



**Pontificia Universidad
Católica del Ecuador**

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR

FACULTAD DE DERECHO Y SOCIEDAD

CARRERA DE ANTROPOLOGÍA

**CUANDO JESÚS SE VISTE DE CEO: UNA ETNOGRAFÍA
SOBRE LA TRANSFORMACIÓN DEL ESPACIO Y LA
RITUALIDAD RELIGIOSA**

**DISERTACIÓN PARA OPTAR POR LA LICENCIATURA EN
ANTROPOLOGÍA**

DENISSE MADALYNE MOYON MORA

DIRECTORA: MSC. MARIA PIEDAD VERA

JULIO, 2025

Resumen

Esta investigación presenta una etnografía de la iglesia Hope, que, a través de la observación participante, entrevistas y análisis discursivo, estudia las formas en que esta institución religiosa resignifica el discurso cristiano en clave neoliberal. A lo largo del trabajo de campo se analizan las transformaciones contemporáneas de la experiencia religiosa mediante las dinámicas sociales, espaciales y comunicativas de Hope, explorando cómo se configuran nuevas formas de lo sagrado, la comunidad y la vivencia espiritual. En una primera sección del análisis, se examina la transformación del espacio sagrado y de los dispositivos rituales, entendidos como estructuras funcionales, identitarias y comunicativas que apelan a sensibilidades afines al sujeto neoliberal. En una segunda sección, se analiza la lógica empresarial que atraviesa su organización interna, el uso del lenguaje motivacional y el despliegue de estrategias comunicativas digitales, donde el creyente ideal es un sujeto autogestionado, emocionalmente competente y productivo. El estudio revela que Hope combina prácticas litúrgicas, estéticas del consumo y estructuras corporativas, generando una vivencia de fe centrada en la experiencia, el rendimiento y el liderazgo. Si bien se presenta como moderna e inclusiva, la iglesia reproduce jerarquías tradicionales y discursos conservadores, posicionándose como un nodo simbólico afín al capitalismo global y planteando interrogantes sobre el futuro del rito en América Latina.

Palabras claves: religión, modernidad, neoliberalismo, identidad religiosa, cultura digital, cultura empresarial, habitus empresarial, comunidad religiosa

Abstract

This research presents an ethnography of the Hope Church, which, through participant observation, interviews, and discursive analysis, studies the ways in which this religious institution redefines Christian discourse in a neoliberal sense. Throughout the fieldwork, contemporary transformations of religious experience are analyzed through the social, spatial, and communicative dynamics of Hope, exploring how new forms of the sacred, community, and spiritual experience are configured. The first section of the analysis examines the transformation of sacred space and ritual devices, understood as functional, identity-based, and communicative structures that appeal to sensibilities aligned with the neoliberal subject. The second section analyzes the entrepreneurial logic that informs its internal organization, the use of motivational language, and the deployment of digital communication strategies, where the ideal believer is a self-managed, emotionally competent, and productive subject. The study reveals that Hope combines liturgical practices, consumer aesthetics, and corporate structures, generating an experience of faith centered on experience, performance, and leadership. While presenting itself as modern and inclusive, the church reproduces traditional hierarchies and conservative discourses, positioning itself as a symbolic node aligned with global capitalism and raising questions about the future of the rite in Latin America.

Keywords: religion, modernity, neoliberalism, religious identity, digital culture, business culture, business habitus, religious community.

DEDICATORIA

Si tuviera que hablar del amor en sus formas más puras, hablaría sin duda de mi familia.

A ustedes, que me sostuvieron con paciencia infinita y cariño sin condiciones.

Y a esos amigos que la vida me permitió elegir como familia, por ser la luz de mis días, por ser mi soporte y especialmente por confiar en mí.

AGRADECIMIENTOS

Expreso mi más sincero agradecimiento a mi tutora, María Piedad Vera, por su orientación, compromiso y acompañamiento a lo largo de este proceso investigativo.

Con un amor que desborda las palabras, agradezco a mi mami, mi eterna incondicional; gracias por no soltarme la mano, por tu ternura, tu paciencia, tus ideas y tus consejos; por ser graciosa, sabia y siempre estar presente. A mi papá, gracias por su amor constante y paciente, por ser firme pero amoroso, y por consentirme en los momentos en que más lo necesitaba. A Nicole, por ser sabiduría, compañía, comprensión y apoyo en todo momento. Y a Angélica, gracias por regalarme siempre una risa, un abrazo y una certeza de que todo va a salir bien.

A mis abuelitos, a mi tía y a mis primos, gracias por sus enseñanzas, por estar presentes y por ser hogar en cada encuentro. A Martín, quien ha sido mi mejor amigo y confidente, gracias por llenarme de alegría y por entenderme como solo tú sabes hacerlo.

Agradezco con especial cariño a Ivonne, mi mejor amiga desde que tengo memoria, por caminar a mi lado sin titubear. Finalmente, a mis amigas y amigos, gracias por acompañarme en cada etapa de este proceso; por las largas noches de desvelo, las risas, por estar en los días buenos, los difíciles y los que más dolieron.

Gracias a cada uno de ustedes por hacer de estos años universitarios algo más que estudio, transformándolos en vivencia, alegría, refugio y aprendizaje.

TABLA DE CONTENIDOS

Resumen.....	2
DEDICATORIA.....	3
AGRADECIMIENTOS.....	4
INDICE DE TABLAS.....	6
ÍNDICE DE FIGURAS.....	6
INTRODUCCIÓN	7
Estado del arte.....	8
Problema de investigación	11
Objetivo general.....	12
Objetivos específicos.....	12
Metodología	12
CAPÍTULO I: MARCO TEÓRICO.....	14
Perspectivas sobre la religión: Conceptos de lo sagrado y lo profano	14
<i>Habitus</i> y <i>habitus</i> religioso.....	17
Identidad colectiva y religiosa	23
Globalización y neoliberalismo.....	27
CAPÍTULO II: LA IGLESIA.....	31
Entrada al campo.....	31
De Los Ángeles a Quito.....	35
Eventos	36
¿Por qué cambiar su lenguaje?.....	44
Organigrama.....	45
CAPÍTULO III: PANTALLAS, CAFÉ Y RITUAL.....	48
Transformación de la práctica religiosa desde el espacio	48
En busca de nuevas religiosidades y, de una nueva comunidad.....	54
Comunidad y relaciones sociales	58
Entre lo sagrado y lo organizacional: el <i>habitus</i> religioso-empresarial	61
CAPITULO IV: COMUNICACIÓN, LIDERAZGO Y MODELO EMPRESARIAL	66
La iglesia como una empresa.....	66
Lenguaje y discurso	69
Cultura digital e identidad religiosa	74
CONCLUSIONES.....	78
BIBLIOGRAFÍA.....	82
FUENTES PRIMARIAS.....	89
Entrevistas	89
Diario de Campo.....	89

INDICE DE TABLAS

<i>Tabla 1. Cronograma de eventos de la iglesia.</i>	44
<i>Tabla 2. Adaptación moderna del lenguaje tradicional utilizado por la iglesia.</i>	45

ÍNDICE DE FIGURAS

<i>Ilustración 1. Cafetería de HOPE</i>	31
<i>Ilustración 2. Domo y carpas externas</i>	33
<i>Ilustración 3. Confirmación aporte económico</i>	34
<i>Ilustración 4. Organigrama Iglesia</i>	46
<i>Ilustración 5. Reunión dominical del culto</i>	49
<i>Ilustración 6. Estructura de la Iglesia</i>	50
<i>Ilustración 7. Reunión dedicada al crecimiento financiero</i>	71
<i>Ilustración 8. Publicaciones instagram de la Iglesia</i>	75

INTRODUCCIÓN

En las últimas décadas, las transformaciones socioculturales asociadas a la globalización, la digitalización y la expansión del neoliberalismo han reconfigurado múltiples dimensiones de la vida social, incluyendo las formas de experimentar y practicar la religión. En este contexto, diversas expresiones religiosas contemporáneas adoptan lenguajes, tecnologías y lógicas propias del mundo empresarial, buscando conectar con sujetos moldeados por el ideal de la autogestión, la productividad y el éxito personal. La presente investigación se inscribe en este escenario y propone una etnografía de la iglesia Hope¹, una organización religiosa que despliega una propuesta espiritual íntimamente ligada a los valores del neoliberalismo y la cultura visual contemporánea. Entonces, ¿cómo se resignifica el discurso y la práctica cristiana en la iglesia Hope en el marco de la racionalidad neoliberal, y qué efectos tiene esta resignificación en la configuración de lo sagrado, la comunidad religiosa y la vivencia espiritual?

En este marco, el objetivo general es analizar las transformaciones contemporáneas de la experiencia religiosa en Hope, explorando cómo se articulan elementos religiosos, estéticos, organizativos y digitales en la producción de una nueva forma de habitar lo sagrado. La tesis central que aquí se plantea sostiene que Hope reconfigura el campo religioso a partir de una lógica empresarial, donde la fe se convierte en una herramienta de gestión del yo, y el espacio eclesial funciona como un nodo simbólico que reproduce, más que cuestionar, los valores dominantes del orden neoliberal global.

La metodología aplicada es cualitativa, con enfoque etnográfico, e incluye observación participante con un registro de campo que documenta la arquitectura, estética, dinámicas sociales y presencia digital de la institución; entrevistas semiestructuradas con asistentes, líderes y miembros de la iglesia; análisis del discurso institucional tanto presencial como digital. Este enfoque permitió interpretar las dinámicas internas de Hope desde la perspectiva de sus propios actores, así como comprender las formas en que esta comunidad articula prácticas religiosas, estructuras organizativas y discursos identitarios en el marco de una espiritualidad afín a la lógica neoliberal.

¹ Se ha cambiado el nombre de la institución y de los actores involucrados con el fin de preservar la confidencialidad de las personas entrevistadas y respetar la privacidad institucional.

El desarrollo de la tesis se organiza en cuatro capítulos. El desarrollo de la tesis se organiza en cuatro capítulos. El Capítulo I constituye el marco teórico, en el que se contextualizan los principales conceptos y perspectivas sobre la religión: lo sagrado y lo profano; *habitus* y *habitus* religioso; identidad colectiva y religiosa; globalización y neoliberalismo. El Capítulo II contextualiza el surgimiento y la expansión de Hope, describiendo su estructura organizativa, sus valores declarados y su posicionamiento dentro del campo religioso contemporáneo. El Capítulo III aborda la transformación del espacio sagrado y de los dispositivos rituales, analizando cómo la arquitectura, el confort, la estética y la experiencia sensorial contribuyen a la construcción de un entorno religioso afín a las sensibilidades del sujeto neoliberal. El Capítulo IV examina la lógica empresarial que estructura la vida comunitaria en Hope, centrándose en el lenguaje motivacional, la cultura del liderazgo y el uso de redes sociales como tecnologías de poder y pertenencia.

Finalmente, se presentan las conclusiones generales, en las que se reflexiona sobre la resignificación de la religión en clave neoliberal, las tensiones entre forma e ideología, y los desafíos que este modelo plantea para el futuro del rito religioso en América Latina. Esta investigación busca contribuir a una comprensión crítica de los vínculos entre religión, economía y subjetividad en el mundo contemporáneo, abriendo interrogantes sobre los efectos sociales, éticos y políticos de estas nuevas espiritualidades que emergen en el cruce entre fe, mercado y performance.

Estado del arte

Las investigaciones sobre los enfoques modernistas de la religión en sociedades contemporáneas han cobrado mayor relevancia en los estudios de las ciencias sociales, especialmente desde la Sociología, que ha demostrado interés en comprender las funciones sociales de la religión, cohesión social, identidad y moralidad colectiva a partir del estudio de realidades sociales y por consiguiente, de realidades religiosas (Durkheim, 1982; Luckmann, 1973). De ahí, se desprende la literatura sobre la transformación y reconstrucción de sentidos y significados respecto a las percepciones religiosas en el mundo actual; así como, el poder y el orden, los escenarios y actores, las dinámicas sociales, el lenguaje y el discurso; que mediante la expansión de la globalización y el surgimiento de nuevas tecnologías se manifiestan nuevos problemas y nuevas realidades. (Gómez-Heras, 2015; Calle, 2009).

Estos estudios son fundamentales para comprender los enfoques sociales alrededor de la aparición de nuevos movimientos religiosos a finales del siglo XX, particularmente centrados en investigaciones con enfoques sociológicos, estudios de caso y etnografías que evidencian estas emergentes realidades. En España, se ha analizado los nuevos movimientos religiosos o NMR para comprender las motivaciones e impulsos que llevan a un individuo a pertenecer a una comunidad religiosa, vista desde diferentes perspectivas y alejándose de la homogeneidad religiosa. Demostrando una relación con las formas de espiritualidad, la cultura, sociedades modernas, creencias y prácticas religiosas con los símbolos y factores que modifican la vida del ciudadano moderno y el dogma religioso. (Llovera, 2001; Cordero, 2016; Sánchez, 2013; Ramos, 2006; Vallverdú, 2001).

Las investigaciones sobre religión y modernidad en Latinoamérica se han visto influenciadas por una serie de factores culturales y políticos, que aborda temas como procesos secularización, laicidad e introducción y coexistencia de movimientos religiosos, católicos y cristianos. García (2011), realiza su tesis doctoral enfocado en la Modernidad, la secularización y la religión en México, explica como el desarrollo de estos factores a través de la vida de sus ciudadanos ha impactado sus sistemas culturales y cosmovisiones para llegar a la desaparición de tradiciones y ritualidades, pensando en un nuevo mundo desacralizado y receptivo a las diversidades sociales donde hace participe el individuo moderno.

Así también, otras investigaciones han incluido componentes como la construcción de la identidad en comunidades religiosas. Kuri (2002), desenvuelve los elementos de la construcción de identidad religiosa pentecostés en Veracruz para entender los procesos de sociabilidad que determina el comportamiento, modos de vida, creencias y valores dentro de esta organización religiosa. La autora desarrolla la definición de “identidad consagrada”, la independencia, autonomía y redistribución del espacio social en grupos pentecostales, así también, explica la importancia de reconocer las realidades sociales en donde se desenvuelven esta construcción de la identidad religiosa.

Para Fiocchetto y Miranda (2016), es necesario el análisis y la diferenciación de las nociones de identidad a nivel personal, social y colectivo en el estudio de grupos religiosos; pues los mecanismos en los que surgen dichas transformaciones o construcciones identitarias no son las mismas en todos los niveles. Esto implica mayor o menor relación con una institución religiosa, es decir, una correspondencia identitaria cuyas afinidades fluyan en armonía. Avilés (2011), en su trabajo “La construcción de identidades a partir de prácticas religiosas. Un

estudio en una comunidad evangélica de Córdoba, Argentina”, hace énfasis en la importancia de las tradiciones y ritualidades religiosas integradas a la identidad colectiva, el sentimiento de pertenecer y aspectos de la vida social que se ven involucrados.

En esta misma línea de enfoques, pero fuera de Latinoamérica, Pérez-Agote (2016), realiza un estudio sobre relaciones sociológicas entre identidad y religión; que incluye perspectivas psicológicas para identificar los mecanismos sociales donde surge la conciencia compartida y las identidades colectivas, y perspectivas culturales donde surgen las imposiciones religiosas, la radicalización y crisis religiosas que emerge a partir de ello.

Otro enfoque muy poco registrado, pero de mayor importancia en las prácticas religiosas, es la corporalidad religiosa. El trabajo de Avilés (2012), está orientado a la relación entre la identidad y la corporalidad de los creyentes, un campo poco estudiado en grupos religiosos modernos. El aporte de las prácticas gestuales encaminadas en la subjetividad del individuo y la construcción de su identidad personal y religiosa conforman una sección importante en las estrategias de búsqueda e integración de más miembros en estos grupos. Mantener un público en específico dentro de su comunidad.

Es el reconocimiento de más sujetos en un mismo espacio lo que permite una construcción social y simbólica entre el espacio y tiempo donde sus actores conviven. Por ello, la corporalidad y gestualidad se transforman en estos espacios que se construyen según diferentes aspectos de la vida moderna y la globalización. Es importante por su traducción de símbolos, significados y deseos en el campo religioso, pues existen otros factores que confluyen, como la imaginación, la mistificación y las realidades simbólicas que están presentes en la identidad de sus individuos, en sus sentidos de seguridad y pertenencia, en sus filiaciones y apegos emocionales, en la autodefinition, en su relación con el otro y con el espacio.

Por otro lado, la bibliografía sobre la Antropología de la religión en Ecuador aborda cuatro clasificaciones; en la primera clasificación se encuentran los movimientos religiosos cristianos que se insertan en comunidades étnicas e indígenas de la región (Pachecho, 2014; Chaumeil et al., 2018; Martínez, 2007); en una segunda clasificación, se encuentran las investigaciones que se centran en la religiosidad campesina o religiosidad popular (Rueda, 2021; Andrade, 2005; Valarezo y Escobar, 2009; Villegas, sf); en tercer lugar, los estudios que se enfocan en el protestantismo indígena (Andrade, 2004; Laporta, 1993; Guamán, 1999;

Guzñay, 2016; Jacome, 2016; Paz y Cepeda, 1991); finalmente, se incluyen los textos que hacen un recorrido social, histórico o político respecto al Catolicismo, procesos de secularización y laicización en el país (Buriano, 2014; Vizuete, 2015; Illicachi, 2006)

Aunque estas investigaciones se desarrollan en contextos modernos, no abordan de manera directa las reconfiguraciones identitarias y rituales que se dan en espacios religiosos urbanos emergentes, como las iglesias contemporáneas orientadas a públicos jóvenes, con lógicas organizativas ligadas al consumo, la tecnología y el coaching. Por ello, esta investigación busca llenar un vacío en el estudio etnográfico de las iglesias modernas en Ecuador, analizando la resignificación del discurso religioso, los cambios en la experiencia ritual y la producción de subjetividades creyentes en el contexto de una espiritualidad afín al neoliberalismo. Al centrarse en la iglesia Hope, este trabajo aporta una mirada necesaria sobre las nuevas formas de religiosidad urbana y sus implicaciones culturales y políticas.

Problema de investigación

En los márgenes del catolicismo tradicional y en diálogo con los códigos de la modernidad globalizada, la iglesia Hope se presenta como una “iglesia moderna” que transforma las lógicas convencionales del espacio sagrado, el discurso religioso y la experiencia de fe. Su arquitectura minimalista, el uso intensivo de tecnologías de comunicación, los vínculos afectivos generados en torno al confort y la pertenencia, así como la integración de dinámicas propias del coaching, la autoayuda y la empresa contemporánea, configuran un entorno religioso profundamente vinculado con las condiciones del neoliberalismo.

Frente a estos elementos, surgen interrogantes sobre las formas en que esta iglesia reconfigura la vivencia espiritual para responder a las sensibilidades de una subjetividad creyente moldeada por la globalización, la digitalización y la lógica del rendimiento. ¿De qué manera Hope resignifica el discurso y la práctica cristiana en el marco de la racionalidad neoliberal, y qué efectos tiene esta resignificación en la configuración de lo sagrado, la comunidad religiosa y la vivencia espiritual? ¿Qué mecanismos discursivos, estéticos y organizacionales permiten la expansión de esta iglesia a nuevas audiencias? ¿Qué tipo de identidad religiosa se construye dentro de esta experiencia eclesial? Por lo tanto, en el alcance de esta investigación se consideran las nuevas prácticas, discursos y dinámicas sociales entre los creyentes y la iglesia y más bien se limita a indagar en el dogma cristiano y el evangelio.

Objetivo general

Analizar cómo la iglesia Hope resignifica el discurso y la práctica cristiana en el marco de la racionalidad neoliberal, y de qué manera esta resignificación transforma las nociones de lo sagrado, la configuración de la comunidad religiosa y las formas contemporáneas de vivencia espiritual.

Objetivos específicos

- Analizar cómo la transformación del espacio, la estética y los dispositivos rituales en Hope construyen una experiencia sensorial y emocional acorde con el sujeto neoliberal.
- Examinar la lógica empresarial, el uso del lenguaje motivacional y las estrategias de comunicación digital en Hope como tecnologías de poder, subjetivación y pertenencia religiosa.

Metodología

Esta investigación se enmarcó en un enfoque etnográfico como estrategia metodológica central, dado que permite aproximarse a las prácticas, discursos y significados desde la perspectiva de los propios actores sociales. Esta elección respondió al interés por observar y analizar la participación de los creyentes en las actividades propuesta por la iglesia, sus prácticas religiosas, así como de conversaciones con miembros activos de la iglesia, levantadas durante el trabajo de campo etnográfico. La importancia de esta metodología radica en que me permitirá la interpretación e interrelación de conceptos teóricos comprendidos desde la recolección de datos provenientes de los conocimientos y prácticas propias de un grupo particular de creyentes cristianos, para así comprender los contextos y su sentido de identidad religiosa (Taylor y Bogdan, 1987).

La recolección de datos se basó en tres técnicas principales: observación participante, entrevistas semiestructuradas y análisis de discurso. La observación participante se llevó a cabo de manera itinerante a partir de 2022, en diferentes reuniones, cultos y eventos organizados por la iglesia, con el objetivo de registrar las interacciones, rituales, espacialidades, discursos y comportamientos que configuran la experiencia religiosa. Durante este proceso, se mantuvo un diario de campo etnográfico con descripciones densas, anotaciones reflexivas y reconstrucciones narrativas.

Las entrevistas semiestructuradas se realizaron a un grupo diverso de asistentes a Hope, incluyendo tanto a miembros activos como a nuevos participantes y miembros externos que han asistido a la iglesia, pero no forman parte de esta comunidad. Se entrevistó también a líderes y voluntarios vinculados a la organización de actividades. Estas entrevistas buscaron indagar en las trayectorias personales, motivaciones, percepciones del espacio eclesial, uso de tecnologías y relación con la espiritualidad contemporánea.

Adicionalmente, se desarrolló un análisis de discurso, con el fin de comprender cómo se articulan los discursos religiosos en entornos virtuales y cómo estos espacios configuran formas de pertenencia, autoridad y expresión de la fe. Se consideraron tanto los mensajes visuales como audiovisuales, identificando patrones narrativos, estéticas, formas de interpelación al público y representaciones del liderazgo.

Finalmente, la interpretación de los datos se realizó mediante un enfoque hermenéutico, articulando el material empírico con los marcos teóricos sobre los estudios sobre neoliberalismo, identidad y cultura digital. Esta triangulación teórica permitió identificar sentidos compartidos, tensiones y resignificaciones en torno a la experiencia religiosa contemporánea.

CAPÍTULO I: MARCO TEÓRICO

Perspectivas sobre la religión: Conceptos de lo sagrado y lo profano

La religión, además de ser parte de los sistemas de creencias, es una estructura simbólica y social que organiza la existencia humana. Émile Durkheim (2007) entendía que la religión es un sistema unificado de creencias y prácticas relacionadas con lo sagrado que une a sus creyentes en una comunidad moral llamada Iglesia. Esta definición aleja el foco analítico de la doctrina y lo sitúa en las representaciones colectivas, de manera que la oposición entre lo sagrado y lo profano es el centro del pensamiento religioso y se distingue de los fenómenos religiosos de otras culturas.

Desde este punto de vista, la religión es de naturaleza social, porque las concepciones religiosas no surgen de forma aislada, sino que son representaciones compartidas por y de la propia sociedad. Durkheim (2007) postula que los rituales son acciones grupales congregativas para crear y recrear estados colectivos de sentimiento; la práctica religiosa es, por lo tanto, un medio para generar solidaridad social y las estructuras que enmarcan el conocimiento humano, el tiempo, el espacio y la causalidad se derivan de la vida religiosa, por lo que la religión es la arquitectura original del pensamiento colectivo.

