https://intushistoria.uai.cl/index.php/intushistoria/article/view/236>
- Tudela, P. (1993). Cambios religiosos y revitalización de la comunidad entre los aymaras de Arica 1960-1990. *Nutram*, (33), 15-48.
- Vergara, J. C. (2022). La iglesia red: redes evangélicas de apoyo intra y extra carcelario. (2022). *Protesta y Carisma*, 2(4). <https://doi.org/10.61303/24525308.v2i4.68>