Por su parte, Berger (2010) desarrolla la idea al afirmar que la religión es un dispositivo de construcción del mundo del cual se dilata un cosmos sagrado que legitima las instituciones sociales inscribiéndolas en un orden ontológico transmundano². Esta cosmización de las tenues realidades humanas las convierte en estructuras sagradas y perdurables. Por lo tanto, la religión, a través del mito y el ritual, proporciona al actor un *nomos*³ que es un universo construido socialmente que imbuye de significado existencial a la acción humana y a las instituciones.

Eliade (1959) también enriquece el análisis con un toque fenomenológico que enfatiza el sentido de las hierofanías⁴, manifestaciones de lo sagrado que penetran en la existencia

² Se refiere al sistema de sentido que la religión construye y es trascendente al mundo empírico, que legitima las instituciones sociales otorgándoles una base última e incuestionable más allá de la experiencia terrenal

³ Es el universo de sentido construido socialmente por la religión, que ordena la experiencia humana dotándola de significado existencial y estableciendo un marco normativo y simbólico para la vida.

⁴ Manifestación de lo sagrado en el mundo profano, que transforma espacios, gestos o tiempos ordinarios en portales hacia lo divino, dotándolos de una cualidad ontológicamente distinta.

profana. Para el homo religiosus⁵, la vida, las puertas de las iglesias o los altares son lugares liminales que delimitan un reino ontológico de otro. Eliade sostiene que la conciencia religiosa experimenta lugares, momentos y gestos distintos porque están cargados de presencia divina. Estas instituciones sacralizadas estructuran la existencia humana dentro de órdenes cósmicos que se perciben a través de la repetición simbólica y la reforma ritual. De esa manera, el simbolismo constituye la base de todas las construcciones religiosas que Durkheim (2007) identifica que el emblema totémico es una simbolización observable de la sacralidad del clan. Los símbolos, en este sentido, carecen de poder, pero derivan su sacralidad de la carga emocional colectiva que se les asigna. En ese sentido, Eliade (1959) también define que los símbolos son intercesores entre el hombre y lo divino, que representan un orden metafísico en similitudes cósmicas y antropocéntricas. Lo sagrado subsiste en la memoria social inscrita en imágenes, gestos e historias.

Así mismo, Luckmann (1973) presenta una definición amplia y funcional de la religión, libre de matrices institucionales ya que sostiene que todos los seres humanos producen cosmovisiones cósmicas, es decir, sistemas de significado último, a través de objetivaciones simbólicas. Los mundos simbólicos, aunque diversos y muy individualizados en la época contemporánea, cumplen la misma función antropológica, trascienden la existencia biológica al insertar el yo en un esquema moral y cosmológico ampliado. Incluso en los países secularizados, el significado sagrado persiste en formas privatizadas, sincréticas y de inspiración emocional.

Con este análisis se observa que lo sagrado no está desapareciendo, sino transformándose. La creación de altares virtuales, rituales no oficiales y símbolos motivacionales reconfiguran la manifestación religiosa en nuevos espacios. En contraste con la desaparición de lo sagrado, es notoria la redistribución en nuevos modos estéticos, técnicos y afectivos, que muestran que el poder simbólico de la religión permanece, aunque en formas alteradas.

Ahora bien, la dicotomía sagrado-profana es la oposición binaria por excelencia del pensamiento religioso. Esta oposición, es radical e irreducible, y organiza todos los sistemas religiosos independientemente de su particularidad histórica o cultural. La fe religiosa y los rituales derivan de la separación absoluta del mundo en tipos sagrados y profanos, protegidos por tabúes y prohibiciones que controlan la contaminación y la conexión ilegítima (Durkheim,

⁵ Tipo ideal de sujeto religioso cuya percepción del mundo está profundamente estructurada por la experiencia de lo sagrado y que reconoce cualidades divinas en objetos, lugares o rituales específicos.

2007). En otras palabras, lo sagrado se construye socialmente y se delimita espacialmente mediante actividades ritualizadas, donde los lugares sagrados (templos, santuarios) y los momentos sagrados (fiestas, días santos) son espacios excluidos en los que se suspende temporalmente la actividad profana. De manera similar, Eliade (1959) sostiene que la aparición de las hierofanías interrumpe la continuidad del espacio profano y producen áreas ontológicamente distintas que invierten el flujo existencial del creyente. Estas fronteras se refuerzan mediante actos rituales y sistemas simbólicos en los que la religión establece un cosmos sagrado⁶ a partir del caos de la vida cotidiana y proporciona seguridad ontológica y legitima las instituciones sociales (Berger, 2010). En las culturas tradicionales, este orden se presenta mediante el modelo micro-macrocósmico⁷, en el que las fuerzas sagradas estructuran el cosmos y el mundo social. Luckmann (1973) señala además que estas fronteras se definen a través de la acción ritual y el lenguaje, que hacen que el mundo de lo sagrado sea socialmente objetivo y experiencialmente real.

Entonces, cruzar la frontera entre lo sagrado y lo profano implica una transformación ontológica porque lo profano debe sufrir una transformación, purificación ritual, autodisciplina ascética o renacimiento simbólico para trascender a la esfera sagrada. Es así como los ritos de paso, el éxtasis místico y la muerte son rupturas simbólicas que inician una transformación en el modo de ser y constituye un cruce de fronteras existenciales. Sin embargo, lo sagrado también es contagioso y explosivo porque su tendencia a sobrepasar sus propios límites exige prohibiciones severas, pero incluso el culto más suave es un sacrilegio ritualizado (Durkheim, 2007). De esta manera, lo sagrado no puede abolirse; incluso en la modernidad secularizante, irrumpe en objetos y acciones simbólicas, lo que atestigua la persistencia de las formas religiosas bajo nuevas apariencias. La secularización es un proceso de pérdida, en el que el cosmos sagrado se fragmenta en significados dispersos, que ya no están unificados ni ordenados cósmicamente.

En los contextos contemporáneos, lo sagrado no desaparece, sino que se dispersa; impregna nuevas formas de estética, emoción y simbolismo que difuminan las fronteras entre las experiencias religiosas y profanas. En lugar de percibir una dicotomía absoluta entre lo

⁶ Es el orden simbólico sacralizado que la religión produce a partir del caos social, garantizando estabilidad ontológica, legitimidad institucional y continuidad cultural mediante el mito y el ritual.

⁷ Esquema simbólico que refleja la correspondencia entre el orden cósmico (macrocosmos) y el orden social o individual (microcosmos), mediante el cual se estructura la vida social según principios sagrados.

sagrado y lo profano, la modernidad hace que siempre negocien, se redefinan y se traspasen entre sí, es decir que lo sagrado es una fuerza cambiante, aunque volátil, en la cultura humana.

En el contexto moderno, Berger (2010) afirma que el cosmos sagrado es una preservación ordenadora que emerge del caos y que consagra las instituciones sociales a través de la legitimación trascendente. Por eso, el esquema cósmico, rastreable en las sociedades tradicionales, sumerge los roles sociales en un orden sagrado. Luckmann (1973) complementa esto al destacar el papel del ritual y el lenguaje simbólico en la objetivación y perpetuación del mundo de lo sagrado frente a las fuerzas seculares. De hecho, la transgresión de los límites exige una transformación ontológica mediante el ritual, el ascetismo o la metamorfosis. Durkheim sostiene que los cultos positivos son intrínsecamente sacrílegos y deben estar mediados por prohibiciones preparatorias para no ser profanados. Es por eso que las prácticas ascéticas ayudan a sacar a los individuos de lo ordinario aislándolos de la vida profana y convirtiéndolos en liminales en su estado de santidad (Durkheim, 2007).

Lo sagrado, por su parte, es ambivalente: fluye de forma impredecible y puede ser puro o impuro, cambiando de categoría, pero no de esencia. De forma que la magia, estrechamente relacionada con la religión, utiliza el mismo vehículo de transmisión de la fuerza sagrada. Es por eso que Colín (2019) señala que el arte contemporáneo utiliza las distinciones entre sagrado y profano para desplegar aparatos de poder estético, comentando los mecanismos de control y prohibición que delimitan lo que se mantiene sagrado dentro de las instituciones culturales. De manera similar, Gehrig (2018) analiza el umbral lumínico que separa lo sagrado y lo secular en el discurso social católico al ilustrar que los conceptos de desarrollo religioso operan ritual y éticamente para negociar las fronteras.

Las fronteras sagradas en las sociedades pluralistas modernas son porosas y difusas, y se manifiestan en las prácticas cotidianas, la percepción consumista y las visiones del mundo dispersas. La porosidad es el resultado de una negociación continua de la sacralidad, en la que se redefinen las prohibiciones tradicionales y lo sagrado invade la vida cotidiana de forma sutil y descentralizada.

Habitus y habitus religioso

Bourdieu (1994) conceptualiza el *habitus* como un conjunto de disposiciones duraderas y transferibles que los individuos adquieren en las primeras etapas de la vida, a través de procesos inconscientes. Estas disposiciones se generan a partir de las condiciones objetivas de

la vida y dan lugar a esquemas genéricos de percepción, pensamiento y acción. Así, el *habitus* estructura la práctica y, al mismo tiempo, está estructurado por los contextos sociales, ya que las disposiciones basadas en la clase y la familia traen consigo relaciones de poder y estructuras ideológicas que estructuran el comportamiento de manera imperceptible antes incluso de que haya un momento para la reflexión.

Además, el *habitus* es un sistema de disposiciones duraderas y transferibles que, a través de procesos de socialización, inculca en las personas una manera de sentir, pensar y actuar que refleja y reproduce las condiciones sociales de su entorno. Así, los individuos desarrollan gustos, requisitos y predilecciones, es decir, preferencias personales que una persona desarrolla hacia ideas, objetos, prácticas o estilos que no son aleatorios, sino que están profundamente alineados con los sistemas de necesidades y valores dominantes en su contexto social específico (Bourdieu, 1994). Por ejemplo, la correlación estadística entre los patrones de consumo y la clase social indica la coherencia inconsciente de un *habitus* interiorizado. Dado que estas tendencias se alinean con las posibilidades de la ubicación social de una persona, el *habitus* media en la representación de los roles atribuidos a la clase sin que se sea consciente de su origen en las condiciones sistémicas.

Asimismo, el *habitus* une la historia a nivel individual y colectivo, por eso Bourdieu (1994) describe que es la historia hecha cuerpo y la historia hecha cosa, donde las disposiciones incorporadas son instancias individuales de trayectorias y luchas colectivas. La noción también es una recuperación regulada de la conciencia de clase, donde la socialización escolar y familiar inscribe esquemas cognitivo-afectivos. Estas estructuras internalizadas dan forma a la capacidad de conciencia reflexiva de pertenencia a un grupo, al tiempo que incorporan las disposiciones necesarias para guiar las estructuras del campo social.

Cabe agregar que los orígenes fenomenológicos del *habitus* son esclarecidos por Scott (2006), quien destaca su mezcla de la conciencia encarnada de Husserl, la inserción sociopsicológica de Elias y el énfasis de Marcel Mauss en los hábitos corporales. Para Scott, los hábitos se interiorizan a través de la socialización en culturas y subculturas y estructuran el habla, los gestos, los modales y los conocimientos prácticos. Así, el *habitus* se convierte en la adecuación encarnada entre las estructuras sociales externas y las disposiciones internas que facilita el movimiento coherente en los campos sociales sin deliberación reflexiva.

Además, el *habitus* es algo estructuralmente integrado y explicativo de los hábitos sociales duraderos en virtud de su sensibilidad contextual y su capacidad generativa.

Por otra parte, Maton (2008) aclara que el *habitus* es el resultado de un entrelazamiento entre el capital, el campo y la historia social, un triángulo envuelto en poder que ofrece disposiciones que determinan las orientaciones hacia la religión, la estética o la autoridad. Esta integración permite comprender la formación de las prácticas, normas y simbolismos encarnados de los grupos religiosos, que armonizan con su posicionamiento socioeconómico.

Es también un instrumento para comprender la manera en que las estructuras sociales se encarnan, se reproducen y, en ocasiones, se cuestionan, debido a que disuelve la contradicción entre el estructuralismo determinista y el voluntarismo existencial al situar la acción social en la tensión dinámica entre las disposiciones internalizadas y los requisitos específicos del campo. Es resultado de la historia y base de la práctica, el *habitus* guía la creatividad y la restricción, permitiendo a los agentes navegar por el congestionado espacio social a través del conocimiento encarnado, por eso su utilidad radica en su capacidad para registrar la forma en que los esquemas inconscientes organizan la experiencia vivida, la agencia y la reproducción cultural.

Ahora bien, el *habitus* religioso es un sistema de disposiciones organizadas que son duraderas, transferibles y moldeadas por la socialización inicial, respaldado por la aculturación en la religión de manera acumulativa (Bourdieu, 2006a). Estas disposiciones se ejecutan de manera irreflexiva, estructurando la percepción, el juicio y la acción en relación con la lógica encarnada de un campo religioso. Por eso la religión se convierte en un ethos codificado⁸ en normas manifiestas que imbuje a los creyentes de una sensibilidad en sintonía con las estructuras doctrinales, morales e ideológicas.

Los mercados religiosos modernos exigen un cambio de los mitos y tabúes a órdenes morales racionalizados, por eso reconfiguran el *habitus* a través de la especialización institucional. A medida que las ciudades se expanden y el trabajo se diferencia, las enseñanzas religiosas se convierten en sistemas éticos elaborados, preocupados por el pecado, la justicia y el poder divino (Bourdieu, 2006a). A la racionalización le sigue el desarrollo de jerarquías sacerdotales

⁸ Sistema de normas y valores incorporados en los sujetos a través de prácticas religiosas institucionalizadas, que orienta la percepción, el juicio y la acción desde una lógica simbólica encarnada.

que ejercen el capital religioso y reconstruyen el *habitus* en formas socialmente legitimadas que requieren una iniciación y una educación formales que remodelen la forma de las subjetividades religiosas.

La internalización selectiva de las enseñanzas religiosas sirve como proceso de adaptación: las enseñanzas se adoptan y reinterpretan en función de los intereses y las situaciones de los creyentes. Bourdieu señala la «armonía milagrosa» entre el significado doctrinal y el *habitus* específico de la clase de los receptores (Bourdieu, 2006). La recepción selectiva legitima la tradición al tiempo que permite su reinterpretación contextual en la que el *habitus* religioso moderno no es, por tanto, rígido, sino que evoluciona bajo la negociación constante entre el orden institucional y la vida cotidiana.

La contestación religiosa, los movimientos proféticos o heréticos, son la clave de la transformación del *habitus*, por eso Bourdieu explica que el desafío profético suele hacerlo en tiempos de crisis o de deseos colectivos insatisfechos que sustituyen los órdenes simbólicos obsoletos por nuevos discursos capaces de abordar la agitación social (Bourdieu, 2006a). Estas transformaciones suelen producirse desde los márgenes o a partir de los esfuerzos de los laicos para demostrar que el *habitus* religioso se remodela por la disidencia y la ortodoxia.

En el mismo sentido, Hurtado y Parra (2025) confirman que el *habitus* religioso está abierto a la negociación por las tensiones del campo y la agencia de los laicos. Así, el catolicismo, el protestantismo, el judaísmo, el islam y los nuevos movimientos religiosos rastrearon los cambios en el *habitus* debidos a los conflictos sociales, las relaciones de poder cambiantes y los contextos culturales cambiantes. Esto demuestra que el *habitus* está determinado por las formaciones clericales y por actores laicos empoderados que crean significado, reconfiguran las prácticas y cuestionan la autoridad simbólica.

A esto hay que añadir las disposiciones incorporadas que Bourdieu denomina capital incorporado⁹ que determinan la orientación religiosa y la identidad. Hurtado y Parra (2025) observan que los bienes sagrados internalizados de los agentes son el resultado de sus propias trayectorias y expresar identidades religiosas y modos de vida diferenciados. Esto explica la existencia de múltiples *habitus* religiosos que coexisten y evolucionan en paralelo con la

⁹ Conjunto de disposiciones internalizadas (hábitos, saberes, sensibilidades religiosas) que los individuos acumulan mediante su biografía espiritual, y que operan como recursos simbólicos en el campo religioso.

tradición más amplia que reflejan disposiciones diferenciales, capital encarnado y posiciones en el campo.

Por lo tanto, el *habitus* religioso moderno es una construcción en evolución que surge de condiciones sociales estructuradas y de la práctica religiosa experiencial, pero también lo hace en el proceso de evolución mediante la racionalización y la profesionalización, es decir, es una forma de historia encarnada y memoria social, replica y crea la práctica religiosa, que se convierte en la vida religiosa, una matriz continua de transformación social y negociación cultural.

Además, la religión no es una posición interna fija, sino una práctica corporal estilizada que genera el *habitus* religioso a través de actuaciones repetidas y estilizadas, es el principio generador que determina los pensamientos, las percepciones y las acciones de los creyentes. El poder simbólico de la creencia se basa en la fe en la eficacia del ritual, que consagra las fronteras sociales y legitima las relaciones de poder. Esta transformación transmuta el ethos práctico en ética religiosa en sí misma, concurriendo en las subjetividades individuales con las normas institucionales a través de la encarnación ritualizada.

De esa manera, las instituciones religiosas emplean el discurso con fines estratégicos para alinear los ritos y las creencias con los intereses sociales de los creyentes para reforzar y transformando las formas rituales. Bourdieu (2006a) denomina a esta alineación un sistema casuístico-racional en el que la liturgia y la doctrina se mantienen simples y comprensibles para el consumo masivo. Los especialistas religiosos, por su parte, poseen el monopolio del capital sacramental que crea una dependencia que redirige el *habitus* laico hacia los esquemas institucionales. La repetición de actos doctrinales naturaliza la autoridad religiosa y reproduce el poder institucional.

Consecuentemente, el cuerpo es el lugar de la religión performativa, donde las posturas, los gestos, la vestimenta y el ascetismo inscriben la creencia en la experiencia vivida. La performatividad subraya que la identidad se crea a través de la repetición estilizada donde lo que parece necesario es en realidad creado a través de la práctica ritual prolongada (Butler, 2007). De manera similar, la teoría del capital incorporado de Bourdieu sugiere que la práctica corporal inscribe las estructuras sociales en la forma carnal. Los cuerpos religiosos se convierten así en lugares de inscripción, que hacen que la creencia sea visible y sensible a nivel físico, e inteligible a nivel social.

El lenguaje y el discurso también son ámbitos performativos en los que se crea y recrea la religión porque la capacidad del lenguaje para representar la realidad, en contraposición a la mera descripción de la misma (Butler, 2007). El discurso religioso se encarna en narrativas sagradas, dogmas y liturgias, actúa sobre los creyentes al estructurar un universo común de significado. En términos de Bourdieu, este cuerpo de conocimiento sagrado forma un capital discursivo que refuerza el poder institucional y estructura los mapas cognitivos de los creyentes cuando reproduce el poder simbólico en el ámbito religioso.

Es así que las modalidades estéticas arraigan la fe en los mundos vitales en entornos multisensoriales que cuentan con organización espacial, sonido, metáfora visual y rituales coreografiados. Estos sistemas estéticos producen experiencias encarnadas que naturalizan la creencia y permiten el apego emocional a través de una atmósfera creada que sirve de contexto semiótico y materializa la sustancia religiosa que vincula la forma simbólica y la recepción afectiva. Por lo tanto, la estética mantiene la coherencia y el atractivo del *habitus* religioso.

Además, la performatividad también socava la tradición, las representaciones subversivas o paródicas desestabilizan los marcos normativos que revelan el convencionalismo de la ortodoxia. Butler (2007) demuestra que la parodia, es decir, la imitación crítica que exagera o altera elementos reconocibles para cuestionar su supuesta naturalidad o verdad, deconstruye los supuestos de autenticidad y revela la artificialidad de la identidad. En el contexto religioso, las violaciones estilizadas de los rituales canónicos o las formas híbridas reconstruyen el *habitus* y dan paso a la renovación y la disidencia. Estas intervenciones son desafíos encarnados o reinterpretaciones de la tradición que articulan la creatividad religiosa vivida.

Entonces, la performatividad de la religión opera a nivel corporal, discursivo y estético, desencadenando procesos en los que la creencia misma se constituye y reitera constantemente. El *habitus* religioso no se hereda pasivamente, sino que se encarna activamente a través de la repetición ritualizada, la performance lingüística y la inmersión sensorial. Esta praxis corporal estabiliza simultáneamente el poder institucional y abre espacios para la innovación o la resistencia, al dejar al descubierto que la fe es un fenómeno vivido, performativo y transformador.

Identidad colectiva y religiosa

En el estado de modernidad líquida, la formación de la identidad es una tarea abierta, precaria, es decir, que la identidad es inestable, incierta y frágil, ya que no se construye sobre bases sólidas o permanentes; y autorreferencial, por lo que Bauman (2004) afirma que la vida se vive ahora en términos de comienzos y disoluciones perpetuos, con compromisos individuales temporales y apoyos institucionales que pierden su durabilidad. En este marco, la religión es un recurso simbólico que se puede aceptar o rechazar de forma selectiva, según lo requieran las aspiraciones subjetivas y las presiones socioculturales.

Además, la situación de individualización refuerza el aspecto reflexivo de la identidad religiosa, por eso Giddens (1995) afirma que el yo es un proyecto que debe (re)crearse continuamente a través de opciones de estilo de vida y la continuidad narrativa. Esto convierte a la religión en una esfera de afinidad electiva en lugar de una tradición heredada, donde la fe debe justificarse reflexivamente e integrarse en la trayectoria biográfica de cada uno para tener sentido. Por eso lo sagrado es una cuestión de elección, no de destino.

Esta transformación fomenta la multiplicación de subjetividades religiosas, cada una basada en constelaciones únicas de elección, consumo y coherencia narrativa. Así, la identidad religiosa se estetiza y privatiza al moldearse por los gustos, las preferencias y las prácticas de consumo. A esto, Bauman (2004) señala que el individuo debe ser permanentemente impermanente, reinventándose sin cesar de acuerdo con las modas cambiantes. En este tipo de entorno, la religión se mercantiliza y personaliza, y con frecuencia se compone de creencias, prácticas y símbolos modulares procedentes de repertorios religiosos globales.

Así mismo, el cuerpo es un espacio de inscripción religiosa y trabajo simbólico porque, las prácticas corporales son las que hablan con mayor elocuencia de la autenticidad y el compromiso. El ayuno y las posturas de oración, la vestimenta o los tatuajes encarnan el significado religioso en el cuerpo físico que reivindica la identidad en una obra de corporalidad disciplinada y estilizada que no es expresivamente genérica. Además, la obsesión moderna por la salud, la pureza y el *fitness*¹⁰ a menudo se superpone con las corrientes religiosas, y la estética secular y religiosa se unen en el cuerpo. El control del cuerpo se refleja en las aspiraciones espirituales, por ejemplo, cuando el veganismo, el yoga o

¹⁰ En el texto se utiliza en relación al ideal corporal vinculado al autocontrol, la disciplina y la salud que, en contextos actuales, se intercepta con prácticas religiosas y espirituales, transformando el cuerpo en soporte de autenticidad trascendental.

el ayuno intermitente adquieren un carácter cuasi religioso. Bauman (2005) considera que el consumo y el autocuidado en nuestra era se convierten en deberes morales, y el cuerpo es un lugar de diferenciación espiritual y capital simbólico.

Las lógicas del consumismo que estructuran la vida contemporánea también configuran las modalidades de expresión y percepción de la identidad religiosa. La espiritualidad se mercantiliza, empaqueta y transmite a través de productos, experiencias y contenidos mediáticos. Bauman (2005) advierte que los vínculos interhumanos también se mercantilizan, y la religión no es una excepción, esto se evidencia en las comunidades religiosas que se convierten en marcas, y la identidad religiosa que se negocia según las lógicas de mercado de la novedad, la visibilidad y el atractivo emocional.

Se trata de una mercantilización de la religión, que la desvincula de los marcos clásicos de autoridad y, en su lugar, instala regímenes de validación temporales a través de plataformas de redes sociales, la afirmación de los pares y la alineación de estilos de vida. Por eso Giddens (1995), sostiene que la confianza en los sistemas abstractos sustituye a la fe en las tradiciones concretas. El resultado es una paradoja en la que la identidad religiosa es algo creado por uno mismo y dependiente del sistema, forjada a partir de la interacción con los flujos globales, los algoritmos y las narrativas que informan la mediación mediática cotidiana de las creencias y la pertenencia.

En tal sentido, la inseguridad ontológica generada favorece las religiosidades ambivalentes, inconexas, híbridas y, en la mayoría de los casos, contradictorias, ya que, mientras algunos aclaman la libertad de crear identidades espirituales eclécticas, por lo que, ante la inestabilidad existencial y la pérdida de certezas en la modernidad, muchas personas recurren a las tradiciones religiosas que funcionan de defensas simbólicas frente al caos interior, ofrecen estabilidad emocional y continuidad frente a un mundo cambiante y fragmentado. La tensión entre el arraigo y la fluidez define la condición religiosa moderna, con identidades que oscilan entre la innovación y la nostalgia, la transgresión y la ortodoxia.

En este terreno cambiante, la identidad religiosa no es un signo fijo, sino una negociación continua de significado, deseo y coherencia que debe producirse a través de rituales encarnados, continuidad narrativa, performance estética y consumo estratégico. Este proceso paradójico e improvisado no habla de una crisis de la religión, sino de una reinención de su papel en la mediación de la identidad en las condiciones de la vida moderna. Otro ejemplo es

la iglesia evangélica contemporánea que construye un refugio identitario defensivo en el contexto de la globalización y la desestabilización social, en sus formas fundamentalistas. Castells (1999), sostiene que estas comunidades arraigan a los individuos al imaginar un pasado mitificado para un futuro utópico, proporcionándoles seguridad existencial en un mundo presente desestabilizado. Al reconstruir el sentido de pertenencia, las iglesias proporcionan roles de género fijos, una ley divina y códigos morales colectivos que desafían el supuesto declive moral del Estado laico.

De allí que Castells (1999) afirma que las escuelas, los derechos reproductivos y los Estados seculares son escenarios de conflicto entre la ley divina y el humanismo. Estas iglesias ofrecen refugio espiritual y un movimiento de resistencia política y cultural contra la supuesta ruptura del orden de la modernidad. Las comunidades religiosas, sitúan la identidad comunitaria dentro de un paradigma religioso en el que se consideran lugares de reconocimiento mutuo y dignidad divina. Su poder reside en la eliminación de los proyectos individuales en favor de la pertenencia colectiva, en la que los miembros asumen los valores eternos de Dios (Castells, 1999). Esta encarnación desafía los flujos de información mediante el desarrollo de la presencia en el ritual y la rendición.

A esto se suman las teorías de Turner (1977) sobre la *liminalidad* y la *communitas*¹¹ son importantes para comprender la estructura de estos lugares religiosos. La *liminalidad* es un estado transitorio suspendido, permite la reorganización de la identidad, bajo la cual los creyentes mueren simbólicamente y renacen a la vida comunitaria. Por eso la iglesia se convierte en un espacio liminal donde lo sagrado penetra en las estructuras normativas que permite la igualdad espiritual y la solidaridad. Los rituales en contextos evangélicos, aunque institucionalizados, tienen una posibilidad transformadora (Turner, 1977). Los símbolos multivocales presentados en gestos, sermones, canciones; condensan los órdenes morales y el anhelo religioso para unir a la comunidad a través de una experiencia afectiva compartida. A medida que el ritual se institucionaliza, también formaliza la pertenencia para asegurar que las identidades individuales se reabsorban en las historias de salvación colectiva.

Etzioni (2013), por su parte, señala que las comunidades no son agregados sociales, sino voces morales que guían el comportamiento y establecen expectativas éticas. Las comunidades evangélicas se dan cuenta de ello en su énfasis en la disciplina, la obediencia y

¹¹ Experiencia colectiva de igualdad espiritual y conexión emocional intensa que surge en los espacios liminales, donde se suspenden las jerarquías sociales y se da lugar a la solidaridad comunitaria sagrada.

la reivindicación de la certeza moral en medio de la fragmentación moral. Su objetivo es re-sacralizar la vida cotidiana y promover su propio orden moral como el pegamento social necesario para la coherencia y la redención. De esa manera, estas comunidades religiosas son fuentes de recursos espirituales y estabilidad psicosocial, ya que organizan el tiempo, las emociones y el comportamiento a través de rituales comunitarios.

Sustituyen el individualismo y la desconexión presentes en la sociedad moderna con una moralidad común y compartida, a través de prácticas religiosas y valores éticos, crean un sentido de pertenencia y cohesión que ofrecen una estructura moral estable que contrasta con la fragmentación y la incertidumbre existencial que caracterizan al mundo contemporáneo. Así, convierten la congregación en un lugar de identidad, significado y pertenencia ordenada en un mundo fragmentado.

Cabe agregar que la subjetividad en la modernidad tardía es un proyecto reflexivo en el que la identidad se configura a través de la narración continua de uno mismo y la toma de decisiones donde el significado es construido por los individuos a través de caminos individualizados, y muy a menudo mercantilizados, hacia la autorrealización. Se trata de un espacio en el que la religión, la espiritualidad, el coaching y las tradiciones de autoayuda compiten y convergen en la construcción de uno mismo. Las tradiciones religiosas explican esta reflexividad en términos de autoridad divina, ofreciendo certeza moral en un entorno turbulento. Frente a eso, Castells (1999) detalla que los líderes religiosos interpretan los textos sagrados para guiar las identidades de los creyentes hacia un universo moral predestinado que es similar en cuanto al impulso direccional, pero varía en cuanto a la legitimidad de la fuente y el anclaje colectivo.

El caso de Aum Shinrikyo¹² ilustra la síntesis de la práctica física, la mediación tecnológica y la autoridad espiritual para deconstruir y reconstruir la subjetividad (Castells, 1999). Por eso, el uso de la meditación y la manipulación sensorial cumple la misma función que la autoayuda o el coaching, pero se enmarca en un contexto metafísico de liberación. Esta síntesis de disciplina y trascendencia re-imagina el yo espiritual en algo que es al mismo tiempo diseñado y sagrado.

Cabe aclarar que, mientras que la religión tradicional construye el yo a través de una narrativa compartida y la obligación ritual, la autoayuda y el coaching enfatizan el rendimiento, la

¹² Este fue un movimiento religioso japonés que ejemplifica la combinación de disciplina física, tecnología mediática y autoridad carismática para reformular la subjetividad espiritual en el contexto de la modernidad hiper-conectada.

productividad y la gestión de las emociones. Etzioni (2013) critica estos modelos por dar prioridad a la realización personal sobre el contenido moral y mercantilizar la realización en búsquedas individualizadas y despolitizadas. Además, en lugar de basarse en un sentido moral colectivo o en una trascendencia compartida, como ocurre en las religiones tradicionales, de modo que este enfoque se centra en el logro individual y no en los valores comunitarios o espirituales comunes.

Asimismo, la espiritualidad, en tanto que búsqueda no institucionalizada de sentido y autenticidad, se superpone a estos modelos al priorizar la transformación existencial. Turner (1977) comenta que la *communitas* y el éxtasis espiritual evitan la autoridad estructurada en favor de la inmediatez encarnada. Es decir, una preferencia por la conexión directa con el ser, en lugar de la formación de una identidad mediada. El coaching y la autoayuda, por el contrario, operacionalizan la subjetividad para hacer un proyecto de optimización, ya que ponen en primer plano el desarrollo instrumental, el control emocional y la formación del carácter; y las confunden con el éxito económico y social (Etzioni, 2013). Estas prácticas cumplen una función espiritual secularizada que da sentido y disciplina a un mundo marcado por la incertidumbre.

En la sociedad contemporánea, la frontera entre la práctica religiosa y la autoayuda es porosa, ya sea a través de la oración devocional o de rutinas de *mindfulness*¹³, los individuos buscan la trascendencia y la coherencia a través de actos repetitivos de auto-estilización. Por eso surge un panorama en el que las técnicas del yo se hibridan y moldean por la interacción entre el anhelo moral y la racionalidad consumista.

Globalización y neoliberalismo

La situación mundial contemporánea se caracteriza por la interrupción de las relaciones intersociales¹⁴, en la que la modernidad, en lugar de ser un camino unidireccional, se disloca, se refracta y se vive de manera desigual en el espacio. En ese sentido, la globalización no conduce a la homogeneización cultural, sino que permite un proceso continuo de localización, en el que los modelos metropolitanos se transforman y se contextualizan dentro

¹³ Práctica de atención plena derivada del budismo, resignificada en contextos seculares como técnica de autoayuda espiritual, donde la repetición ritual se hibrida con el deseo de autenticidad y bienestar.

¹⁴ Se refieren a las interacciones y conexiones entre diferentes sociedades o culturas en el ámbito global. En el contexto mencionado, estas relaciones son interrumpidas y transformadas por la modernidad y la globalización para generar una interacción desigual entre distintas culturas y sociedades, donde las influencias externas generan un proceso de adaptación local y reconfiguración cultural.

de las realidades culturales locales; y los imaginarios espirituales se reterritorializan (Appadurai, 2001). Es así como las religiones que antes eran nacionales ahora emplean estrategias transnacionales, dirigiéndose a públicos diaspóricos y forjando misiones para un público espiritual global.

Genealógicamente, la modernidad inicial producida por los valores de carácter imperial-católico de España coexistió con la lógica de la dominación colonial, inscribiendo el discurso espiritual en la infraestructura temprana de la economía mundial (Castro-Gómez, 2005). Este vínculo temprano entre la violencia epistémica y la hegemonía religiosa sentó las bases de las lógicas transregionales de conversión, dominación y resistencia. Por eso Comaroff y Comaroff (2001) sostienen que la religión global contemporánea está implicada en las narrativas del capital, donde la salvación se rearticula a través de imaginarios emprendedores y la estética de la inmediatez.

En última instancia, las religiones transnacionales son consecuencias y causas de la globalización, definidas por una compleja dialéctica entre tradiciones arraigadas y flujos globales. Recanalizan las promesas metafísicas hacia las redes neoliberales en respuesta a la inseguridad ontológica y a los imperativos estructurales del capitalismo global. Esta intersección es un punto de inflexión para la investigación antropológica de la co-constitución del mercado, la fe y la modernidad.

Los estilos religiosos contemporáneos están presentes en las economías simbólicas y materiales del neoliberalismo, donde la religión se marca, se mercantiliza y se consume de forma performativa (Comaroff & Comaroff, 2001). Por ejemplo, el pentecostalismo es un paradigma de la religión-servicio, que garantiza beneficios materiales inmediatos a cambio de generosidad sacrificial. Esta lógica hace obsoleta la ascética weberiana¹⁵, en favor de la inmediatez, la prosperidad y la ética transaccional como criterio adecuado del éxito espiritual. O las iglesias no denominacionales, que se adaptan al mercado religioso, ofreciendo una experiencia de fe personalizada y accesible. Estas iglesias operan bajo un modelo de consumo, donde se promueven valores de prosperidad y éxito inmediato que se alinean con la ética neoliberal, en la que la generosidad sacrificial se intercambia por beneficios materiales y espirituales inmediatos.

¹⁵ Ética protestante de autodisciplina, racionalización y trabajo interior que, en los modelos religiosos contemporáneos orientados al consumo, es reemplazada por un paradigma de inmediatez, prosperidad y retorno material.

Castells (1999) añade que el capitalismo digital invierte los poderes simbólicos tradicionales, incluidas las religiones institucionales, excepto cuando se reinscriben en la cultura de la virtualidad real, donde las plataformas digitales y las redes sociales permiten reinterpretar lo sagrado y crear nuevas formas de religiosidad digital que permiten la circulación global de creencias y prácticas, adaptadas a la era de la información. Los mensajes religiosos, cuando se transmiten en sistemas de medios en red, adquieren la vitalidad de mercancías afectivas que se remodelan según las exigencias estéticas de la cultura de consumo. Esto reconfigura la práctica religiosa en una cuestión de elección de estilo de vida consumible con la capacidad de generar sujetos religiosos que son creyentes y consumidores de marcas.

Appadurai (2001) destaca que el consumismo en el capitalismo global no es pasivo, sino que fomenta la agencia, la ironía y la reinterpretación creativa. Aquí, la lógica cultural del bricolaje y la personalización interviene para crear un mercado religioso con narrativas espirituales que se adaptan creativamente a las necesidades de los individuos. Esta religiosidad impulsada por el consumidor se reproduce en la crítica de Harvey (2020) al fetichismo del libre mercado, donde la creencia se moviliza en economías afectivas gobernadas por unidades de utilidad y rendimiento.

Mientras que la enseñanza tradicional hace hincapié en la trascendencia y el orden moral compartido, la religiosidad neoliberal se centra en la realización individual, la felicidad terapéutica y las expresiones de fe alineadas con el mercado. La fe se convierte, por tanto, en un capital simbólico flexible que circula dentro de la racionalidad del capitalismo tardío. Esta mercantilización de lo sagrado reconfigura el estatus de la religión, que pasa de ser un vehículo de disciplina común a una plataforma para la ambición a nivel individual.

Además, la digitalización transformó la comunicación religiosa de tal manera que hizo posibles nuevas formas de evangelización que eluden las jerarquías tradicionales y reterritorializan la autoridad espiritual (Comaroff & Comaroff, 2001). Los medios electrónicos crean públicos desterritorializados en los que el discurso religioso se dirige a la lógica de las plataformas, caracterizada por la visibilidad algorítmica y la viralidad. Este cambio redibuja la legitimidad espiritual mediante métricas de compromiso, rendimiento y persuasión narrativa.

Así, Appadurai (2001) destaca que los medios electrónicos facilitan nuevas formas de autorrepresentación y construcción de la identidad que dotan a los usuarios de herramientas

para moldear su yo espiritual en frentes interconectados. El aplanamiento de los horizontes espaciales y temporales permite a los movimientos religiosos crear espacios diaspóricos de pertenencia en los que se utiliza la cercanía afectiva en lugar de la cercanía física, es allí cuando el proselitismo digital, es decir, la difusión de creencias religiosas a través de medios digitales, redes sociales, plataformas de video o sitios web; es una construcción interactiva del significado religioso. En este contexto, es una construcción interactiva donde creyentes y líderes religiosos co-crean significado espiritual mediante comentarios, transmisiones en vivo, testimonios y participación emocional en entornos virtuales compartidos.

Haciendo referencia a Derrida, Comaroff y Comaroff (2001) destacan que los aparatos tecnotelecomediáticos¹⁶ remodelan el espacio público y aceleran la temporalidad religiosa. En ese sentido, internet es un espacio de presencia sagrada y un vector de integración económica que se manifiesta en los mercados de profecías en línea y en los sitios electrónicos de diezmos. Los actores espirituales adoptan las tecnologías de los medios de comunicación y los rituales se inscriben en la experiencia audiovisual, mientras que las comunidades religiosas se convierten en ecosistemas transmedia.

David Harvey (2020) advierte, sin embargo, que el cosmopolitismo digital no es emancipador, ya que a menudo se ve envuelto en procesos neoliberales de mercantilización y vigilancia. Las mismas infraestructuras que permiten la evangelización global permiten la mercantilización de la violencia y la pérdida de soberanía. En este espacio dialéctico, la religión digital es un campo de lucha entre la liberación y la cooptación, la comunidad y el control.

El evangelismo digital es un ejemplo clásico de la integración de la religión y la infraestructura, donde la mediación de la tecnología transforma la forma de la práctica religiosa y sus supuestos epistémicos y ontológicos. Refigura la salvación en la estética de lo inmediatamente disponible, lo íntimo y lo accesible, y produce una espiritualidad que está más allá y a la vez a la orden.

¹⁶ Conjunto de tecnologías de comunicación (internet, televisión, redes digitales) que transforman el espacio público, el tiempo ritual y las formas de evangelización mediante la mediación audiovisual.

CAPÍTULO II: LA IGLESIA

Entrada al campo

Mi primer contacto con este espacio comenzó con la invitación casual de una amiga a finales de 2022. Una de esas invitaciones, que despiertan curiosidad por lo inusuales que son.

“Acompáñame a la iglesia, tomemos café mientras escuchamos el sermón”, me dijo y añadió, “se llama Hope”. Aunque las iglesias, es decir, los templos católicos y la misa habían sido lugares comunes para mí desde la infancia, lo peculiar de la propuesta me convenció, pues esta iglesia parecía diferente.

Hope, no era una iglesia católica y, por lo que entendí, tenían una cafetería en la que podías sentarte mientras escuchabas el sermón. Llegué con un poco de recelo al lugar. Se trataba de un espacio pequeño con mucha gente, en la entrada había un grupo de anfitriones que te daba la bienvenida. Todos charlaban y reían con familiaridad, esperando a que iniciara la reunión. A este momento los miembros de la iglesia lo promocionan como la “pre party”¹⁷. El espacio seguía un estilo minimalista y, en las paredes había diferentes frases, como: “Come as you are” que, casualmente, también es el título de una canción de Nirvana.



Ilustración 1. Cafetería de HOPE

¹⁷ La “pre party” o la previa antes de iniciar la fiesta”, se refiere al tiempo de socialización, bienvenida y apertura para fomentar las redes sociales entre las integrantes de la iglesia antes de iniciar la reunión.

La presencia de imágenes o símbolos religiosos era nula, en cambio, había televisores que proyectan los anuncios importantes, los horarios de los próximos cultos mostraban fotos de las reuniones anteriores, promocionaba sus redes sociales, y la “merch¹⁸” de la iglesia. Justo al lado, estaba la cafetería, con una lista de opciones de café y postres.

Pedimos café y un pastel y al poco rato anunciaron que la reunión estaba a punto de comenzar. En ese momento, teníamos dos opciones: ir a la sala principal para escuchar al pastor en vivo o quedarnos en la mesa de la cafetería y seguir el sermón por las pantallas. Optamos por lo segundo, y aunque el ambiente era cristiano, todo era sorprendentemente informal adaptado a un estilo de vida moderno. Durante la reunión, no hablábamos mucho; la mayoría de las personas se habían dirigido al salón principal y solo unos pocos permanecemos en la cafetería, en un extraño pero intrigante cruce entre lo sagrado y lo cotidiano.

La reunión comenzó con cantos, luego continuó con el mensaje del día del pastor y los aportes de la pastora. La existencia de esta última fue otra de las sorpresas para mí. Hablaron sobre el valor de la familia en estas épocas. Se escuchaba la euforia colectiva, los aplausos y la bulla desde el salón donde se encontraba el pastor y los demás creyentes. En la cafetería la gente se sienta en silencio a recibir la palabra del pastor, cantan, aplauden, se levantan cuando el pastor lo dice y rezan a su debido tiempo; de vez en cuando toman café y permanecen en silencio sin conversar con sus acompañantes. Después de una hora, las personas comenzaron a salir de la reunión, fue entonces cuando supe que este primer encuentro no sería el último; decidí quedarme, en cuerpo y con el cuaderno en mano.

Asistí varias veces, en ocasiones sola, en otras acompañada a lo largo del 2022 y 2023, sin embargo, jamás logré integrarme lo suficiente con los miembros de la iglesia y sus actividades. Volví en enero de 2024, para entonces, la iglesia había cambiado de espacio; ahora, los elementos que tanto me habían llamado la atención —la cafetería, los televisores, los logos de Hope en las paredes— ya no formaban parte del lugar.

Había otros elementos que llamaban mi atención: un domo amplio y el escenario principal donde se realizaba el culto.

¹⁸ La venta de mercancía (merch), como camisetas, hoodies, gorras y otros artículos con el logo o frases distintivas de la iglesia constituye una estrategia adicional de recaudación de fondos y promoción. La venta suele realizarse los domingos, en un espacio específico destinado a este fin a fuera del domo



Ilustración 2. Domo y carpas externas

Sin embargo, el nuevo espacio conservaba la misma curiosa mezcla de lo sacro y lo relajado: varias carpas a fuera del domo estaban distribuidas alrededor del aire libre, cada una con puffs de colores para sentarse cómodamente, como si te invitaran a hacer una pausa antes de entrar. En el centro del lugar había una carpa pequeña con sillones donde podías servirte agua, café y té, un rincón acogedor para quienes quisieran relajarse y tomar algo antes del culto. En el fondo, se alzaba un domo grande y blanco, el corazón del lugar. Dentro, las sillas estaban perfectamente alineadas frente al escenario, en la entrada se encontraba el equipo técnico de luces y sonido, preparado para el inicio del servicio.

El escenario estaba equipado con instrumentos musicales y micrófonos a la espera de los músicos y el pastor. Algunos elementos presentes en mis anteriores visitas todavía se encontraban allí: grandes televisores proyectaban imágenes y anuncios, recordatorios de los próximos cultos y “la merch”. El espacio de la iglesia había cambiado, pero la integración entre la tecnología y el culto permanecía intacta, como si cada elemento, desde los *puffs* hasta los instrumentos en el escenario, formara parte de una experiencia religiosa diferente, diseñada para el mundo contemporáneo.

Las dinámicas seguían siendo las mismas: el lugar ofrecía dos cultos, uno a las nueve y quince de la mañana y otro a las once y quince, cada uno precedido por una 'pre-party' ese tiempo donde las personas, recién llegadas, se reunían, charlaban y tomaban café, preparándose para el culto en una atmósfera de compañerismo. En cuanto estaba por iniciar, los niños y preadolescentes se dirigieron a una carpa aparte, donde un grupo de voluntarios de la iglesia los esperaba llevar adelante sus propias formas de culto, especialmente adaptados para ellos. Los adultos, por su parte, hacían fila en la entrada del domo, dirigiéndose a sus asientos.

El culto comienza con el 'worship' o 'alabanza', una parte vibrante y llena de energía. Dos o tres personas sube al escenario, y, de pronto, se pone en marcha el juego de luces, a veces incluso acompañado de un sutil efecto de humo. La letra de la canción se proyectaba sobre el domo, junto al escenario, para que todos puedan unirse en el canto. Al finalizar la música, cualquier persona que forma parte un grupo de liderazgo¹⁹ de la iglesia, denominados "hosts²⁰", se encargaba de hacer públicos los anuncios y dar la bienvenida a todos. Es entonces cuando el pastor hace su aparición, recibiendo aplausos del público. Llevaba ropa *oversize* y relajada, alejada de cualquier formalidad o traje, algo muy típico en esta iglesia. Saluda al público de manera cercana y comienza su sermón, entrelazando versículos con historias personales, anécdotas de la vida cotidiana o incluso eventos actuales del país.

Hacia el final de su intervención, el equipo de la iglesia pasa cajas para recolectar del diezmo²¹ por las filas de personas, aunque también tenían una nota pegada a la caja en la que se encontraba la cuenta bancaria de la iglesia para quienes prefirieran donar en línea.

El formulario tiene un fondo beige y un título principal "AMO CONSTRUIR ESTO" en letras azules grandes y negritas. Debajo del título hay cuatro opciones de pago con casillas de verificación: "Diezmo Mensual", "Ofrenda un café semanal por \$5", "Ofrenda dos cafés semanales por \$10" y "Me comprometo al programa anual de crecimiento financiero". A continuación, hay campos para "Nombre:", "Correo:", "Teléf:" y "¿Con cuánto te comprometes?:" con una línea de texto para escribir. En la parte inferior derecha hay casillas para "Transferencia" y "Efectivo", y un espacio para "Firma" con una línea de texto. En la esquina inferior derecha del formulario se encuentra el logo de Mosaic, que consiste en un círculo con líneas azules y el texto "MOSAIC" debajo.

Ilustración 3. Confirmación aporte económico

Finalmente, el pastor pide a las personas que se pongan de pie para cerrar el culto con algunas canciones y reflexiones finales. Cuando todo termina, el ambiente se vuelve más dinámico. El pastor bajaba del escenario para conversar con la gente, y las familias y amigos forman pequeños grupos, mientras charlan o comparten algo en la cafetería. Los niños y niñas se

¹⁹ Cada grupo dentro del equipo de Hope cuenta con un líder responsable de su organización, seguimiento y conexión con los pastores. Estos líderes reciben formación interna y actúan como intermediarios entre los miembros y el liderazgo central

²⁰ "Host" o "anfitriones", el grupo encargado de la bienvenida a los asistentes al culto. Su labor incluye recibir a los creyentes, brindar información general, compartir anuncios de la comunidad, generar un ambiente de acogida y presentar al pastor que ofrecerá el mensaje principal.

²¹ El diezmo se entiende como la entrega voluntaria del 10% de los ingresos personales a la iglesia. Sin embargo, existen otras formas de contribución económica, como las "ofrendas de café", que consisten en donaciones semanales de \$5 o \$10 como acto de generosidad y compromiso con la comunidad y la iglesia. Adicionalmente, Mosaic promueve un programa anual de "crecimiento financiero", en el que se brindan herramientas para la administración de recursos financieros. Las contribuciones pueden realizarse mediante efectivo o transferencia bancaria.

reencuentran con sus padres y aquel espacio se llenaba de risas y conversaciones antes de irse vaciando poco a poco, dejando el domo vacío.

Aquello parecía un domingo cualquiera, una jornada más de culto. Sin embargo, esta vez decidí ir un poco más allá, pues quería formar parte de uno de los equipos de la iglesia, así que me acerqué a la mesa de información y pregunté sobre los distintos eventos, cursos, grupos, etc. Me indicaron que debían registrarme en la página web, y que pronto me llamarían para comenzar. Mientras tanto, conversé con la encargada del grupo de preadolescentes, quien me explicó que este grupo tenía su propio espacio y el mensaje de Hope era particular para ello, esto es, un sermón especialmente diseñado para chicos y chicas, con temas que conectaban con su vida y desafíos. A medida que hablábamos, me invitaba a participar también en los eventos que la iglesia organiza cada cierto tiempo, actividades orientadas a fomentar el crecimiento personal y desarrollar habilidades de liderazgo.

Es así como decidí unirme a este grupo como voluntaria²². Esto dio paso a una nueva etapa en mi etnografía: una en la que ya no solo observaba, sino que me integraba al mundo que había venido a descubrir. Mi rol ya no sería solo el de espectadora; ahora, en cuerpo y cuaderno, empezaba a ser parte activa de esta comunidad.

De Los Ángeles a Quito

Para comprender la estructura, el discurso y las prácticas de Hope en Ecuador, es fundamental contextualizar sus orígenes y su expansión. La mayor autoridad espiritual y organizativa de esta comunidad es Hope campus Los Ángeles, California, una iglesia cristiana no confesional reconocida por su enfoque “innovador, artístico y culturalmente relevante”. Hope no solo está presente en Los Ángeles, pues se ha expandido ha sedes en otras ciudades como New York, South Pasadena, Venice, Orange County y Seattle, además de contar con presencia en países latinoamericanos como México y Ecuador.

²² La jornada para el equipo de Mosaic de voluntarios, iniciaba aproximadamente entre dos y tres horas antes del comienzo del culto dominical. Durante este tiempo, los voluntarios se encargaban de organizar los domos, limpiar el espacio, preparar los alimentos y coordinar los aspectos logísticos generales. Dentro de esta preparación se incluía el *Rally*, una reunión previa que se realizaba una hora antes del inicio del culto, exclusivamente con los miembros del equipo de servicio. Su propósito era afinar los detalles técnicos (sonido, luces, disposición del mobiliario) y realizar una breve sesión de adoración (*worship*) interna, concebida como un espacio de preparación espiritual y motivacional. Al finalizar la jornada, el mismo equipo se quedaba para limpiar y desmontar todo el espacio utilizado.

La figura central de Hope es Edward McCarthy, pastor principal, artista, empresario y pionero cultural, quien ha sido ampliamente reconocido por transformar la manera en que se concibe la experiencia religiosa. Junto a su esposa Katie McCarthy, ha liderado una comunidad de fe caracterizada por su creatividad escénica, su apertura estética y su capacidad para integrar la espiritualidad con la cultura contemporánea. Bajo su liderazgo, Hope ha sido nombrada una de las iglesias más influyentes e innovadoras de América (Whitaker House Español, s. f.).

La sede de Hope en Quito, Ecuador, se inauguró en febrero de 2020. Los pastores Alejandro y Andrea Sánchez se identificaron profundamente con el valor central de Hope de que la creatividad es el resultado natural de la espiritualidad y se comprometieron a llevar la cultura y la misión de Hope a su comunidad. La misión de Hope Ecuador es cultivar vidas llenas de fe, esperanza y amor en todo el país y en toda Sudamérica (Ecuador — Hope, s. f.).

Fiel al espíritu dinámico de su sede en Los Ángeles, Hope Ecuador ha cambiado de ubicación en varias ocasiones. En sus propias palabras, "se mueven según el llamado" y no están ligados a un lugar físico específico. Hasta la fecha, han pasado por al menos seis espacios distintos en la ciudad de Quito. Esta movilidad forma parte de su identidad y filosofía: "Hope recibe este nombre porque recibe a gente rota, pero juntos podemos componer una obra de arte".

Eventos

Una de las primeras preguntas que me planteé fue: ¿qué otras actividades o eventos llevaba adelante Hope para sus miembros aparte del culto de los domingos?

El primer evento en el que participé me llegó, como casi todo últimamente, por Instagram. La iglesia lo promocionaba y, al registrarme en su página web descubrí que también podía recibir noticias y actualizaciones directamente en WhatsApp. El evento se llamaba "Hope Culture", era un curso de un mes que se impartiría todos los miércoles a las siete de la noche, en el que participaban distintos oradores cada semana.

La primera sesión fue por Zoom, un encuentro virtual que reunió a cuarenta personas. El orador de la noche era el hijo del pastor. Durante la sesión, compartió no solo la historia de la iglesia y los valores que impulsaban cada acción, sino la emoción de pertenecer a algo más grande, una comunidad como diría Durkheim, algo que buscaba conectar a las personas y ser una 'luz de esperanza', como tanto repetían. Como su nombre lo indica, el curso estaba

enfocado en enseñar la cultura de la iglesia seas nuevo integrante o no, para “poder impregnarte de su ADN”, de sus valores y de la visión de la iglesia Hope, como mencionada el hijo del pastor.

Aquella primera sesión fue solo el comienzo, pero desde ya quedaba claro que cada uno de esos miércoles sería una oportunidad para que pudiera ver, a través de sus valores y visión, cómo la iglesia deseaba conectarse con sus creyentes.

El tema principal de la reunión se presentó a través de cinco “*core value*” o valores fundamentales, que, según el ponente, son el pilar que guía a Hope y ayudan a entender su propósito y misión. El primero de estos valores centrales resumía todo en una frase: “la misión es el por qué la iglesia existe”. Esto significaba que, para ellos, la iglesia es mucho más que un espacio físico o una institución, es un lugar para conectarse con aquellos que no conocían a Jesús. Para la iglesia Hope, es una forma de continuar con la misión de Jesús, de ayudar a la humanidad a encontrar una relación con él y de liberar sus vidas. Lo adoptaban como su propia esencia, abrazando la afirmación de “vivir por fe, ser conocidos por el amor y ser una luz de esperanza”.

Al profundizar en esta misión, explicaron que las iglesias, en general, se clasificaban en cinco tipos según sus características y el enfoque de su llamado: innovadores, adaptadores tempranos, mayoría temprana, mayoría tardía y rezagados. En Hope se auto-identifican como una de las pocas iglesias “innovadoras” y se sitúa como aquellos que desafían la tradición y se lanzan a experimentar. Estaban dispuestos a ser pioneros, a innovar en cada aspecto de su misión y en la forma de hacer iglesia, y abrazaban esta libertad sin temor. “Vamos a intentar lo que sea, arriesgar lo que sea, e ir a cualquier lugar donde Dios nos ha llamado”, explicaba el hijo del pastor. Esta filosofía de libertad explicaba de acuerdo con el Hope por qué no tenía un edificio propio; en lugar de mantenerse en un solo lugar, llevaban 25 años moviéndose por Los Ángeles y alcanzando distintos barrios y espacios en Ecuador. “Hemos sido la primera iglesia en transmisión en 4K, porque sabemos que es el formato del futuro”, continuaba, con un tono que combinaba orgullo y propósito. “En Ecuador, somos la primera iglesia en un domo”. Se habían convertido en un colectivo en movimiento, sin miedo de adaptarse a los cambios, y con una misión clara: no solo predicar, sino “conectar y transformar”.

Durante la sesión, explicaron las distintas líneas que las iglesias siguen para estructurarse y conectarse con sus congregaciones. Estas líneas, o enfoques, son los cimientos sobre los que cada iglesia elige basar su prédica y prácticas.

Primero estaban las iglesias litúrgicas, enfocadas en el poder de los rituales y los sacramentos. “En este tipo de iglesias, el vino y el pan pueden tener un valor incluso mayor que la conexión personal con Dios”, explicó el orador, subrayando la importancia del simbolismo y las representaciones artísticas en este estilo. “Son esas personas que cuando vienen a Hope nos dicen que falta la cruz, que, sin ella, no podemos ser considerados iglesia.” Estas congregaciones suelen usar vestimenta específica y aquí se encuentra el catolicismo, el evangelismo y los episcopales. Pero dejó claro que este enfoque no era mejor ni peor; simplemente cubría una necesidad profunda de conexión con Jesús que ciertas personas buscan.

Luego estaban las iglesias confesionales, caracterizadas por un énfasis en la conversión, la confesión y la moral estricta. “Son legalistas, este tipo de iglesias tiende a ver todo fuera de su doctrina como equivocado”, comentó el orador, señalando su naturaleza estrictamente moralista y basada en la doctrina. Estas comunidades incluyen a bautistas, metodistas, presbiterianos y calvinistas.

La línea experiencial es otra forma de hacer iglesia, y esta se centra en la vivencia directa de la presencia de Dios, de manera que los milagros y las experiencias personales adquieren una importancia igual o incluso mayor que la palabra misma. “Todo lo que Dios hace se siente como algo hecho solo para ti y tu propia vivencia de la experiencia”, explicó. Este tipo de iglesia agrupa a los pentecostales, Hillsong²³, Bethel²⁴ y C3.²⁵

Finalmente, llegamos a Hope, que se ubica en la línea de los 'místicos', un enfoque que gira en torno a la conexión directa con Jesús. “No somos aceptados como iglesia por otras

²³ Hillsong Church es una iglesia cristiana evangélica de origen australiano, adscrita al movimiento pentecostal. Es conocida internacionalmente por su enfoque en la música de adoración contemporánea y su influencia en la cultura cristiana global

²⁴ Bethel Church, ubicada en Redding, California, pertenece al movimiento carismático dentro del cristianismo evangélico. Destaca por su énfasis en la sanación, los milagros, el poder del Espíritu Santo y la música como medio de conexión espiritual

²⁵ C3 Church (Christian City Church) es una red global de iglesias pentecostales fundada en Australia, se describe a sí misma como una iglesia no denominacional, enfocada en la conexión personal con Jesucristo y su Palabra.

categorías”, explicó el ponente. El misticismo, creía Hope, inspiraba cada acto y cada creencia, con la Biblia como la mayor autoridad. Sin atarse a una estructura rígida, buscaban una experiencia religiosa basada no en la obligatoriedad del culto, sino en la pasión y el carácter que se forma dentro de la iglesia. “Queremos ser un movimiento, no una institución”, insistió. Para ellos, las redes sociales eran más que herramientas de comunicación; eran espacios para acercarse a Dios y para conectarse con nuevas audiencias, jóvenes que no estaban en iglesias tradicionales y que no están enfocados en “tocar puertas”.

De esta forma, Hope se describe a sí misma como una iglesia innovadora y mística, cuyos pilares fundamentales se apoyan en la Biblia como la máxima autoridad de Dios, en Jesucristo como la única esperanza para un mundo roto y perdido, en la Trinidad que está compuesta por el padre, el hijo y el espíritu santo; y en la iglesia local, ese colectivo al servicio de la salvación del mundo y al que está llamado a acercar a quienes aún están lejos de Dios.

La sesión terminó con una breve ronda de preguntas, y luego el orador cerró rápidamente, dejando resonar la idea de Hope como un movimiento joven y lleno de propósito, distinto a cualquier otra iglesia.

La semana siguiente el encuentro sería presencial, y, aunque confieso que llegué algo tímida, sola y sin conocer a nadie, me encontré en un ambiente que parecía invitar a todos a socializar. La sala, pensada para unas cien personas, fue llenándose lentamente hasta que llegamos a ser treinta personas repartidas en el espacio. A mi alrededor, las personas se saludaban con familiaridad, compartían risas y conversaciones con amigos o familiares. La pantalla iluminaba el lugar con un juego de colores suaves, mientras la música de fondo repetía temas de pop poco conocidos, cada nota envolviendo el espacio en un ambiente cálido y desenfadado. El estilo minimalista de la iglesia se reflejaba incluso en los outfits de los asistentes, en su ropa sencilla, pero con un toque intencionado, como si cada detalle se había pensado para armonizar con la atmósfera.

La exponente de la noche era la hija del pastor, y el “*core value*” en discusión se titulaba “El amor es el contexto de toda la misión”. La reunión comenzó de manera vibrante y ruidosa, con saludos llenos de entusiasmo y el murmullo alegre de quienes parecían sinceramente contentos de estar allí. Al fondo de la sala, un fotógrafo se movía entre los asientos, tomando fotos de las personas y las actividades para colgarlas en redes sociales y hacer publicaciones al respecto. Al frente, las luces acompañaban la voz firme de la exponente mientras el

mensaje central se desplegaba: el amor como una fuerza transformadora y el amor de sacrificio que Dios mismo ofreció.

Este amor, nos decía, se comprendía en tres aspectos. Primero, el amor es relacional: se trata de dar la vida por los demás, de relacionarse genuinamente, y de que otros puedan ver a Jesús a través de nuestras acciones y esencia. En segundo lugar, el amor es reconocible: es el mandamiento de Dios de amarnos mutuamente, sin reserva ni discriminación. Finalmente, el amor es recíproco: un compromiso que se demuestra en nuestras acciones, en el esfuerzo y cuidado que ponemos en la vida de los demás. La exposición duró menos de una hora, y al finalizar se invita a todos a orar. Fue un momento íntimo, en el que la sala quedó en un silencio casi sagrado, roto solo por el sonido de la cámara que seguía capturando aquellos instantes de devoción profunda.

Después de la oración, la sesión se abrió para una ronda de preguntas. El pastor se unió en algunos momentos para aclarar dudas y compartir su perspectiva, mientras se recordaba a todos que este espacio buscaba ser un lugar de conexión; un lugar donde, a través de las diferencias, podemos encontrar una conexión genuina en la misión de la iglesia y en la comunidad que allí se iba formando. Con cada palabra y gesto, aquel encuentro se sintió cada vez más como un espacio que invitaba, de verdad, a conectar desde el amor.

La siguiente reunión se enfocó en el tercer *core value*: “La relevancia cultural no es opcional”, enfatizando la importancia de estar en sintonía con la cultura actual. Este enfoque estratégico busca conectar con la voz de los jóvenes, que experimentan la fe en un mundo nuevo y cambiante. La iglesia se moviliza a través de redes sociales y eventos innovadores, llevando el mensaje de Jesús a espacios no tradicionales. La "pre party" es un ejemplo de esta aproximación, donde la conexión y la comunidad se forjan en un ambiente emocionante y acogedor

Tal y como lo menciona su enunciado, se centra en la necesidad de la iglesia de ser relevante en nuestra cultura moderna, de no quedarse en el pasado, sino de comunicarse con un lenguaje que se adapte al mundo contemporáneo. Esta es la estrategia utilizada por el Hope para conectar genuinamente, utilizando un lenguaje actual y moderno.

“El lenguaje forma la cultura y la cultura forma el lenguaje”, decía el exponente, subrayando cómo las palabras podían abrir puertas hacia conexiones auténticas. Era crucial que el mensaje de Dios llegara con claridad: no se podía intentar hablar de Dios, decían, si llegas

“chuchaqui” o habías pasado la madrugada en una discoteca. Este lenguaje debía ser estratégico, capaz de reflejar el contexto en el que vivimos y de transmitir un mensaje que llegara nítido y real. La relevancia, nos explicaban, iba mucho más allá del simple uso de redes sociales o del estar al día con la tecnología, más bien era un compromiso para acercarse a los jóvenes como parte de su público, de crear un espacio donde sus voces resonaran, ya que experimentan la fe en un mundo tan diferente al de sus padres.

“Traer lo externo a lo interno”, como decían, significaba abrir las puertas a las experiencias del mundo actual. Todo en la iglesia debía estar alineado con la vida de quienes la conformaban, desde los símbolos hasta las canciones, todo inspirado en una sola fuente de referencia, Jesús, el primero en desafiar los límites de su tiempo y la iglesia como una fuente de inspiración cultural.

Cuando la reunión llegó a su fin, me surgieron varias inquietudes. ¿Si la iglesia se mueve con la tecnología, por qué no se mueve también con las cuestiones sociales, con las luchas de género y justicia? De todas maneras, esto también forma parte de la “modernidad”, en la que tanto busca alinearse esta iglesia.

La última reunión comenzó con un ligero retraso, lo que dio espacio para que la “pre party” fuera el centro de atención durante los primeros minutos. A medida que iban llegando, los participantes aprovechaban para ponerse al día, reírse y conectarse de una manera espontánea y cálida. Aunque la asistencia fue un poco menor que en las primeras sesiones, la emoción seguía viva entre quienes habían venido a compartir ese momento.

El “*core value*” de esa semana era uno de los más profundos: “la estructura se somete al espíritu”. A través de esta idea, la iglesia buscaba establecer un equilibrio entre la organización y la libertad, creando sistemas y movimientos que facilitaran la integración, pero sin que la estructura absorbiera el sentido espiritual. Se explicaba que se crean sistemas para que las personas se puedan integrar y conectar, hay movimientos de parte de la iglesia que fomentan la misión. Por esto, se alentaba a los asistentes a invitar a sus familias y amigos a futuras reuniones y al próximo evento: un club de lectura especial que se llevaría a cabo en cafeterías por toda la ciudad.

El mensaje era claro, el propósito era abrir espacios para conectarse, para compartir no solo el conocimiento, sino la experiencia de fe. Se habló de esa eterna tensión entre la estructura y el espíritu, y de cómo la organización puede ser tanto una bendición como un desafío. La

estructura es lo que sostiene, amplifica y maximiza el movimiento de Dios, explicaban; sin ella, podría terminar en el caos. La iglesia, entonces, no debería ser solo una organización rígida, sino un organismo vivo, uno que crezca, se adapte y respire al compás de los cambios del mundo. Este organismo debía moverse con libertad, con la flexibilidad necesaria para adoptar tecnología y cultura, pero sin olvidar sus raíces. Al mismo tiempo, permitiría que Dios se expresara en esos espacios. Desde la intención hasta la preparación, la ejecución y la adaptación, cada movimiento en la iglesia debía estar alineado con las necesidades de la congregación, manteniendo siempre el mismo objetivo: llevar a Jesús a quienes aún no lo conocen y cuidar de quienes ya lo siguen para que no se alejan de él.

Así también, la iglesia Hope organiza a lo largo del año una variedad de eventos destinados a fortalecer la vida espiritual, comunitaria y formativa de sus miembros. Estas actividades van desde encuentros de oración y estudios bíblicos hasta charlas magistrales, cenas comunitarias y eventos especiales enfocados en el crecimiento personal, el liderazgo y la vida familiar. A continuación, se presenta un cuadro detallado con los principales eventos realizados o programados por la iglesia:

Nombre del evento	Descripción	Fecha(s)	Costo
Book Club	Club de lectura en cafés de Quito para revisar <i>El genio</i> de Edward McCarthy	7, 14, 21, 28 febrero; 6, 13, 19 marzo 2024	Gratuito
Prayer Time	Encuentros de oración a las 5am vía Zoom	Esporádico, una vez al mes	Gratuito
Hope Culture	Curso sobre la cultura, valores, ADN y visión de la iglesia	10, 17, 24, 31 enero 2024	Gratuito
DOMO TALK con Edward McCarthy	Charla con Edward McCarthy sobre su libro <i>Genio</i> , liderazgo, libertad y transformación personal.	24-mar-24	\$15

	Incluye firma de libros y fotos		
Hope Girls	Encuentro con la pastora Katie McCarthy (Hope Los Ángeles)	24-mar-24	Gratuito
Programa ROOTS	Programa de crecimiento espiritual en cinco sesiones basado en la Biblia	10, 17, 24 abril; 1, 8 mayo 2024	Gratuito
Sunset Domo	Evento familiar por el Día del Niño para recaudar fondos para el domo infantil. Incluye karaoke, juegos, comida y la final de la Champions League	1-jun-24	\$5
Bible Study	Estudio bíblico en casas de líderes de la iglesia ubicadas en distintos barrios de Quito	1-jul-24	Gratuito
Bautizos	Ceremonia de bautizos con ropa especial y espacio adaptado fuera de la iglesia	Al menos 2 veces al año (fechas variables)	Gratuito
Dinner Party	Cena comunitaria con entre 11 y 300 participantes	Al menos 2 veces al año (fechas variables)	Gratuito
DOMO TALK BREATH	Curso sobre liderazgo, salud, finanzas y bienestar integral. Incluye kit y certificado.	18 y 19 octubre 2024	\$30

Worship Night	Noche de adoración, canto y oración	Esporádico durante el año	Gratuito
Christmas Date	Evento teatral y musical navideño	15-dic-24	\$8 (2da etapa), \$10 (3ra etapa)
Programa financiero	Taller para aprender a manejar las finanzas con principios bíblicos	25 enero, 8 marzo, 29 marzo, 26 abril 2025	Gratuito
Café de Empresarios	Encuentro organizado por el equipo Impulso para empresarios y emprendedores	5-abr-25	Gratuito
Presentación de niños y bebés	Ceremonia de presentación de niños y bebés ante la comunidad	6-abr-25	Gratuito

Tabla 1. Cronograma de eventos de la iglesia.

¿Por qué cambiar su lenguaje?

Para Hope, el lenguaje religioso tradicional se había convertido en una barrera. Sus formas, lejos de conectar, aislaban el mensaje central de la iglesia del mundo contemporáneo. Así, cambiar la manera de comunicar se volvió una estrategia esencial para profundizar en el mensaje espiritual y abrir nuevas puertas hacia la experiencia de fe en la vida moderna. Sin embargo, este cambio no estuvo exento de obstáculos y romper esas barreras simbólicas representó, para Hope, el primer paso en un camino donde las palabras y el lenguaje debían adaptarse a sus valores y estilos específicos de comunicación del mensaje. Por ello, se ha decidido poner un énfasis particular en la transformación del lenguaje.

Lenguaje tradicional	Lenguaje adaptado por la iglesia
Templo/santuario	Domo
Congregación	Comunidad/familia

Salvación	Relación
Pecado	Roto
Culto/servicio	Reunión
Sermón	Mensaje
Predicador	Comunicador

Tabla 2. Adaptación moderna del lenguaje tradicional utilizado por la iglesia.

La importancia del lenguaje en el Hope es notable y sumamente importante. No se trata solo de un medio de comunicación para referirse a los aspectos espirituales de la iglesia y un reflejo de su esencia. Este lenguaje distintivo, tanto para pastores, creyentes y miembros de la comunidad, es la voz con la que la iglesia ha elegido expresarse, y lo hace también en sus redes sociales y en las reuniones²⁶. La reproducción de este lenguaje se manifiesta desde los orígenes de la iglesia en Estados Unidos. Es por esta razón que muchas palabras y expresiones en las reuniones están en inglés, una tradición que se ha convertido en un emblema de Hope.

Organigrama

En cada evento de Hope, el concepto de liderazgo surge como un pilar fundamental. Por esto, en esta iglesia cada grupo debe contar con un líder que oriente y sostenga la misión de la comunidad. Sin embargo, si vemos los valores que se han enunciado, la estructura organizativa no se parece a una democracia; en palabras de los pastores, "la iglesia no es una democracia, sino una dictadura". Esta declaración es clara: la dirección del mando es única, unilateral y responde a la visión de la iglesia, donde las decisiones se centran en la misión y las decisiones de los pastores por encima de todo.

La estructura sigue una línea de mando precisa y firme. Si surge algún inconveniente, se debe escalar a la autoridad más cercana, nunca directamente a la máxima autoridad, y menos aún abordar conflictos o dudas a espaldas de los líderes de cada equipo.

La iglesia Hope opera bajo una estructura organizativa jerárquica que permite la coordinación eficiente de sus múltiples equipos, sedes y actividades. Esta estructura jerárquica comienza

²⁶ Desde este punto, se utilizará el lenguaje mencionado para referirse a las expresiones religiosas y espirituales de la iglesia Hope.

con la sede central en Hope Los Ángeles y se extiende hasta los diferentes niveles de liderazgo local en Ecuador. A través de distintos equipos, como pastores, ejecutivos, mentores, voluntarios y asistentes, la iglesia distribuye responsabilidades y funciones estratégicas. Esta forma de organización refleja una lógica empresarial aplicada al ámbito religioso, que busca garantizar orden, sostenibilidad y crecimiento, manteniendo siempre el enfoque en su misión espiritual.

En el siguiente organigrama, se representa la cadena de liderazgo que mantiene la iglesia:

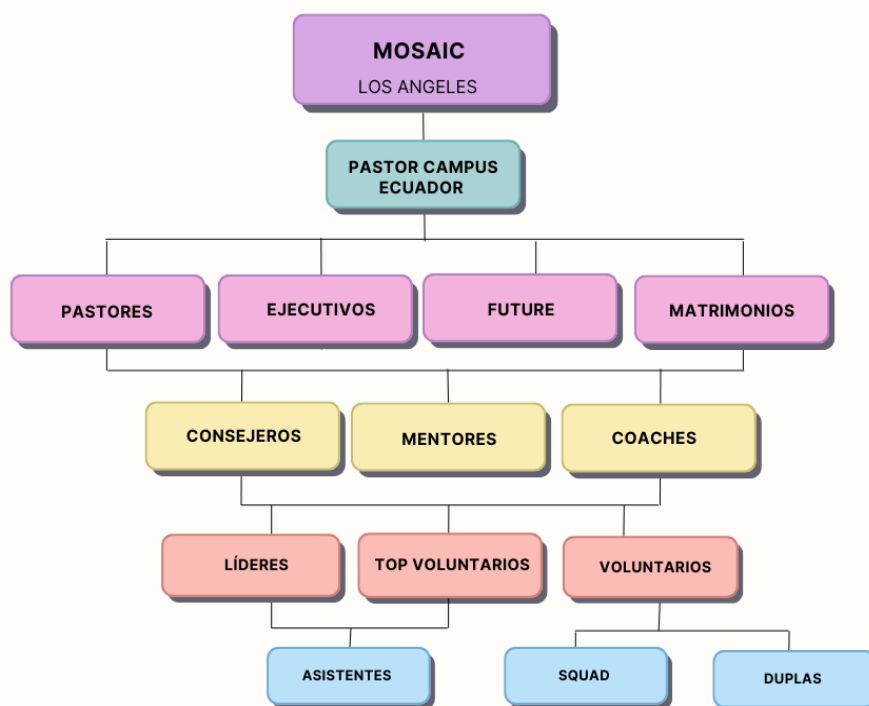


Ilustración 4. Organigrama Iglesia

Además de este sistema organizativo, la iglesia Hope se divide en diversos grupos que permiten a sus miembros participar activamente en la vida comunitaria y espiritual de la congregación. Cada grupo cumple una función específica que responde tanto a necesidades prácticas como espirituales, creando una red de colaboración que sostiene el funcionamiento de la iglesia. Desde áreas técnicas y logísticas hasta espacios de acompañamiento espiritual, liderazgo juvenil o creación artística, los cuales se describirán a continuación:

- Connection: Encargado de dar la bienvenida a las personas, ayudarles a integrarse en la comunidad y brindar información sobre la iglesia y sus actividades.

- Hospitality: Responsable de crear un ambiente acogedor durante los eventos, incluyendo la preparación de alimentos y bebidas, y atención en la cafetería.
- Set Up: Equipo encargado del montaje y desmontaje del espacio antes y después de cada reunión o evento.
- Worship: Grupo musical y vocal que lidera los momentos de alabanza y adoración durante los cultos y eventos especiales.
- Production: Maneja el sonido, luces, pantallas y transmisiones en vivo, asegurando que toda la experiencia técnica funcione correctamente.
- Prayer: Equipo enfocado en la intercesión y acompañamiento espiritual a través de la oración individual y colectiva, incluyendo eventos como Prayer Time.
- Empresarios: Grupo dirigido a emprendedores y profesionales que desean compartir experiencias y fortalecer su liderazgo desde una perspectiva cristiana.
- Global: Equipo que mantiene la conexión con otras sedes de Hope en el mundo, promueve misiones y apoya actividades internacionales.
- Creative: responsable del diseño visual, redes sociales, fotografía, video, contenido gráfico y estético de la iglesia.
- Builders: Apoya en el mantenimiento, construcción y adecuación física del espacio, incluyendo la infraestructura de los domos.
- Future/Kids/Preteens: Grupo dedicado a jóvenes, niños y preadolescentes, con programas adaptados a su edad que combinan enseñanza bíblica, juegos y dinámicas.
- Sostenibilidad: Se encarga de la gestión eficiente de recursos, logística de insumos y procesos que garantizan la operatividad continua de la iglesia.
- Tribu: Grupo para adultos jóvenes solteros que buscan crecer espiritual y socialmente, fomentando comunidad y acompañamiento entre pares.
- Pastoral Care: Proporciona apoyo espiritual, emocional y pastoral personalizado, incluyendo consejería, visitas y seguimiento a miembros de la iglesia.

CAPÍTULO III: PANTALLAS, CAFÉ Y RITUAL

Este capítulo propone analizar las transformaciones contemporáneas de la experiencia religiosa a partir las dinámicas sociales de la iglesia Hope y explorar cómo se configuran nuevas formas de lo sagrado, la comunidad religiosa y la vivencia espiritual, tomando como eje articulador las nociones de confort, experiencia estética, movilidad y organización.

En primer lugar, se aborda la transformación del espacio sagrado y la resignificación de los dispositivos rituales tradicionales a partir del rediseño espacial que no solo responde a fines litúrgicos, sino que también cumple funciones comunicativas, identitarias y organizativas. A continuación, se explora la búsqueda de nuevas religiosidades, formas de comunidad, la estética del espacio, la flexibilidad ritual y la promesa de bienestar emocional. Todos estos aspectos se convierten en elementos clave que atraen a quienes buscan formas espirituales más afines con la sensibilidad neoliberal contemporánea.

Posteriormente, el capítulo analiza la construcción de comunidad y redes sociales dentro de Hope, evidenciando cómo la comunidad se edifica mediante prácticas organizativas, voluntariado, segmentación de grupos por edad, intereses o estado civil, y vínculos afectivos mediados por estructuras jerárquicas de liderazgo no contractual. Finalmente, se introduce el concepto de *habitus empresarial* que permite entender el espacio religioso como una red de relaciones sociales y como una institución que se asemeja, en su funcionamiento, a una empresa.

Este recorrido analítico permite observar cómo Hope reconfigura categorías tradicionales de lo religioso a través de una articulación compleja entre espacio, cuerpo, estética, organización y experiencia.

Transformación de la práctica religiosa desde el espacio

Uno de los aspectos más significativos observados en Hope es la presencia de elementos tecnológicos y modernos dentro del espacio religioso, especialmente el uso de pantallas. Estas cumplen múltiples funciones, no solo proyectan noticias o mensajes religiosos, sino que también refuerzan la identidad visual de la iglesia mediante la presentación de su logotipo, imágenes de reuniones anteriores y contenido relacionado con los diferentes grupos comunitarios. Además, permiten la transmisión en vivo del culto para quienes se encuentran fuera del domo, facilitando su acceso mientras disfrutan de un café, té o postre en la cafetería.

Un elemento clave en la transformación del espacio religioso en Hope es la ausencia de altar y en su lugar, la implantación de un escenario que mantiene una estética minimalista, simple, sin símbolos religiosos ni sagrados. En tanto escenario, este espacio, ha sido modificado en diversas ocasiones para ajustarse a las necesidades de eventos y reuniones y el culto. A diferencia de las iglesias tradicionales, donde el espacio litúrgico está estrictamente delimitado y cargado de simbolismo, el escenario²⁷ en Hope funciona como una plataforma elevada ubicada al frente de la audiencia. En el escenario se dispone generalmente los equipos de sonido y de luces, así como la banda que interpreta los cantos y desde allí a los pastores o líderes dirigen la reunión.



Ilustración 5. Reunión dominical del culto

En una iglesia tradicional, el emplazamiento equivalente al escenario es el presbiterio pero su composición y función son distintas. Se trata de una zona elevada y delimitada que incluye elementos sagrados y simbólicos como la cruz, el retablo, el ambón (desde donde se proclama la palabra), la credencia (que sostiene los objetos litúrgicos) y al que se suman las capillas laterales y, en muchos casos, el coro. El altar ocupa el centro de presbiterio. Cada uno de estos elementos está cargado de significados religiosos que refuerzan la sacralidad del espacio y guían la experiencia ritual del creyente. Asimismo, se espera una conducta adecuada dentro del culto, los asistentes deben guardar silencio, mostrar respeto y discreción tanto en su comportamiento como en su vestimenta, en coherencia con la solemnidad del rito y la sacralidad del entorno.

En cambio, el escenario, en Hope, está diseñado para ser un espacio transformable y estético, cuyo propósito central es captar la atención de la audiencia a través de una atmósfera que

²⁷ En 2025, el escenario dentro del domo se ha modificado: ahora se ubica en el centro, sobre una plataforma, mientras que las sillas para los creyentes que asisten a las reuniones se disponen a su alrededor.

facilite el acercamiento emocional de los creyentes, pues, se utilizan elementos como luces de colores y humo para aportar a la catarsis de emociones mientras el pastor reparte el mensaje. A diferencia del ambiente solemne de las iglesias tradicionales, en Hope se fomenta una actitud más sociable entre los creyentes, quienes pueden conversar antes y después de la reunión, ingresar con bebidas como café o té, vestir de manera informal y moverse libremente por el espacio sin romper con la dinámica del evento.

Si bien ambos espacios buscan producir una experiencia religiosa, lo hacen a través de lenguajes y elementos bastante diferentes. Uno mediante la solemnidad del rito y los objetos sacralizados, aupados por la simbología y la doctrina; el otro mediante la estética del espectáculo, la música en vivo, la iluminación y los recursos tecnológicos que además de responder a una lógica performativa también buscan dar forma a su propio ritual.

Un ejemplo claro de esta versatilidad ocurrió en junio de 2024, durante un evento especial organizado por el Día del Niño con el objetivo de recaudar fondos para la construcción de pequeños domos destinados a las reuniones de niños y preadolescentes, llamado Sunset Domo. En esta ocasión, el espacio se transformó completamente para acoger actividades como juegos infantiles, inflables, karaoke, bingo y la final de la Champions League, que fue visualizada a través de cuatro pantallas y un proyector central.



Ilustración 6. Estructura de la Iglesia

Durante los domingos y los horarios de reunión, el domo se constituye como un espacio consagrado, en el que se espera respeto y reconocimiento por parte de los asistentes. No obstante, esta consagración no implica una reverencia dirigida a imágenes sagradas, figuras de

santos o símbolos religiosos tradicionales, tampoco se espera que los fieles se descubran la cabeza al ingresar o que adopten posturas corporales de recogimiento; de hecho, es común que los asistentes permanezcan con gorras o consuman café durante el sermón. Fuera de estos momentos específicos, el mismo espacio se transforma en un centro de convivencia social, familiar y recreativa, diluyendo así las fronteras tradicionales entre lo religioso y lo cotidiano. Más que un espacio exclusivamente espiritual, se presenta como un punto de encuentro multifuncional que responde a las dinámicas de la vida moderna. Este fenómeno puede entenderse como una manifestación de la globalización religiosa, donde la iglesia reconfigura su estructura y mensaje para integrar elementos de la cultura contemporánea, haciendo de la tecnología y el entretenimiento parte de su experiencia comunitaria (Mato, 2003)

En Hope, el espacio sagrado se encuentra atravesado por lógicas contemporáneas que integran lo tecnológico, lo estético y lo organizacional en una experiencia religiosa multisensorial. Aspectos como la centralidad del escenario, la presencia de pantallas, la existencia de una cafetería, el diseño arquitectónico tipo domo y la ausencia de iconografía religiosa tradicional configuran una forma de habitar el espacio que no responde a esquemas jerárquicos clásicos. De esta manera, se conforman, no solo los espacios físicos, sino también las maneras cómo se experimenta la fe y la religiosidad.

Como todo espacio, el escenario dentro del Hope puede entenderse como una producción social, en el sentido que propone Lefebvre (1974), quien plantea que el espacio se genera a partir de relaciones sociales, económicas y simbólicas. Los espacios urbanos y religiosos actúan como superficies donde confluyen y se entrelazan estas relaciones. Desde la expansión del capitalismo, se ha implementado la planificación espacial como una forma de organizar y controlar la vida social, lo que ha dado lugar a la creación de nuevos espacios como centros comerciales, espacios para el ocio y, también, como se observa en este caso, nuevas formas de espacio religioso. Al integrar estos espacios al mercado y a la tecnología, también son transformados por ellos y se convierten en entornos planificados, funcionales y controlables.

En esta misma línea crítica, Debord (1999) sostiene que, en el contexto del capitalismo avanzado, la sociedad del espectáculo ha convertido toda la vida social en una representación, donde las experiencias se constituyen a través de imágenes, simulaciones y consumos simbólicos. Así, los espacios ya no solo responden a necesidades funcionales o rituales, sino que son configurados por la lógica del espectáculo y la imagen. El escenario en Hope, entonces, no es únicamente un lugar físico, sino una producción social atravesada por

relaciones económicas, simbólicas y mediáticas. De este modo, tanto Lefebvre como Debord coinciden en que el espacio está estructurado por las fuerzas sociales dominantes y, en el caso de la modernidad capitalista, estas se manifiestan en la mercantilización, la estetización y la espectacularización de lo cotidiano. Incluso el espacio religioso se vuelve visual, escénico y performativo, desplazando el encuentro espiritual hacia una experiencia combinada con códigos estéticos, tecnológicos y de consumo.

Para Lefebvre (1974), el espacio que vivimos (el social y cotidiano), se ha transformado en un “espacio abstracto”, un entorno vacío de usos y significados vividos, reconstruido desde la lógica del capital diseñado para imponer orden, control y jerarquía.

En este contexto, el espacio que habitamos ya sea social o cotidiano, se ha transformado en lo que Lefebvre (1974) denomina un “espacio abstracto”, una construcción diseñada desde la lógica del capital, orientada a imponer orden, control y jerarquía. Este tipo de espacialidad también se manifiesta en el ámbito religioso, particularmente en el espacio litúrgico, aunque con lógicas de poder específicas. Siguiendo a Foucault (1977), estos espacios también son construcciones sociales atravesadas por relaciones de poder, pero operan bajo estructuras simbólicas y normativas propias de lo sagrado. Por ejemplo, en una iglesia tradicional, el altar es un espacio altamente regulado por la doctrina, la jerarquía clerical y el simbolismo religioso; se trata de un lugar delimitado y verticalizado al que no todos pueden acceder, ni física ni simbólicamente.

En cuanto a Hope, si bien el escenario se presenta como una zona moderna y accesible, también está profundamente regulado. El ejercicio del poder no se expresa únicamente a través de la figura del pastor, sino que se distribuye en una red organizativa que incluye a líderes de equipo, voluntarios y personal de logística. La regulación del espacio es visible en diversas prácticas: al ingresar, los asistentes no eligen libremente dónde sentarse, sino que son guiados por el equipo hacia ubicaciones específicas; el uso del micrófono, el manejo de la iluminación o el acceso al escenario están estrictamente controlados. Incluso la presencia de un equipo de seguridad que vigila el orden refuerza esta estructura jerárquica. Así, el escenario de Hope representa un espacio simbólicamente restringido, donde el poder se ejerce tanto a través del discurso como de la organización del entorno y el control del ritual. No obstante, en el caso de Hope, si bien el espacio tiene elementos evidentes de planificación visual y estética corporativa, es decir, como espacio instituido, también se puede observar

cómo los asistentes lo resignifican, lo habitan desde lo sensorial y lo emocional y lo relacional.

Ahora bien, estas resignificaciones del espacio se manifiestan a través del movimiento y la experiencia encarnada de los creyentes. Ingold (2015) propone la "lógica de inversión", para explicar que el espacio no es estático ni continuo, sino dinámico. Los lugares emergen del habitar, en la medida en que se entretajan relaciones sociales, pues el espacio se transforma desde el habitar, en la práctica y el encuentro, es decir, es el movimiento lo que produce lugar.

Esta flexibilidad del habitar no está sujeta a un solo lugar, no se limita a él, más bien está ligada a las rutas que nos llevan a formar parte de los lugares. Ingold (2015) llama "caminantes", a los sujetos que producen espacio a través de sus trayectorias. En este caso, los creyentes que asisten a Hope, mediante su tránsito constante, crean caminos y rutas que configuran lo sagrado desde una experiencia en movimiento, en el encuentro y en la colectividad.

Esta se despliega no en lugares sino a lo largo de las caminos o rutas. En el proceso a lo largo de esa trayectoria, cada habitante hace una senda. Donde los habitantes se reúnen, los caminos se entrelazan, como la vida de cada uno está atada a la del otro. Cada entrelazamiento es un nudo, y cuanto más las líneas de la vida se entrecruzan, mayor la densidad del nudo. Los lugares, entonces, son como nudos, y los hilos con los que están atados son líneas de caminantes (wayfaring) (p.14)

Por lo tanto, un parque se convierte en parque cuando se habita, se juega y se vive en él. De igual forma, una iglesia se convierte en iglesia no por su arquitectura, sino porque alguien la recorre, realiza rituales, reza dentro de ella, la habita. La diferencia entre una iglesia tradicional y Hope es significativa; la primera es un lugar dado, con símbolos fijos y estructuras inamovibles; la segunda es un espacio fluido, donde la experiencia de lo sagrado no ocurre en un punto fijo, sino en el tránsito dentro del domo y fuera de él.

Sin embargo, si bien se ha descrito cómo los creyentes habitan el espacio de Hope a través del movimiento, la interacción y la experiencia sensorial, es necesario matizar que este habitar ocurre dentro de una lógica de organización altamente planificada. El espacio no es simplemente reconfigurado por quienes lo transitan, sino que está prefigurado por una estrategia institucional que reproduce normas y estructuras tradicionales de poder religioso adaptadas a la sensibilidad contemporánea. La iglesia no propone una ruptura con la

hegemonía, sino que, por el contrario, la refuerza mediante dispositivos estéticos, tecnológicos y afectivos. Así, el espacio opera como una extensión del orden dominante, más que como un lugar de resistencia o transformación, se alinea con él, reproduciendo sus valores y naturalizándolos dentro del espacio eclesial.

Ahora bien, para Hope, la experiencia de lo sagrado se construye en el tránsito entre zonas del domo, en el incentivo de conectar, fortalecer relaciones sociales y la participación de los diferentes clubes, son trayectorias que configuran una experiencia religiosa en movimiento, donde el espacio se construye en la práctica, no solo en la arquitectura. El diseño desmontable del domo refuerza esta lógica, si es necesario, la iglesia puede reubicarse, porque sus ideas de una “iglesia” está en la red de vínculos que la sostienen, más no en su arquitectura.

En esta iglesia hay una versatilidad constante de nuevos asistentes, miembros que dejan de ir, otros que permanecen y forman parte del equipo. Existe una dinámica de peregrinación, creyentes que vienen de otras iglesias, migran a otras, buscan o reinventan sus trayectorias de fe. La iglesia misma ha transitado por casas, cafeterías, plataformas digitales, hasta llegar a una iglesia que se puede mover según sea su llamado. Todo esto refuerza la idea de que el espacio sagrado no está dado, sino que emerge en la circulación, en el uso, en la práctica, en la experiencia compartida y en el habitar colectivo.

En busca de nuevas religiosidades y, de una nueva comunidad

El pastor ha mencionado en diversas ocasiones que Hope recibe a personas provenientes de otras iglesias cristianas, católicas o evangélicas, así como a individuos sin afiliación religiosa definida, incluidos ateos y agnósticos. Muchos de los asistentes provienen de la iglesia cristiana “Comunidad de Fe” que decidieron cambiar de iglesia, por lo que algunos ya se conocían antes de llegar a Hope. Varios miembros de la iglesia señalaron que “estaban buscando algo nuevo”, y conocieron la iglesia por recomendaciones de amigos cercanos o por publicaciones en redes sociales como Facebook e Instagram.

Un elemento recurrente en sus testimonios fue el impacto que les causó la estética del domo y la manera poco ortodoxa de presentarse como iglesia, además, de vivir una experiencia más profunda de acogida y bienestar. A medida que los asistentes describen su relación con el Hope, aparece con frecuencia una noción clave que atraviesa sus relatos: la comodidad.

Juan Pablo, líder ejecutivo de la iglesia, explica la importancia de este concepto para la comunidad Hope:

Tengo una relación muy bonita con el Pastor y con su esposa. Hemos hecho un par de iniciativas, algunas travesuras del Reino de Dios como, por ejemplo, la cafetería. Cuando hicimos la inversión con el pastor, nuestro corazón estaba ahí. Consideramos que no importa que no genere ganancias, queríamos que la cafetería genere un ambiente donde la gente pueda sentirse apreciada, atendida y que haya interacción. Nuestro deseo era generar comunidad y el motivo de la cafetería fue generar comunidad. Entonces está cumpliendo su propósito, que para nosotros es importante (entrevista, Juan Pablo, 27 de octubre de 2022)

Este tipo de testimonio da cuenta de cómo los líderes buscan generar un entorno acogedor. Esta intención es también percibida por los asistentes nuevos, quienes destacan la diferencia estética y ambiental de Hope en comparación con otros espacios religiosos:

Al llegar todo es diferente a lo que puedas pensar de una iglesia, la gente es diferente, el ambiente se siente diferente. Nunca he entrado a una iglesia así, si no me dicen que es una iglesia, no lo hubiera descubierto nunca porque no lo parece. Además, hay muchos espacios donde puedes de cierto modo encajar dependiendo tu personalidad, lo cual es también muy beneficioso porque así siento que muchas personas con gustos distintos igual pueden compartir en el lugar sin sentirse incómodos (entrevista, Lucy, 10 marzo de 2024)

En ambos testimonios se evidencia, por un lado, cómo quienes conforman el equipo organizativo de la iglesia comprenden y articulan el sentido de comodidad moderna para sus asistentes. Sin embargo, desde la perspectiva de los miembros de la comunidad, esta noción de comodidad puede ser interpretada como parte de una experiencia más amplia, que abarca no solo lo material, sino también lo simbólico, emocional y relacional. Esta idea no se limita a una sensación física, sino que se presenta como una categoría que estructura su experiencia espiritual, emocional y social. En sus palabras, sentirse cómodos fue un elemento decisivo para continuar asistiendo y para construir un vínculo con la comunidad. A partir de esta recurrencia en el discurso, se hace necesario explorar cómo la comodidad se configura en Hope no solo como una característica del entorno, sino como una estrategia de significación que redefine el habitar lo religioso.

Para Hope, no se trata solo de generar un espacio cómodo en términos físicos (como sillas acolchonadas, disponibilidad de agua, café o comida), sino de ofrecer facilidades logísticas que favorezcan la experiencia espiritual, una banca móvil para el diezmo, la posibilidad de seguir la reunión desde el exterior del domo, espacios exclusivos para niños que permitan a los padres participar sin preocupaciones, o pufs diseñados para sentarse en áreas específicas. Todos estos elementos componen una experiencia de confort cuidadosamente planificada, que responde a una lógica estética, emocional y funcional. La iglesia está diseñada para ser cómoda, culturalmente atractiva y significativa, bajo la premisa de que Hope debe ser “una respuesta a la cultura”.

Para entender qué implica esta “respuesta a la cultura”, es necesario caracterizar el contexto cultural contemporáneo en el que opera Hope. Nos encontramos en una sociedad atravesada por la tecnología, la hiperconectividad, la inmediatez y el consumo. Un entorno en el que los jóvenes se aburren fácilmente, donde el teléfono celular cumple funciones laborales, sociales y recreativas, y donde el mercado establece pautas sobre qué consumir, cómo vestir, qué ver o en qué gastar. En este marco, las relaciones sociales y los significados culturales están profundamente mediados por el consumo y la comunicación visual.

En este contexto, el confort se convierte en una categoría clave. Según Boni (2016), el confort refiere a percepciones subjetivas de relajación y tranquilidad vinculadas a experiencias corporales y sensoriales. “Las actividades se consideran cómodas cuando se asocian a una reducción sostenida del esfuerzo, la molestia o la tensión muscular y un consiguiente aumento de la comodidad o el placer” (p. 134). Aunque puede ser una experiencia individual, el confort también está socialmente construido; depende de normas culturales y colectivas que definen lo qué se considera cómodo, deseable o estéticamente agradable y opera como un marcador de distinciones sociales (Boni, 2016).

En este sentido, el confort no solo se inscribe en prácticas individuales de relajación, sino que se articula a través de convenciones culturales y códigos compartidos que determinan qué espacios, objetos o experiencias son percibidos como agradables o adecuados. Esta dimensión social del confort abre la puerta a pensar cómo los elementos materiales que componen un espacio, independientemente de su funcionalidad inmediata, adquieren una carga simbólica que refuerza valores culturales específicos. Desde esta perspectiva, resulta pertinente considerar el papel de los objetos dentro de la configuración de entornos confortables, no solo

como facilitadores de bienestar físico, sino como portadores de significados que estructuran la experiencia emocional, relacional y espiritual de los asistentes.

Como señala Miller (2012), los objetos no son únicamente utilitarios, sino que también funcionan como símbolos que materializan ideas abstractas como pertenencia, identidad o estatus. En Hope, los pufs en las áreas infantiles no solo son muebles; representan hospitalidad, cercanía y confianza. Así, la comodidad no se limita a lo físico o estético, sino que también constituye una experiencia simbólica que promueve bienestar, plenitud y tranquilidad emocional

Desde este marco, el confort en Hope puede analizarse como una *tecnología contemporánea del yo*. Según Foucault (1987), las tecnologías del yo son aquellas prácticas mediante las cuales los sujetos transforman su cuerpo, alma y conducta con el fin de alcanzar estados como la felicidad, la sabiduría o la perfección espiritual. En la tradición cristiana, estas tecnologías estaban orientadas a la salvación del alma y se expresaban a través del ayuno, el sacrificio, la obediencia, el martirio y la renuncia. Sin embargo, en el mundo contemporáneo (y en particular en Hope), estas tecnologías han sido reformuladas.

En lugar de prácticas ascéticas, en Hope se ofrece un entorno diseñado para inducir comodidad sensorial y emocional. Se explica, por un lado, que no busca la transformación del sujeto a través del sufrimiento, la incomodidad o la austeridad física (como arrodillarse o guardar absoluto silencio), sino mediante un modelo de bienestar afectivo, relajación corporal y satisfacción emocional. Por otro lado, también se refiere a la preocupación por la transformación del sujeto, ya no implican la renuncia al yo, sino su constitución activa, su potenciación mediante prácticas de cuidado, autoayuda y autoconocimiento (Boni, 2016).

Este giro desde una preocupación por la salvación del alma hacia un proyecto de cuidado corporal y autorrealización se ve reflejado en la oferta de Hope sobre cursos de finanzas, nutrición, emprendimiento, coaching emocional y desarrollo personal. Estas prácticas se inscriben en discursos terapéuticos, empresariales y de autoayuda que promueven la idea de maximizar el yo. Como afirma Boni (2016), parafraseando a Foucault (1988), “permitirse estar cómodo” se convierte en una consigna espiritual que articula subjetividades alineadas con la lógica del bienestar neoliberal, desarrollo personal y el éxito individual.

De este modo, el confort deja de ser una simple sensación para convertirse en una categoría moral y espiritual que orienta los estilos de vida y reconfigura lo que significa “ser creyente”.

Esta forma de subjetivación no solo redefine la experiencia religiosa, sino que también influye en los procesos de filiación y desafiliación a esta comunidad, pues, muchos encuentran en Hope una comunidad acogedora adaptada a sus necesidades contemporáneas.

En Hope, la comunidad no se construye únicamente desde el dogma o la tradición, sino a través de dispositivos emocionales, espaciales y simbólicos que apelan al confort, la pertenencia y el bienestar personal. En este contexto, la iglesia no solo responde a una necesidad espiritual, sino también a un agente de transformación constante, comprometido con la construcción de ese “nuevo yo”.

En Hope, la comodidad, no es un simple accesorio, sino un eje estructurante de la experiencia religiosa. Esta propuesta atrae especialmente a quienes han dejado otras formas institucionales de iglesia o nunca se han sentido parte de ellas, ofreciendo una alternativa que resignifica la fe como una experiencia personal de bienestar, comunidad y realización. Así, la construcción de una nueva forma de pertenencia religiosa en Hope se articula con la lógica del confort con el espacio, con uno mismo y dentro de una comunidad.

Comunidad y relaciones sociales

La configuración comunitaria en Hope está profundamente marcada por elementos contemporáneos que resultan especialmente atractivos para sujetos modernos. Estos elementos no están dados de forma espontánea, sino que se construyen activamente a través de la participación de sus miembros, tanto de los fieles que asisten regularmente como del equipo organizativo que sostiene la estructura institucional de la iglesia. Este equipo está conformado por líderes, voluntarios y un grupo reducido de personas cercanas al liderazgo pastoral, cuya participación en reuniones y tareas se distribuye según el nivel de responsabilidad que asumen.

En mi caso, participé como “top voluntaria”, una categoría que implica un grado intermedio de responsabilidad, funcionando como acompañante de los líderes de cada equipo. Esto implicaba asistir a reuniones semanales, generalmente dos, aunque la frecuencia variaba según las funciones y responsabilidades de cada equipo. La primera reunión congregaba a líderes y top voluntarios de todas las áreas, y en ella se discutían diversos temas, como posibles inconvenientes dentro de la iglesia relacionados con la logística o los eventos, la propuesta de nuevas iniciativas, así como también se reconocía y agradecía el trabajo realizado por los distintos equipos.

La segunda reunión se enfocaba en la planificación del contenido y actividades para los grupos de preadolescentes (“pre-teens”) y adolescentes (“teens”). Estas dinámicas revelan que el funcionamiento de Hope no se limita a la preparación de los cultos dominicales, sino que implica una estructura organizativa constante y sostenida, en la que se produce un tipo particular de convivencia basada en el compromiso, la cooperación y el liderazgo compartido.

Aunque la iglesia cuenta con distintos grupos organizados de voluntariado y liderazgo, que representan una no solo una forma de participación activa, sino también una estrategia de gestión basada en la horizontalidad aparente y la corresponsabilidad organizativa. Por tanto, ninguno de estos roles se basa en una relación contractual con la institución, los miembros no reciben salario ni compensación económica, con excepción del segundo pastor, quien colabora estrechamente con el pastor principal en labores de logística y acompañamiento espiritual.

Desde esta perspectiva, la identidad del creyente en Hope no se define únicamente por su fe en Jesús, sino por su grado de involucramiento en las dinámicas comunitarias. La participación en grupos segmentados por intereses y etapas de vida (jóvenes solteros, parejas, emprendedores, etc.) refuerza una identidad colectiva construida sobre la acción, la pertenencia y el desarrollo personal.

Como afirma Zárte (2015), el compromiso con la comunidad se expresa no solo en la asistencia al culto, sino también en la cooperación logística, la donación de tiempo o recursos, y la participación activa en las decisiones organizativas. Esta dimensión resulta aún más significativa cuando se trata de poblaciones con altos niveles de movilidad, que a menudo no encuentran con facilidad ni el reconocimiento ni la satisfacción espiritual que tradicionalmente brindan los rituales religiosos o las estructuras comunitarias. En estos contextos, la participación activa en iglesias como Hope representa no solo una vivencia de fe, sino también una forma de anclaje social y emocional

En las comunidades contemporáneas, en gran medida legitima las acciones organizativas que permiten su reproducción social. Para los sujetos modernos sería un aspecto igual de importante que el reconocimiento político o social [...] Quien pertenece a una comunidad y pretende mantener activa su membresía a ésta, no asiste a las fiestas sólo por diversión y esparcimiento, sino básicamente por compromiso y solidaridad. Lo que se manifiesta mediante la cooperación y la participación activa en

la organización del culto. Se participa en la organización no sólo a través de redes familiares, sino también de la cooperación monetaria, en especie o trabajo. Pero también la simple asistencia es una muestra de interés y, en momentos de conflicto, de apoyo a los responsables de llevar el culto. En esta época la participación en una celebración o culto religioso en ningún caso representa una actitud desinteresada, por el contrario, siempre implica el ejercicio libre y la toma de posición frente al abanico de creencias que se ofrecen a las personas (p.117)

El concepto de voluntariado adquiere aquí un valor central. Más que una obligación formal, se configura como una práctica social donde los creyentes fortalecen sus relaciones interpersonales y amplían sus redes de contacto. En Hope, este voluntariado está asociado a la posibilidad de contribuir con habilidades profesionales, se encuentran contadores, diseñadores, nutricionistas, comunicadores, ingenieros y administradores que colaboran desde sus áreas de experiencia, sin que esto representa una obligación económica para ellos ni para la organización

Ahora bien, para ingresar a alguno de los equipos de voluntariado, se debe llenar un formulario en la página web de la iglesia, ser contactado por un miembro del equipo y pasar por un proceso de conversación y aceptación. En el caso del liderazgo, se requiere una trayectoria más larga dentro de la iglesia, haber establecido una relación directa con el pastor y, por lo general, formar parte de una pareja casada o llevar varios años de vinculación continua desde, por ejemplo, 2020.

En esta lógica de segmentación organizativa, destacan grupos como “Tribu” (para jóvenes adultos solteros), “Parejas” (para el fortalecimiento espiritual en relaciones conyugales), “Emprendedores” o “Empresarios”, un grupo cerrado que reúne a miembros con experiencia en contabilidad, finanzas, marketing o administración. Este último grupo tiene un carácter más exclusivo y no está abierto al público general. Sus integrantes son seleccionados directamente por el pastor, y sus reuniones suelen llevarse a cabo en su domicilio. Según ha manifestado el propio pastor en reuniones internas del equipo, este grupo cumple un rol fundamental en el funcionamiento de la iglesia, ya que gestiona información confidencial y participa en la toma de decisiones estratégicas. Sus miembros están a cargo de aspectos clave como las finanzas, la organización de conferencias y charlas, y en muchos casos, han realizado inversiones económicas en el desarrollo de la iglesia; como la cafetería.

Además de la creencia religiosa, el sentido de pertenencia en Hope va más allá de la adscripción doctrinal, pues, se construye a través de vínculos interpersonales, participación activa y reconocimiento dentro de la red organizativa. En consecuencia, el modelo de comunidad que se configura no responde a una estructura tradicional basada exclusivamente en el vínculo espiritual, sino que se articula en torno a un modelo organizativo afín al de una empresa. La eficiencia operativa, la segmentación de funciones, la optimización de recursos humanos y la comunicación estratégica no son prácticas marginales, sino centrales en el sostenimiento institucional de Hope.

Entre lo sagrado y lo organizacional: el *habitus* religioso-empresarial

Desde una perspectiva bourdiana, la jerarquía organizativa y la estructura de liderazgo dentro de Hope pueden entenderse como una manifestación del cruce entre dos formas distintas de *habitus*. El *habitus* religioso, como conjunto de disposiciones socialmente estructuradas que orientan la vivencia espiritual y los modos de participar en lo sagrado; y el *habitus* empresarial, propio del campo económico, que organiza las prácticas en torno a la eficiencia, la segmentación de públicos, la planificación estratégica y la optimización de recursos (Bourdieu, 1991). Este cruce de *habitus* no solo define la forma en que se estructuran las prácticas internas de la iglesia, sino también la forma en que sus miembros entienden la participación, el compromiso y la pertenencia.

Rakow et al. (2025) profundizan en esta idea al referirse al *habitus* empresarial como una dimensión simbólica que da sentido y relevancia a las prácticas de emprendimiento como parte de una naturalización, interiorización y reproducción de un espacio. Este *habitus* incorpora valores, saberes y disposiciones que, si bien provienen del campo económico, se trasladan a otros ámbitos como la familia, la religión o la educación, configurando nuevas formas de organización y socialización.

Esta lógica empresarial, según Rakow et al. (2025) en Etzioni (1968), se ha vuelto dominante en las sociedades contemporáneas debido a la funcionalidad y facilidad que ofrece para organizar y gestionar colectividades. Al estar rodeados de mundo de empresas en el que las estructuras organizativas corporativas han comenzado a reemplazar los modelos institucionales tradicionales, la iglesia, en este sentido, no queda exenta de este fenómeno. Bajo la influencia del neoliberalismo, estas lógicas empresariales se han integrado en la vida religiosa, transformando la cosmovisión de los individuos hacia un modelo centrado en la eficiencia, el desarrollo personal y la lógica del capital.

Como lo explica Bourdieu (2015, citado en Rakow et al., 2025), instituciones como la iglesia, la familia y la escuela han sido históricamente fundamentales para la reproducción de normas sociales, jerarquías simbólicas y sistemas de dominación. En particular, la religión ha operado como un aparato de producción simbólica que impone una visión del mundo, regula las emociones y legitima un orden social a través de códigos morales. Este sistema de disposiciones genera un *habitus* religioso que estructura no solo la práctica ritual, sino también los esquemas de percepción y de comportamiento. Sin embargo, en contextos como Hope, este *habitus* ha sido reconfigurado por la incorporación de elementos del campo empresarial y mediático, dando lugar a nuevas formas de socialización, autoridad y ritualidad.

Desde esta perspectiva, el *habitus* empresarial no solo se expresa en la forma de organizar la iglesia, sino en los vínculos sociales que se generan dentro de ella. Las relaciones entre líderes y voluntarios, la asignación de funciones, la jerarquización interna y la toma de decisiones responden a un modelo de organización que reproduce estructuras propias del mercado. No se trata de una estructura casual, sino de una organización diseñada para sostener posiciones sociales y consolidar ciertos privilegios. Así, la distinción social se inscribe no solo en lo económico, sino también en el capital cultural, social y simbólico que los individuos poseen o heredan (Bourdieu, 1991).

Ese capital no es solo económico (dinero, propiedades), sino también cultural (educación, conocimientos), social (contactos, redes) y simbólico (prestigio, reputación). Es decir, lo que una persona tiene o hereda va más allá de lo material y afecta cómo se la percibe en la sociedad. Este tipo de lógica y estas formas de capital heredado se convierten en una manera simbólica de marcar quién tiene más valor social y se entienden de diferentes formas las ideas de éxito personal o profesional. Este capital se manifiesta en formas sutiles, en los modos de hablar, de vestir, de liderar, e incluso en el acceso a ciertos espacios exclusivos dentro de la comunidad eclesial, como ocurre en el grupo cerrado de empresarios de Hope (Rakow et al, 2025)

Esta forma de distinción social, anclada en la acumulación de distintos tipos de capital, encuentra en los espacios religiosos contemporáneos un terreno fértil para su reproducción y preservación. En contextos como Hope, las prácticas y jerarquías internas no solo reflejan dinámicas espirituales, sino también lógicas de exclusividad y pertenencia asociadas al acceso diferencial a capitales simbólicos y sociales. Así, pertenecer a ciertos grupos dentro de la iglesia, como el círculo de empresarios, no solo supone un nivel de participación organizativa, sino también una forma de consagrar una posición dentro del campo religioso mediante recursos que trascienden lo espiritual. Esta intersección entre espiritualidad y distinción social sienta las

bases para comprender cómo, en el marco de una economía neoliberal, la iglesia opera como un espacio donde se gestionan no solo creencias, sino también aspiraciones modernas de realización personal y éxito.

A este respecto, Rakow et al. (2025) señalan que la economía contemporánea genera una serie de necesidades que se presentan como ilimitadas, insatisfechas y profundamente arraigadas en la subjetividad moderna. En este escenario, la iglesia emerge como un espacio donde esas necesidades de plenitud, estabilidad emocional, éxito y pertenencia son canalizadas a través de un discurso espiritual revestido de lenguaje empresarial. “De esta manera, la tendencia de los individuos es adoptar cada vez más características y prácticas empresariales, como sinónimo de éxito en la vida profesional, personal y emocional” (Rakow et al, 2025, p.172)

En Hope, esta lógica se plasma en la manera en que se estructura el espacio, se asignan roles y se segmenta a la comunidad según funciones y perfiles. En el sistema de liderazgo se reconocen las ideas de innovación, desarrollo, progreso y especialmente en el liderazgo tanto personal como colectivo y permite no solo la eficacia operativa de la institución, sino también la circulación y reproducción de formas de autoridad y poder simbólico.

En Hope, la reconfiguración del *habitus* religioso se manifiesta en dos dimensiones fundamentales. En primer lugar, tal como se ha desarrollado a lo largo del capítulo, el uso del escenario como espacio central, donde convergen elementos de la cultura contemporánea como la música²⁸, la iluminación, las pantallas y la estética minimalista, responde a una transformación del *habitus* religioso tradicional. Mientras que este último ha estado históricamente asociado a rituales solemnes, estructuras jerárquicas fijas y símbolos sacralizados, como el altar, el presbiterio o la cruz, en Hope se observa una adaptación que integra tecnologías, lenguajes visuales y cultura pop como formas legítimas de expresión de la fe. La plasticidad del espacio y su orientación hacia lo sensorial y emocional evidencian una forma de práctica religiosa que se acomoda a las sensibilidades de una generación inmersa en

²⁸ La música tiene un papel central en el *worship* o alabanza y es de género pop cristiana. Se utiliza como fondo para ambientar el pre *party* y después de cada reunión, también cuentan con una banda en vivo que interpreta canciones de la banda MSC de Los Ángeles, que ha publicado más de cinco discos en su perfil de Spotify y mantiene una fuerte presencia en plataformas digitales, incluyendo listas de reproducción en español.

la modernidad digital, revelando un *habitus* religioso que ha mutado en respuesta a las demandas culturales actuales.

En segundo lugar, esta transformación se articula con una lógica de organización inspirada en principios empresariales, configurando así un *habitus* empresarial dentro del campo religioso. En este sentido, los miembros de la iglesia asumen roles de voluntariado y liderazgo en función de un sistema estructurado que reproduce jerarquías internas definidas que permite maximizar la eficiencia organizativa, pero también reproducir esquemas de poder que definen quiénes pueden ejercer influencia dentro de la comunidad.

La experiencia religiosa en Hope no se vive únicamente desde la contemplación o el recogimiento interior, sino que se expresa a través del hacer, organizar, asistir, liderar, crear, innovar. Esta vivencia encarnada del espacio, donde el cuerpo se mueve, participa y ocupa roles dentro de una estructura organizativa, articula la fe con la acción, el compromiso con la eficacia, y la espiritualidad con el desarrollo personal. Así, se configura un modelo híbrido entre el *habitus* religioso y el *habitus* empresarial, donde lo sagrado se entrelaza con lo pragmático, y la comunidad se construye a través de planificación de estrategias.

En Hope, no se remite exclusivamente a una arquitectura sacralizada, solemne y jerárquica. Por el contrario, se configura como un entorno cuidadosamente diseñado para ser estéticamente atractivo, emocionalmente resonante y tecnológicamente eficiente. En esta espacialidad religiosa se inaugura una modalidad de lo sagrado que es experiencial, relacional y mediada por la cultura visual y el confort contemporáneo.

A lo largo del capítulo se ha mostrado cómo Hope reconfigura el espacio religioso desde una lógica híbrida, en la que convergen prácticas litúrgicas, códigos estéticos, estructuras organizativas empresariales y tecnologías de la comunicación. Esta transformación del *habitus* religioso, tanto en su dimensión corporal como organizativa permite observar cómo la vivencia de lo espiritual se articula hoy en diálogo con las sensibilidades del sujeto neoliberal, cuya búsqueda se orienta hacia el bienestar, la superación personal, el éxito personal, profesional y familiar.

La distinción clásica entre lo sagrado y lo profano se vuelve difusa, dando paso a una espacialidad multifuncional y versátil, capaz de albergar tanto el culto como el entretenimiento, tanto la oración como la socialización. De aquí que la iglesia opera como un nodo de interacción social, performativo y estético, en el que la dimensión ritual no desaparece, sino que se reinventa bajo formas escénicas, sensoriales y participativas. Así, el mensaje espiritual se

transmite no solo a través del discurso verbal, sino mediante una narrativa visual y emocional que conecta con las expectativas de una audiencia moldeada por los lenguajes del consumo cultural.

CAPITULO IV: COMUNICACIÓN, LIDERAZGO Y MODELO EMPRESARIAL

Este capítulo examina cómo la iglesia Hope incorpora elementos contemporáneos como el *Coaching*, el liderazgo empresarial y los discursos de superación personal en su propuesta religiosa, dando lugar a nuevas dinámicas identitarias y comunitarias en el marco de la globalización y el avance de la racionalidad neoliberal. Lejos de presentarse como una institución tradicional, Hope configura un espacio donde la espiritualidad se entrelaza con nociones propias del mundo corporativo, apelando a un sujeto que se autogestiona, se motiva y se optimiza constantemente.

En una primera sección, se propone comprender a la iglesia como una organización con rasgos empresariales, tanto en sus estructuras internas como en los valores que promueve. Posteriormente, se analiza el lenguaje que sustenta esta estructura, observando cómo categorías tradicionales del campo religioso son reemplazadas por términos propios del ámbito empresarial, juvenil y emocional.

Finalmente, se explora el uso que hace Hope de las redes sociales y plataformas digitales como parte de su estrategia comunicativa y de expansión. A través de la cultura digital, la iglesia amplifica su presencia, desterritorializa el culto y permite la participación constante de los creyentes, quienes ya no solo asisten a la iglesia, sino que interactúan, consumen y co-construyen la experiencia religiosa en un entorno mediado tecnológicamente.

La iglesia como una empresa

La reunión comenzó con el worship, las luces cambiaron de color, la banda comenzó a tocar y las personas se fundieron en un canto colectivo que marcaba el inicio de la experiencia ritual. En medio de este ambiente cargado de emoción, el pastor hizo su entrada corriendo por el pasillo central, saludando con entusiasmo a los asistentes. Su aparición fue recibida con aplausos, risas y expresiones de júbilo, evocando más la entrada de un comediante de stand-up o de un artista en un concierto que la de un pastor cristiano o menos aun la de un sacerdote en una ceremonia tradicional. La atmósfera, lejos de ser solemne, era enérgica, casi festiva.

Una vez en el escenario, el pastor pidió a la audiencia que tomara asiento. Explicó que esta era una de las reuniones más importantes del año, este encuentro tiene como nombre “Cimientos” y es realizado únicamente dos veces por año. Su objetivo principal era hablar

abiertamente de las finanzas de la iglesia, los diezmos, las donaciones y otras formas de contribución económica. Invitó a los presentes a dejar de verse como “consumidores” y a asumirse como “constructores”, no solo dentro de la iglesia, sino también en sus trabajos, familias y proyectos personales. “Dar —explicó el pastor— no es una cuestión económica, sino un estado mental”. Independientemente de los recursos que cada uno posea, lo esencial es “invertir” en la iglesia. Una inversión que, según dijo, refleja la inversión que Dios hace en cada uno de nosotros.

Al presentar el informe financiero del año, detalló que para el funcionamiento pleno de la iglesia se requieren aproximadamente \$400.000 anuales, cubiertos mediante diezmos, buckets (canastas de recolección de dinero) y contribuciones voluntarias. Se mencionaron también deudas pendientes y proyectos inconclusos, como el caso del sistema de aire acondicionado del domo, para el cual ya se había recibido una importante donación para implementarlo, aunque aún se necesitaban más aportes para poder financiarlo cada domingo. Durante esta explicación, el pastor alternaba entre momentos de inspiración, humor y motivación. Su estilo performático se alejaba del modelo tradicional de predicación, contaba anécdotas, lanzaba chistes, hacía referencias culturales contemporáneas, generando reacciones inmediatas entre los presentes; risas, aplausos, exclamaciones como “¡sí!” “wuu” y “¡amén!” que recordaban más a un espectáculo de entretenimiento que a una liturgia convencional. En diversos momentos, la banda acompañaba sus palabras con música suave de fondo, reforzando el tono emocional del mensaje.

En otro segmento del discurso, el pastor planteó su visión de expandir el uso del domo más allá de los domingos, entre sus propuestas, destacó la creación de una escuela de liderazgo creativo para niños, bajo el nombre de “Future²⁹”. Esta escuela, dijo, no sería solo una extensión de la iglesia, sino una “inversión en el futuro”, reforzando la narrativa de que los aportes económicos no eran para mantener un edificio, sino para sembrar en las próximas generaciones. En esta escuela, se constituirán los siguientes grupos: Dreamer de 0 a 3 años, Explorer de 4 a 7 años, Pioneers de 8 a 11 años, Challengers 12 a 14 años, Rookies 15 a 18 años y el equipo Wave 19 a 23 años.

²⁹ Este proyecto no debe confundirse con el grupo llamado “Future” mencionado anteriormente, dirigido a jóvenes de la iglesia. En este caso, Future hace referencia a una nueva escuela de liderazgo creativo impulsada por la iglesia

Hacia el cierre de la sesión, se explicó la función de los sobres dispuestos en los asientos, destinados a las donaciones, y se compartió el testimonio de una mujer cuya vida había sido transformada, según se relató, por su compromiso con el diezmo. El evento concluyó con cantos colectivos, cerrando la reunión. (Diario de campo, domingo 4 de mayo de 2025)

De la siguiente escena observada durante la reunión "Cimientos", puede analizarse cómo las lógicas del mercado, el discurso empresarial y las formas contemporáneas de gestión se han incorporado estructuralmente en los espacios religiosos. Esta reunión, se centra en la exposición de las finanzas anuales de la iglesia y en la motivación a la contribución económica de los fieles, aquí, el acto de dar deja de ser una acción voluntaria o una responsabilidad espiritual y se redefine como una "inversión" bajo la premisa de un mejor rendimiento espiritual e intelectual. De esta manera, se evidencia las formas en las que la iglesia deja de ser concebida únicamente como una fuente de vivencia espiritual, sino también en una herramienta estructurada que opera según lógicas empresariales, es decir, que gestiona, organiza, motiva y coordina a personas bajo principios similares a los de una empresa.

Como señala Harold Perkin (1996), desde el siglo XX se ha consolidado la figura del hombre de negocios como ideal dominante, representando no solo un modelo económico, sino una moral centrada en la productividad, la libertad individual y la autorrealización. Esta moral se ve reflejada en la estructura organizativa de Hope, que adopta un lenguaje gerencial y que se promueve a través de sus pastores vistos como líderes visionarios, similares a CEO. Esta transformación del liderazgo religioso conecta con el análisis de Weber (1930) según Perkin (1996), sobre el surgimiento del protestantismo, ya no se trataba de orar o meditar, sino de trabajar en la propia vocación, entendida como una forma más noble de alabar a Dios. Con la expansión del capitalismo y la revolución industrial, nace esta idea de un aumento en la productividad humana, el individualismo, el pensar por y para uno mismo, la idea de propiedad y propietarios; así de la imagen del empresario o profesional del sector privado surge el nuevo sujeto que basa su valor en el capital, la competencia, la productividad y el ascenso por mérito.

Entonces, el trabajo ya no es solo un deber religioso, sino una vía legítima hacia la plenitud espiritual y personal en el marco de una economía moral empresarial. Esta perspectiva es claramente retomada en Hope. Como lo indica Daniel, uno de los líderes del grupo "Future":

"Cuando uno se conecta con sus propósitos está dando gloria a Dios. Lo que anhelamos es que las personas den gloria a Dios conectándose con su pasión, que crezcan profesionalmente y que corran por lo que aman". (entrevista, Daniel, 04 de febrero de 2024)

Este discurso moviliza una serie de valores propios de la cultura empresarial, como el trabajo constante, el emprendimiento y el liderazgo. La cultura empresarial se desenvuelve en un paradigma tecnoeconómico, orientado hacia mercados especializados y productos hechos a medida para cada sector social. De esta manera, el mercado establece las reglas del juego, exigiendo adaptabilidad y castigando la falta de emprendimiento. La cultura empresarial no opera necesariamente como una ideología formal, sino como una aspiración implícita, deviene de una condición necesaria para el funcionamiento eficiente del mercado, al promover una mentalidad emprendedora y una autoexigencia voluntaria (Plant, 1997; Marquand, 1997).

En este escenario, el campo religioso se convierte en un mercado que produce bienes simbólicos (sentido, salvación, pertenencia, propósito), ofrecidos por una diversidad de actores (iglesias, pastores, *influencers* espirituales), como explicó Thomas Luckmann (1973). En una sociedad pluralista, donde la religión se ha desplazado a la esfera de lo privado y el individuo se ha vuelto autónomo, libre para elegir sus creencias, afiliaciones, prácticas, esta se vuelve una experiencia personalizada. Así la religión se integra con otras dimensiones de la vida cotidiana: el consumo, el bienestar, la terapia y el éxito personal. Por lo tanto, la iglesia se posiciona como una empresa que compite en el mercado religioso mediante la innovación y la segmentación de sus servicios como lo haría cualquier actor en un mercado competitivo.

Lenguaje y discurso

El lenguaje en Hope no es un mero medio de comunicación, sino una herramienta estratégica que configura identidades promueve valores y articula una forma particular de espiritualidad. Esta dimensión discursiva es clave para entender cómo la iglesia se posiciona frente a sus fieles y a la sociedad en general, utilizando palabras, metáforas y formatos que conectan con sensibilidades contemporáneas. A continuación, se exploran tres formas en que Hope despliega su lenguaje: primero, mediante la adopción de un discurso empresarial y de autogestión; segundo, a través de la resignificación de términos tradicionales hacia expresiones innovadoras que distancian a la iglesia de modelos convencionales; y finalmente,

mediante la incorporación sistemática del inglés, lo cual refuerza una estética global y aspiracional.

En Hope, se propone no solo construir comunidad en la iglesia, sino mantenerla y reproducirla, para ello se necesitan actitudes emprendedoras de los individuos para que los mercados funcionen y que favorezca a la empresa para que trabajen eficazmente (Plant, 1997).

Se necesita, así, de una mentalidad de emprendedor, un espíritu de emprendedor. Adrián lo reafirma al decir: "Nuestro enfoque está en responder a necesidades sentidas de las personas. No imponemos reglas externas, sino que buscamos que las personas internalicen valores y corran según lo que aman" (entrevista, Adrián, 21 de enero de 2024).

Entonces, la verdadera importancia de mantener esta cultura empresarial debe provenir de los valores individuales de cada sujeto que puede aportar dentro de la iglesia. Para ello, es importante reconocer la siguiente conferencia que muestra como para la iglesia Hope es relevante el crecimiento personal:

El 21 de marzo de 2024, la sede de Hope en Ecuador recibió la visita del pastor principal Edward McCarthy y su esposa Katie McCarthy. El evento generó una notable expectativa entre los asistentes habituales y nuevos visitantes, durante las semanas previas, la iglesia promovió intensamente la llegada del pastor a través de redes sociales y canales internos de comunicación. Se organizó un "Domo Talk" con costo de entrada de 15 dólares, tres reuniones dominicales, un encuentro exclusivo para empresarios y una charla dirigida específicamente a mujeres, liderada por Katie.

Al llegar al evento, los asistentes eran recibidos por miembros del equipo Hope, todos identificados con gafetes. La entrada debía registrarse en un punto de control, desde donde se asignaban los asientos por orden de llegada. No obstante, un sector de la primera fila estaba reservado, allí se ubicaban personas que eran guiadas directamente por el equipo, muchas de las cuales no eran reconocibles para mí, pero cuya llegada generaba una atención especial. Este espacio, delimitado y exclusivo, estaba destinado a empresarios y figuras relevantes para la comunidad.

La conferencia de McCarthy se articuló en torno al concepto de "encontrar al genio que hay en ti", una narrativa que apelaba a la recuperación de una potencia interior supuestamente olvidada con el paso de la niñez y la juventud. Con un tono ameno, combinando anécdotas

personales, humor y frases inspiradoras, el pastor desplegó un discurso centrado en la transformación mental como condición para el éxito. “El dolor es mentiroso”, afirmaba, insistiendo en la necesidad de atravesarlo para alcanzar la grandeza. Habló de la disciplina de decir “sí” al dolor, de cómo el fracaso puede convertirse en cimiento para construir el futuro y de que la inacción es la verdadera pérdida. Reforzó también la idea de que “el poder está en el carácter” y que la ambición, lejos de ser un rasgo negativo, debe entenderse como un atributo de Dios.

Hacia el final, McCarthy concluyó su mensaje diciendo: “El futuro no viene a ti, el futuro sale de ti, no estamos solos, somos una comunidad”. El evento funcionó, así como una performance cuidadosamente diseñada que entrelazaba espiritualidad, coaching y liderazgo, y que promovía una visión de la vida religiosa como camino hacia el éxito personal mediante el desarrollo interior. (Diario de campo, 21 de marzo de 2024)



Ilustración 7. Reunión dedicada al crecimiento financiero

Este tipo de discursos refuerza la construcción de una identidad emprendedora en los fieles, donde cada miembro de la comunidad se convierte en un agente emprendedor, un sujeto activo que contribuye, planifica y financia el proyecto colectivo a través de este lenguaje empresarial.

El uso de conceptos como "invertir" o "construir" en la comunidad de fe revela una transformación profunda, la iglesia se convierte en un espacio donde se promueve la autogestión, la planificación estratégica y el rendimiento personal. Esta transformación es coherente con la aparición de discursos ligados al coaching, la autoayuda, el bienestar integral

y la responsabilidad personal, donde el éxito se percibe como un producto del esfuerzo interior más que del entorno. Así, el sufrimiento o el estancamiento ya no se explican estructuralmente, sino como resultado de una mala gestión de recursos personales, de tiempo, energía, dinero, etc.

La afirmación frecuente de que “Dios quiere que vivas tu mejor versión” se inscribe dentro de un ethos neoliberal que desplaza lo político y lo estructural para centrarse en la autorrealización. Así, el sujeto creyente se convierte en un productor de sentido y bienestar, responsable de su estado emocional y espiritual. El uso de herramientas como prédicas motivacionales, sesiones de liderazgo, grupos de apoyo o acompañamiento emocional actúan como tecnologías de responsabilización (Han, 2014), donde la espiritualidad opera como mecanismo de gestión del yo. El sufrimiento se aborda no como síntoma de injusticias sociales o desigualdades, sino como déficit de actitud, voluntad o autoconocimiento.

En una reunión del equipo de voluntarios se propuso una dinámica grupal para reflexionar sobre los anhelos personales y espirituales. Las preguntas planteadas fueron: “¿Cuál es el anhelo que nos relaciona con nuestro crecimiento y con el propósito de este año?”, “¿Qué obstáculos o aspectos de mi identidad dificultan ese crecimiento?”, “¿Qué habilidades necesito desarrollar para construir esos anhelos?” (Diario de campo, 17 de febrero de 2024). Estas interrogantes apuntan a un proceso de introspección continua, donde el desarrollo individual es visto como camino hacia la consolidación de la comunidad, reproduciendo una lógica de autoevaluación que recuerda las metodologías de desarrollo personal utilizadas en entornos corporativos.

Ahora bien, parte fundamental de la creación de esta cultura y valores empresariales, ha sido la incorporación de nuevos lenguajes, por un lado, se han enfocado en la resignificación de términos tradicionales hacia expresiones innovadoras que distancian a la iglesia de modelos convencionales. En lugar de hablar de “templo” “iglesia” o “santuario”, se utiliza *Domo*; “congregación” se convierte en “comunidad” o “familia”; y conceptos doctrinales como “salvación” y “pecado” son reemplazados por términos más relacionales o emocionales como “relación” y “roto”. Esta resignificación no solo suaviza la carga teológica y moral de las palabras tradicionales, sino que también refuerza una visión de la espiritualidad como experiencia cotidiana, flexible y accesible. Así, el “culto” es una “reunión”, el “sermón” un “mensaje”, y el “predicador” se presenta como un “comunicador”. Este giro lingüístico busca

sintonizar con un público contemporáneo que valora el lenguaje cotidiano, desmarcándose del lenguaje sacralizado y jerárquico de las iglesias tradicionales.

Por otro lado, estas formas de expresión se combinan con la incorporación sistemática del inglés, lo cual refuerza una estética global y aspiracional. Palabras como “pre party” (previa), “Rally” (reunión), “Workshop” (adoración), “Domo Talk”, responde tanto a una influencia directa de Hope Los Ángeles como a una inserción de la globalización y del lenguaje juvenil importante para poder conectar con nuevas audiencias.

Como ha señalado Mato (2003), esta configuración de la iglesia como una plataforma global reproduce un modelo de espiritualidad que promueve la optimización personal e implica una reorganización del discurso espiritual a partir de elementos de la cultura global. Este modelo de espiritualidad no es exclusivo de Hope, sino que se alinea con un cristianismo globalizado y adaptado a las lógicas del mercado, donde el consumo de experiencias emocionales, productos simbólicos (libros, podcasts, redes sociales) y pertenencia identitaria a una comunidad joven y “exitosa” refuerzan la identidad del creyente como consumidor y productor de sentido. El bienestar espiritual se convierte así en un proyecto de vida, pero también en un mandato moral, donde la incomodidad, la duda o el dolor requieren intervención, regulación y superación.

No obstante, esta adecuación al lenguaje de la modernidad no está exenta de contradicciones. En una reunión centrada en su tercer *core value*, “la relevancia cultural no es opcional”, se explicó que la iglesia debe estar en sintonía con la cultura contemporánea. Sin embargo, uno de los líderes advirtió: “la resistencia al lenguaje puede ser un obstáculo y un muro, sin embargo, no se trata de manipular el mensaje para alcanzar nuestra misión” (Diario de campo, 24 de enero de 2024). Esta afirmación pone en evidencia la tensión entre forma y fondo, si bien la iglesia adapta su estilo a los códigos contemporáneos y lenguajes empresariales, sostiene que su mensaje espiritual sigue siendo igual al de la biblia.

Ante esta afirmación, pregunté cómo la iglesia se posiciona frente a problemáticas sociales actuales como el género, la sexualidad o el feminismo. No obtuve una respuesta clara. Se me indicó, más bien, que Hope no toma discursos del “mundo exterior”, sino que trabaja desde una interpretación bíblica centrada en el individuo, en su transformación interna mediante el vínculo con Dios y con la comunidad de fe (Diario de campo, 24 de enero de 2024).

Esta postura se evidencia también en una anécdota narrada por el pastor, quien relató que una pareja homosexual preguntó si podía casarse en la iglesia. El pastor respondió que no, y explicó que estas personas podían asistir a las reuniones, pero no formar parte de los grupos o asumir roles de liderazgo (Diario de campo, 24 de enero de 2024). Esta respuesta muestra que, aunque Hope incorpora las formas culturales de la modernidad, mantiene posiciones conservadoras respecto a ciertos temas sociales, lo que revela un límite claro en su pretensión de modernización.

Cultura digital e identidad religiosa

En Hope, la tecnología y los medios de comunicación desempeñan un papel fundamental en la proyección, expansión y vivencia de la fe. Su página web no solo proporciona información sobre la comunidad y su liderazgo, sino que también ofrece múltiples vías de interacción para quienes desean conocer más sobre la iglesia o integrarse a ella. Entre estas herramientas destacan los enlaces para inscribirse en clubes de lectura (segmentados por edades y género), grupos de servicio, formularios de registro de asistencia y espacios de donación, además de diversos accesos a grupos de WhatsApp orientados a intereses específicos, como “Impulso”, destinado a empresarios y emprendedores, o “Lanzamiento”, un grupo recientemente creado para hombres.

La presencia digital de Hope se amplifica en redes como Instagram, donde se publican fotografías y videos de las reuniones, noticias de Hope Ecuador y de su sede en Los Ángeles, así como fechas de conferencias y charlas. Asimismo, en YouTube se encuentran grabaciones de eventos de liderazgo y contenidos motivacionales del pastor. En estas plataformas, se utilizan herramientas contemporáneas como "lives" e "stories" para anunciar actividades, felicitar a miembros por cumpleaños o fechas especiales, y compartir mensajes inspiracionales.

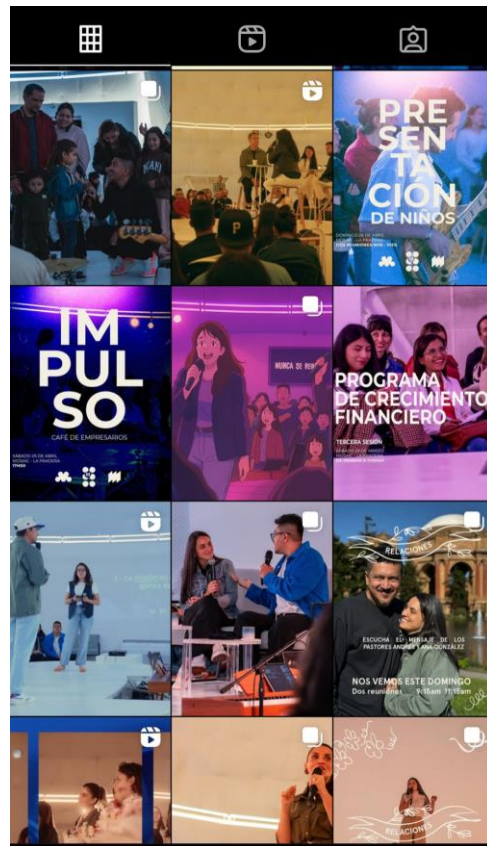


Ilustración 8. Publicaciones instagram de la Iglesia

Este uso intensivo de redes sociales responde a una lógica de la cultura digital. Como lo señala Byung-Chul Han (2014), en este entorno los límites tradicionales de tiempo y espacio se disuelven. La desterritorialización de la iglesia ocurre mediante estos canales, ya no se trata de asistir físicamente a un templo los domingos, sino de poder estar conectados e interactuar con el contenido de la iglesia en cualquier momento y lugar, no solo en los horarios dominicales. La experiencia religiosa se expande a los grupos de WhatsApp, los perfiles sociales y las plataformas de streaming. Dicha inmediatez exige un contenido dinámico, visualmente llamativo y emocionalmente estimulante, lo que introduce una dimensión lúdica en el culto. De esta manera, la experiencia religiosa se transforma en una práctica entretenida y personalizada, profundamente mediada por tecnologías digitales. Esta lógica se complementa con una estrategia de formación de comunidad, ya no se trata únicamente de compartir un espacio físico, sino de estar conectados digitalmente, consumir los mismos contenidos, comentarlos, reaccionar e interactuar. En este modelo, la comunidad se construye a partir de una participación constante y digitalizada, donde el vínculo se mantiene más por la circulación de contenidos que por la presencialidad.

El acto religioso en Hope, por tanto, ya no se presenta como una obligación institucional ni como un sacrificio, sino como una experiencia voluntaria y motivacional que se adapta al estilo de vida de sus participantes. Se pierde su temporalidad fija y su carácter presencial, convirtiéndose en un evento volátil, fragmentado y reproducible, adecuado a las condiciones del mercado y del consumo digital. El creyente ya no solo cree, sino que también se autooptimiza espiritualmente: asiste a eventos, escucha las prédicas en video, consume las canciones de la banda Hope en Spotify, e interactúa activamente en las redes sociales de la iglesia (Han, 2014).

A partir de estos elementos, es posible identificar una forma de construcción de identidad religiosa que responde a lógicas de consumo cultural y elección personal. Según Pérez-Agote (2016), esta identidad no se construye únicamente a partir de la fe, sino también mediante la participación en actividades comunitarias, el sentido de pertenencia y la identificación con una imagen institucional que proyecte las afiliaciones subjetivas del sujeto.

Desde la perspectiva de Carozzi y Frigerio (1994), las comunidades religiosas son espacios de integración donde los individuos desarrollan sentidos de pertenencia a través de procesos de socialización. Estos procesos están en constante transformación y responden a dinámicas globales, como el capitalismo flexible, los cambios tecnológicos y la redefinición de roles sociales. La construcción de identidades en este contexto se adapta a nuevas formas de religiosidad, la eliminación de símbolos tradicionales, el diseño arquitectónico minimalista y la estetización de los espacios sugieren un desplazamiento de lo sagrado hacia lo funcional, lo cultural o incluso lo comercial.

Los miembros de Hope encuentran en esta estructura un espacio para redefinir su relación con la fe. Este entorno permite alejarse de modelos tradicionales e incorporar nuevas formas de expresión religiosa. Así, los creyentes no solo refuerzan su sentido de pertenencia a una comunidad, sino que también experimentan una espiritualidad personalizada a elementos contemporáneos modernos.

Esta complejidad se hace evidente al contrastar distintos testimonios recogidos durante el trabajo de campo. Por ejemplo, María Rodríguez, de 42 años, sostiene una visión crítica frente a las formas contemporáneas de religiosidad como las de Hope. Ella no forma parte de esta iglesia y tampoco comparte sus prácticas, pero ha asistido varias veces para acompañar a sus amigos. Mas bien, organiza grupos denominados “células” (de orientación pentecostal) donde

se capacitan a personas para fundar iglesias, sin necesidad de infraestructuras fijas. Asimismo, expresó su escepticismo hacia la noción contemporánea del diezmo y hacia las nuevas formas de Cristiandad, que considera más comerciales que espirituales (entrevista, María Rodríguez, 28 de agosto de 2024). Este testimonio contrasta con los testimonios que explican haber encontrado en Hope no solo una nueva manera de entender la religión, sino también una forma moderna, cómoda y motivadora de vivirla.

En consonancia con lo planteado por Pérez-Agote (2016) y Carozzi y Frigerio (1994), se observa que la identidad religiosa en Hope no se construye únicamente desde la fe, sino a partir de la participación en comunidades digitalizadas, el uso de lenguajes contemporáneos y la identificación con una estética moderna. Esta nueva configuración ofrece a los miembros un espacio simbólico para redefinir su relación con lo sagrado, ya sea para reforzar su sentido de pertenencia a una comunidad religiosa moderna o para distanciarse de modelos tradicionales que ya no consideran representativos. En última instancia, Hope encarna un modelo de iglesia que, al articularse con la cultura digital, convierte la espiritualidad en una experiencia conectada, dinámica y profundamente mediada por la lógica neoliberal del yo optimizado.

CONCLUSIONES

En resumen, esta investigación ha buscado evidenciar, en primer lugar, la transformación espacial como puerta de entrada al modelo moderno de espiritualidad permite a Hope posicionarse como una iglesia contemporánea. En ella, la cultura del consumo, la comodidad y los avances tecnológicos se trenzan con lo divino, generando un entorno atractivo, sensorial y funcional. Esta transformación no es superficial, pues implica una reconfiguración del vínculo entre fieles y fe, donde lo espiritual adopta una estética y lógica empresarial.

A continuación, el *habitus* híbrido constituye la médula de la práctica religiosa en Hope, porque posibilita habitar un entorno donde lo religioso y lo empresarial se fusionan, generando una experiencia de fe adaptada al presente, conectada con redes digitales, personalizada y emocionalmente significativa. En este modelo, tener fe ya no implica sacrificio ni obediencia a un dogma, sino alcanzar la autorrealización, el éxito y el bienestar. La fe se convierte en un vehículo de crecimiento personal, una herramienta para relacionarse con otros individuos orientados al mismo objetivo, así, el significado de “tener fe” se transforma profundamente. Este proceso de resignificación plantea interrogantes importantes sobre cómo se reconfigura el sistema de creencias en el contexto de una sociedad moderna y globalizada, en el que las identidades se construyen en torno a ideales de éxito y productividad.

En este marco, Hope, como institución, opera bajo una lógica empresarial que se manifiesta en normas de exclusividad, capital simbólico y jerarquías internas. Esto generó limitaciones durante el trabajo de campo, especialmente en el acceso a los círculos directivos cerrados, dificultando la comprensión de las dinámicas de poder internas. Pues, esta iglesia funciona bajo estructuras jerárquicas que organizan tanto la comunidad como el sentido mismo de la experiencia religiosa. El caso de Hope deja ver una clara contradicción entre forma y fondo. Aunque en sus formas –arquitectura, digitalización, lenguaje contemporáneo– se presenta como una institución religiosa innovadora y abierta, su estructura ideológica continúa reproduciendo un paradigma tradicional y conservador. La iglesia adopta elementos de la cultura juvenil global –performance litúrgico, domo, uso del inglés, entretenimiento digital, discursos motivacionales–, pero mantiene posturas excluyentes respecto a temas como el feminismo, los derechos sexuales y reproductivos o el matrimonio igualitario. Esta tensión se disimula con el argumento de que “Hope no toma discursos del mundo exterior”, lo que genera una supuesta desvinculación entre religión y política. Sin embargo, la religión,

históricamente, ha operado como fuerza política, y pretender su desvinculación constituye más bien una estrategia propia del neoliberalismo que la inspira.

Asimismo, este rechazo a aceptar narrativas externas más allá de tambalearse la supuesta apertura de Hope a lo nuevo, a lo actual, también consolida su actitud de independencia de los que no forman parte de la comunidad religiosa, lo cual, inevitablemente, se traduce en limitaciones de interacción con la cultura diversa actual que está afuera. Se percibe cómo Hope se va individualizando desde el domo hacia adentro: lo colectivo -los derechos, las luchas sociales, las condiciones laborales- se desplaza al ámbito individual -la autorrealización, el éxito y bienestar personal- y se corre el riesgo de formar subjetividades desconectadas de la realidad social a la que pertenecen y superficiales en su crítica al sistema en el que participan.

En consecuencia, Hope actúa como un agente de reproducción institucional de la lógica empresarial, tanto hacia el interior como hacia el exterior. El voluntariado se convierte en una vía para ascender simbólicamente, se incentiva la inversión de capital dentro de dinámicas de mercado, y se enaltece el éxito personal como ideal espiritual. El pastor tradicional es reemplazado por la figura del Coach, quien no imparte dogma, sino que motiva, impulsa, gestiona. En este marco, la fe se convierte en una tecnología de gestión del yo; y, paradójicamente, virtudes como la ambición, la productividad o el mérito son elevadas a valores espirituales. Esta lógica individualiza la experiencia religiosa, restando espacio a dimensiones colectivas de la fe como el dolor, la duda o el conflicto, afectos que no se ajustan a una cultura de la productividad constante.

Desde esta perspectiva, la estrategia discursiva de Hope, que resignifica el mensaje religioso tradicional, le permite adaptarse al mercado global y así, podría decirse, neutralizar cualquier intento de alteración de la hegemonía, es decir, al adaptar el discurso religioso al lenguaje y valores dominantes del capitalismo (rendimiento, éxito, liderazgo, innovación), Hope no lo cuestiona, sino que lo refuerza. En lugar de ofrecer una alternativa crítica al orden establecido como podría esperarse de ciertas formas de espiritualidad o religión, se alinea con él, reproduciendo sus valores y naturalizándolos dentro del espacio eclesial. Esta nueva característica que la religión parece adoptar un modelo que facilita la construcción social de sujetos alineados con el sistema dominante, ya que las aptitudes salvadoras, transformadoras de la fe se ven difusas frente a un paradigma que promueve la fe como una vivencia que hay que atravesar mediante la autoexigencia y la competencia.

En este sentido, es válido mencionar que el modelo religioso ha dejado en el camino de su estudio consideraciones éticas a tomar en cuenta, especialmente sobre cómo construye a sus creyentes, sujetos activos de la sociedad; la forma de conectar con el público en general; y sobre su negativa a participar en cuestiones sociales actuales. Hope ya no opera únicamente como un espacio sacralizado de culto, sino como una plataforma donde se moldean subjetividades afines a los valores del emprendimiento y del liderazgo neoliberal. El creyente ideal ya no es quien ora en recogimiento, sino quien lidera, invierte y asume riesgos, proyectando una identidad visible y reconocida socialmente a través de su participación activa en el proyecto colectivo de la iglesia. Esta lógica empresarial transforma el espacio religioso en un entorno elitista, filtrado por dinámicas como el diezmo, con escasa presencia de personas mayores y una estética cuidadosamente dirigida a un público juvenil, moderno, globalizado y digitalizado.

Por último, se asiste así a un proceso de hibridación cultural en el que prácticas corporativas y retóricas del rendimiento se entrelazan con la espiritualidad, transformando no solo la organización interna de la iglesia, sino también la vivencia personal de la fe, integrada ahora a dinámicas laborales y de autogestión. El lenguaje desempeña aquí un rol central como tecnología de poder, no solo cohesionando a la comunidad, sino definiendo identidades y estableciendo límites de pertenencia. En este contexto, la distinción entre lo sagrado y lo profano se vuelve difusa, permitiendo que la iglesia opere como un nodo social versátil, sensible a las demandas contemporáneas. Más que un templo, Hope se incorporan experiencias inmersiva y multisensorial, en la que el mensaje espiritual se presenta envuelto en una estética cuidadosamente diseñada mediante música, luces, arquitectura y tecnologías digitales. Sin embargo, este modelo también reproduce tensiones. Se articula desde una estética y lógica marcadamente norteamericana que puede desplazar otras formas de hacer iglesia más locales o comunitarias.

Esta imposición de lo global sobre lo local plantea preguntas cruciales: ¿estamos presenciando la muerte del rito tradicional? ¿Cómo se transitan los afectos que no resultan productivos dentro de una vivencia de la fe que puede llegar a saturar con mensajes de optimismo excesivo? ¿qué alternativa podría presentarse frente a una resignificación de lo sagrado, que no caiga en la lógica empresarial? ¿hay forma de articular este modelo con modelos andinos actuales de hacer iglesia? Tomando en cuenta el contexto actual del avance exponencial del capitalismo, estas cuestiones podrían dar paso a investigaciones que

contextualicen más a la religiosidad latinoamericana la forma en la que lo sagrado se trenza con lo subjetivo y la hegemonía para hacer iglesia.

BIBLIOGRAFÍA

- Andrade, S. (2004). Protestantismo indígena: Procesos de conversión religiosa en la provincia de Chimborazo (Vol. 182). Editorial Abya Yala.
- Andrade, S. (2005). El despertar político de los indígenas evangélicos en Ecuador. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, (22), 49–60.
- Appadurai, A. (2001). *La modernidad desbordada: Dimensiones culturales de la globalización* (G. Remedi, Trad.; 1.ª ed.). Ediciones Trilce; Fondo de Cultura Económica.
- Avilés Aguirre, D. (2011). La construcción de identidades a partir de prácticas religiosas: Un estudio en una comunidad evangélica de Córdoba, Argentina [Ponencia]. VI Jornadas de Jóvenes Investigadores, Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. <https://www.aacademica.org/000-093/43>
- Bauman, Z. (2004). *Modernidad líquida*. Fondo de Cultura Económica de Argentina. <https://catedraepistemologia.wordpress.com/wp-content/uploads/2009/05/modernidad-liquida.pdf>
- Bauman, Z. (2005). *La vida líquida* (A. Santos Mosquera, Trad.). Espa. <https://circulosemiotico.wordpress.com/wp-content/uploads/2012/10/vida-liquida-zygmunt-bauman.pdf>
- Berger, P. (2010). *El dosel sagrado: Para una teoría sociológica de la religión* (N. Míguez, Trad.). Amorrortu Editores.
- Boni, M. (2016). Comfort and design: Principles and good practice. En M. Boni (Ed.), *Cultures of comfort: Materiality, self and the everyday* (pp. 123–138). Bloomsbury Academic.
- Bourdieu, P. (1991). *El sentido práctico*. Taurus.
- Bourdieu, P. (1994). *Sociología y cultura* (M. Pou, Trad.). Grijalbo México. <https://catedracoi2.wordpress.com/wp-content/uploads/2013/05/bourdieu-pierre-sociologc3ada-y-cultura.pdf>
- Bourdieu, P. (2006a). Génesis y estructura del campo religioso. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, 27(10), 29–83.
- Bourdieu, P. (2006b). *La distinción: Criterios y bases sociales del gusto* (C. Ruiz de Elvira, Trad.; 3.ª ed.). Taurus. https://pics.unison.mx/maestria/wp-content/uploads/2020/05/La_Distincion-Bourdieu_Pierre.pdf

- Briones, C. (2006). Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías. *Tabula Rasa*, (5). <https://www.researchgate.net/publication/26476674>
- Buriano Castro, A. (2014). El “espíritu nacional” del Ecuador católico: Política y religión. *Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia*, 1(40), 63–89. <https://doi.org/10.29078/rp.v1i40.526>
- Butler, J. (2007). *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós. https://transreads.org/wp-content/uploads/2019/03/2019-03-18_5c8fe73d717ca_judith-butler-el-genero-en-disputa1.pdf
- Calle, R. (2009). Los nuevos lenguajes de la comunicación y la Iglesia. *Comunicación: Estructuras del Lenguaje*. <http://dspace.ups.edu.ec/handle/123456789/10829>
- Capdequí, C. S. (1998). Las formas de religión en la sociedad moderna. *Papers: Revista de Sociología*, 169–185.
- Capdevielle, J. (2011). El concepto de habitus: “Con Bourdieu y contra Bourdieu”. *Anduli*, 10, 31–45.
- Carozzi, M. J., & Frigerio, A. (1994). Los estudios de la conversión a nuevos movimientos religiosos: Perspectivas, métodos y hallazgos. En *El estudio científico de la religión a fines del siglo XX* (pp. 17–53).
- Carozzi, M. J., & Frigerio, A. (1994). *Nuevos movimientos religiosos y ciencia social: Una revisión crítica de la bibliografía reciente*. Centro Editor de América Latina.
- Carozzi, M. J., & Frigerio, A. (1994). *Religión y cultura contemporánea: Nuevas formas de religiosidad en Argentina*. Centro Editor de América Latina.
- Castells, M. (1999). *La era de la información*. Siglo XXI Editores.
- Castro-Gómez, S. (2005). *La hybris del punto cero: Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750–1816)* (1.ª ed.). Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Chaumeil, J. P., Espinosa, O., & Surrallés, A. (2018). Buscando un dios: Evangelización y transformación política entre los pueblos indígenas amazónicos. *Bulletin de l’Institut Français d’Études Andines*, 47(3), 221–225.
- De la Torre, R., & Martín, E. (2016). Estudios sobre religión en América Latina. *Annual Review of Sociology*, 42(S-1). <https://www.annualreviews.org/doi/10.1146/annurev-soc-011618-115530>

- Debord, G. (1999). *La sociedad del espectáculo* (J. G. Beramendi, Trad.; 3.^a ed.). Ediciones Pre-Textos. (Obra original publicada en 1967)
- Durkheim, É. (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa* (Vol. 38). Ediciones Akal.
- Durkheim, É. (2007). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Colofow.
<https://zoonpolitikonmx.wordpress.com/wp-content/uploads/2013/10/formas-elementales-durkheim.pdf>
- Ecuador — Hope. (s. f.). <https://Hope.org/Ecuador>
- Eliade, M. (1959). *Lo sagrado y lo profano: La naturaleza de la religión* (W. R. Trask, Trad.). Houghton Mifflin Harcourt.
- Erwin Raphael McManus Archives - Whitaker House Español. (s. f.-b). Whitaker House Español. <https://www.espanolwh.com/book-authors/erwin-raphael-mcmanus/>
- Espinosa, M. E. (2010). Pierre Bourdieu y el hecho social religioso: Análisis de su obra y apropiaciones desde el trabajo histórico y etnográfico. *Trabajo y Sociedad*, (15), 131–142.
- Etzioni, A. (1968). *The active society: A theory of societal and political processes*. Free Press.
- Etzioni, A. (2013). *The spirit of community: Rights, responsibilities, and the communitarian agenda*. Crown/Archetype.
- Fiocchetto, E. M. A., & Miranda, A. R. (2016). Aportes sobre el concepto de identidad en la sociología de la religión. *Millcayac: Revista Digital de Ciencias Sociales*, 3(5), 133–152.
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5665449>
- Foucault, M. (1977). *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión* (A. Fontana, Trad.). Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (1987). *Tecnologías del yo* (H. Gutman, P. H. Hutton & L. H. Martin, Eds.). Paidós.
- Foucault, M. (1988). *The history of sexuality. Vol. 3: The care of the self* (R. Hurley, Trans.). Pantheon Books.
- García Alba, P. E. (2011). *Modernidad, secularización y religión: El caso de México* [Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid]. <https://eprints.ucm.es/id/eprint/14066/>
- Gehrig, R. (2018). Entre lo sagrado y profano. *Revista de Fomento Social*, 73(290), 225–242.
<https://doi.org/10.32418/rfs.2018.290.1499>

- Giddens, A. (1995). *Modernidad e identidad del yo: El yo y la sociedad en la época contemporánea* (J. L. Gil Aristu, Trad.). Península.
- Gómez-Heras, J. M. G. (2015). La religión en el mundo actual. *La Albolafia: Revista de Humanidades y Cultura*, (4), 9–28.
- Guamán Gualli, J. (1999). *El protestantismo entre los quichuas del Ecuador*.
<https://repositorio.una.ac.cr/handle/11056/17517>
- Guzñay, J. I. (2016). Protestantismo indígena: ¿Constituye la identidad kichwa y el buen vivir? *Revista de Estudios Interculturales*, (57).
- Hall, S. (2003). *Cuestiones de identidad cultural*. Amorrortu.
- Hall, S. (2003). Introducción: ¿Quién necesita identidad? En *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 17–xx). Amorrortu.
- Han, B.-C. (2014). *Psicopolítica: Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. Herder.
- Harvey, D. (2020). *Breve historia del neoliberalismo* (1.^a ed., 5.^a reimp.). Akal.
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5139099>
- Illicachi Guzñay, J. (2006). *Catolicismo, protestantismo y movimiento indígena en Chimborazo, 1960–2005* [Tesis de maestría, FLACSO sede Ecuador].
- Ingold, T. (2015). Contra el espacio: Lugar, movimiento, conocimiento. *Mundos Plurales*, 2(2), 9–26.
- Jácome, J. A. F. (2016). *Educación y desigualdades sociales: Análisis de las misiones religiosas protestantes (1960–1970) y del proyecto de las “Unidades Educativas del Milenio” (2006–2014) en la Amazonía ecuatoriana*.
- Jiménez Hurtado, J. L., & Carmona Parra, J. A. (2025). *Campo religioso: Investigaciones basadas en la teoría de la religión de Pierre Bourdieu*. *Hallazgos*, 22(43), 137–165.
<https://doi.org/10.15332/2422409X.10166>
- Kuri Camacho, F. J. (2002). *La identidad religiosa, dimensión de lo local y global en Veracruz* [Tesis de licenciatura, Universidad Veracruzana]. <https://cdigital.uv.mx/>
- Laporta Velásquez, H. (1993). *Protestantismo: Formas de creencia. Estudio de caso de la presencia protestante en Chimborazo, Ecuador* [Tesis de maestría, FLACSO sede Ecuador].
- Lefebvre, H. (1974). *La producción del espacio*. Ediciones Capitán Swing.

- Llovera, M. D. V. (2001). Los nuevos grupos religiosos y sectas en el actual sistema social español. En *Anales de Historia Contemporánea* (Vol. 17, pp. 501–524).
<https://revistas.um.es/analeshc/article/view/56751>
- Luckmann, T. (1973). *La religión invisible*. Ediciones Sígueme.
<https://doi.org/10.5565/rev/papers/v4n0.906>
- Marquand, D. (1992). The enterprise culture: Old wine in new bottles? En P. Heelas & P. Morris (Eds.), *The values of the enterprise culture: The moral debate* (pp. 61–73). Routledge.
- Martínez Novo, C. (2007). Antropología indigenista en el Ecuador desde la década de 1970: Compromisos políticos, religiosos y tecnocráticos. *Revista Colombiana de Antropología*, 43, 335–366.
- Mato, D. (2003). *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. CLACSO.
- Maton, K. (2008). Habitus. En M. Grenfell (Ed.), *Pierre Bourdieu* (1.^a ed., pp. 49–66). Acumen Publishing Limited. <https://doi.org/10.1017/UPO9781844654031.006>
- Miller, D. (2012). *Consumption and its consequences*. Polity Press.
- Pachecho, D. (2014). Desafíos de la antropología de la religión en América Latina para abordar el tema del cristianismo entre pueblos indígenas. *Cuadernos de Antropología*, 24(1), 21–36.
- Paz, J. J., & Cepeda, M. (1991). Washington Padilla J., *La iglesia y los dioses modernos: Historia del protestantismo en el Ecuador*. *Procesos: Revista Ecuatoriana de Historia*, (1), 105–106.
- Pérez-Agote, A. (2016). *Cambio religioso en España: Los avatares de la secularización*. CIS (Centro de Investigaciones Sociológicas).
- Pérez-Agote, A. (2016). La religión como identidad colectiva: Las relaciones sociológicas entre religión e identidad. *Papeles del CEIC*, 2016(2), 1–25. <https://doi.org/10.1387/pceic.16178>
- Perkin, H. (1992). The enterprise culture in historical perspective: Birth, life, death and resurrection? En P. Heelas & P. Morris (Eds.), *The values of the enterprise culture: The moral debate* (pp. 36–61). Routledge.
- Plant, R. (1992). Enterprise in its place: The moral limits of markets. En P. Heelas & P. Morris (Eds.), *The values of the enterprise culture: The moral debate* (pp. 74–94). Routledge.

- Rakow, L., Valencia, L., & Sánchez, M. (2025). *Habitus empresarial, valores simbólicos y reconfiguración de estructuras sociales en contextos neoliberales*. Universidad Nacional de Colombia.
- Rakow, S. S., Rodrigues, M. S., Tavares, L. F., & da Silveira Leite, E. (2025). Reflexões sobre a dimensão simbólica do processo de empresarização e a constituição do habitus empresarial. *Estudos de Sociologia*.
- Rambo, L. R. (1999). Theories of conversion: Understanding and interpreting religious change. *Social Compass*, 46(3), 259–271.
- Ramos Lorente, M. D. M. (2006). *Nuevos movimientos religiosos en España: Contexto y análisis del proceso de afiliación y desvinculación de sus miembros* [Tesis doctoral, Universidad de Granada]. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/tesis?codigo=107088>
- Rueda, M. V., SJ. (2021). La fiesta religiosa en la religiosidad campesina. *Antropología: Cuadernos de Investigación*, (23), 115–126. <https://doi.org/10.26807/ant.vi23.258>
- Sahlins, M. (1978). *Cultura y razón práctica*. Gedisa.
- Sánchez Álvarez, P. (2013). *Religión y sociedad actual: Impronta de la religiosidad en la Comunidad Autónoma de Murcia* [Tesis doctoral, Universidad de Murcia]. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/tesis?codigo=176893>
- Scott, J. (Ed.). (2006). *Sociology: The key concepts*. Routledge, Taylor & Francis Group. https://www.shortcutstv.com/wp-content/uploads/2020/01/Sociology_the_key_concept.pdf
- Suárez, H. J. (2006). Pierre Bourdieu y la religión: Una introducción necesaria. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, 27(108), 19–27.
- Taylor, S. J., & Bogdan, R. (1987). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación* (Vol. 1, p. 348). Paidós.
- Turner, V. (Ed.). (1977). *The ritual process: Structure and anti-structure* (7.^a impr.). Aldine Publishing Company.
- Valarezo, J. P., & Escobar, T. (2009). *La fiesta popular tradicional del Ecuador* (No. 2). Ministerio de Cultura del Ecuador.
- Vallverdú, J. V. (2001). Mercado religioso y movimientos carismáticos en la modernidad. *Gazeta de Tesis de Pregrado Antropología*. <https://doi.org/10.30827/digibug.7482>

- Villalpando Colín, D. (2019). Entre lo sagrado y lo profano: Apuntes sobre el reconocimiento de dispositivos de poder en el arte contemporáneo. *Caleidoscopio: Revista Semestral de Ciencias Sociales y Humanidades*. <https://doi.org/10.33064/42crscsh2153>
- Villegas, L. F. B. (s.f.). Permanencias y transformaciones en la religiosidad popular de los habitantes de Chimborazo, Ecuador. *Permanences and Transformations in the Popular Religiousness of the Inhabitants of Chimborazo, Ecuador*.
- Vizuet Marcillo, L. E. (2015). “Clamando á mi Madre del Quinche...”: El uso de la imagen de la Virgen del Quinche en la Arquidiócesis de Quito dentro del proceso de secularización y laicización entre 1895 y 1910.
- Weber, M. (1930 [1905]). *The Protestant ethic and the spirit of capitalism* (T. Parsons, Trans.). Charles Scribner’s Sons.
- Zárate Hernández, J. E. (2015). Prácticas religiosas y reconfiguración del espacio público en comunidades de Michoacán. *Entre Diversidades: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 1(5), 103–130. <https://doi.org/10.31644/ED.5.2015.a04>

FUENTES PRIMARIAS

Entrevistas

Entrevista a Juan Pablo, líder ejecutivo, 27 de octubre de 2022

Entrevista a Daniel, líder del grupo Future, 04 de febrero de 2024

Entrevista a Lucy, miembro activo de la iglesia, 10 de marzo de 2024

Entrevista a Adrián, miembro activo de la iglesia, 21 de enero de 2024

Entrevista a María Rodríguez, 28 de agosto de 2024

Diario de Campo

Diario de campo, mayo 2022

Diario de campo, 4 de mayo de 2025

Diario de campo, 21 de marzo 2024

Diario de campo, 12 de febrero de 2024

Diario de campo 24 enero 2024