



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
POSGRADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

**INDÍGENAS EVANGÉLICOS EN LAS CIUDADES DE MÉXICO Y LIMA:
TRANSFORMACIONES ÉTNICAS, MESTIZAJE Y PARTICIPACIÓN SOCIOPOLÍTICA**

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
DOCTOR EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

PRESENTA:
HEDILBERTO AGUILAR DE LA CRUZ

DIRECTORA DE TESIS:
DRA. OLIVIA JOANNA GALL SONABEND
(CENTRO DE INVESTIGACIONES INTERDISCIPLINARIAS EN CIENCIAS Y HUMANIDADES)

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR:
DRA. SILVIA SORIANO HERNÁNDEZ
(CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE)
DR. ELIO MASFERRER KAN
(ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA)
DRA. NELLY ROSA CARO LUJÁN
(COLEGIO MEXIQUENSE)
DRA. JAHEL LÓPEZ GUERRERO
(CENTRO DE INVESTIGACIONES INTERDISCIPLINARIAS EN CIENCIAS Y HUMANIDADES)

CIUDAD UNIVERSITARIA, CIUDAD DE MÉXICO, ENERO 2019



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas

Tesis Digitales

Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©

PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ÍNDICE

Agradecimientos... 1

Introducción... 4

1. La identidad y la participación sociopolítica de los indígenas evangélicos en América Latina... 20
 - 1.1. El tema de las identidades... 21
 - 1.2. La identidad étnica indígena... 29
 - 1.3. La identidad religiosa evangélica... 38
 - 1.4. Las ciudades, las identidades y la ciudadanía... 47
2. Evangélicos indígenas en la Ciudad de México y Lima... 57
 - 2.1. Las ciudades y las poblaciones indígenas... 61
 - 2.2. Los indígenas y la modernidad periférica... 65
 - 2.3. El ejercicio de la participación sociopolítica... 70
 - 2.4. Pluralismo religioso, etnicidad y clase social... 73
 - 2.5. Conservadurismo evangélico y la evangelización a los indígenas... 81
 - 2.6. Iglesias evangélicas: un puente hacia la ciudadanía y la modernidad periférica 96
3. Las iglesias evangélicas y la población indígena andina en Lima... 108
 - 3.1. La relación de las Iglesias Evangélicas del Perú con el mundo andino... 108
 - 3.1.1. Las Iglesias evangélicas históricas y pentecostales tradicionales... 115
 - 3.1.2. Iglesias neopentecostales y clases medias en Lima... 121
 - 3.2. Tres iglesias: tres formas de ser evangélico andino en Lima... 126
 - 3.2.1. Geografía... 130
 - 3.2.2. Características religiosas... 130
 - 3.2.3. Contrastación de la información interna... 131
 - 3.3. Iglesia Evangélica Peruana “Maranatha” ... 133
 - 3.4. Iglesia Presbiteriana y Reformada del Perú “San Pablo” ... 144
 - 3.5. Templo “La Hermosa” de las Asambleas de Dios... 155
4. Quechuahablantes evangélicos en Lima: cultura, sociedad y ciudadanía... 162
 - 4.1. Antecedentes de la Sierra... 165

4.1.1. El protestantismo evangélico y la racionalidad Occidental...	165
4.1.2. Una ida y vuelta del pueblo: movilidad urbano-rural...	169
4.1.3. Las transformaciones sociorreligiosas en los poblados de la Sierra durante y después de la guerra interna...	172
4.1.4. El lugar de origen y la identidad étnica urbana...	174
4.2. Condiciones estructurales de vida...	178
4.2.1. El blanqueamiento: el camino al progreso...	178
4.2.2. Los evangélicos y el progreso material...	180
4.2.3. El acceso a la Lima moderna...	183
4.2.4. El acceso a Lima: diferencias entre migrantes socioeconómicos y desplazados...	185
4.3. Relatos de conversión...	187
4.4. La vida en la ciudad...	192
4.5. Ritualidad...	194
4.6. El sujeto y el grupo religioso...	202
4.7. Actitudes ante la sociedad...	206
4.8. El futuro de los cultos quechua: el declive...	214
5. Ser indígena o ser mestizo: vivir en la Ciudad de México...	218
5.1. Entender la presencia indígena a partir del estigma de lo “indio” ...	219
5.1.1. Recuperar la dignidad: misión intercultural...	222
5.2. Clase media: se estrecha la apertura al migrante indígena...	224
5.3. La posición social dentro de los sectores populares...	231
5.4. Espacios religiosos evangélicos intersticiales entre el centro y las periferias...	235
5.5. Ir a la Ciudad de México: la perspectiva de género...	237
5.5.1. Huir de la esclavitud: “Cristo es mi esposo” ...	237
5.5.2. El deber de ser hombre...	245
5.6. Integración a la modernidad metropolitana: trabajo y escolaridad...	248
5.7. La asistencia a la iglesia: una actividad social de sentido de vida...	254
5.8. Experiencias de etnicidad y mestizaje...	262

6.	Experiencia evangélica indígena de continuidades y rupturas sociales...	281
6.1.	Ser cristiano por nacimiento o por conversión...	282
6.1.1.	Conversos...	282
6.1.2.	Evangélicos de cuna...	290
6.2.	Remesas sociales y religiosas...	298
6.3.	Creencias y prácticas subyacentes...	304
7.	“Contra la perversión” y “a favor de la familia”: la postura política de los evangélicos en Lima y la Ciudad de México...	312
7.1.	Participación política e “ideología de género” ...	313
7.2.	Laicidad e iglesias evangélicas...	315
7.3.	La “Marcha por la vida y la familia” (México) y “Con mis hijos no te metas” (Perú)...	319
7.4.	Retos teóricos para definir el conservadurismo evangélico...	323
7.5.	Política desde abajo en la Ciudad de México...	326
7.6.	Política desde abajo en Lima...	331
7.7.	Cultura política evangélica: política de clase social...	333
8.	Lo real de la diversidad y la semejanza: conclusiones en torno a los indígenas evangélicos de Lima y la Ciudad de México...	336
8.1.	Relaciones interétnicas: mestizos e indígenas evangélicos...	336
8.2.	Las prácticas y creencias andinas/mesoamericanas subsisten soterradas en lo evangélico...	339
8.3.	Distintivamente indígena; indistintamente mestizo...	341
8.4.	Política desde abajo; sin peso institucional...	342
8.5.	Movilidad social entre indígenas evangélicos...	344
8.6.	Las iglesias evangélicas, instituciones de hombres...	345
8.7.	Indígenas evangélicos, sin mestizaje absoluto...	347
8.8.	Las iglesias evangélicas urbanas: un espacio microsocial de investigación...	348
	Bibliografía...	351
	Informantes clave en Perú y México...	371

DEDICATORIA

Para Alejandra Peredo

Por todo lo que has dado

Por todo lo que has perdido

Por todo lo que has ganado

En este tenebroso y bendito caminar

Con todo el amor que me surge, que me falta y que te tengo,

Que me brindas, que te das y cuyo hálito entra en mi alma

Siempre, tuyo.

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo es la culminación de la suma de muchos esfuerzos, es un trabajo colectivo de quienes hablan en mi trabajo, de quienes han invertido en mí, de las instituciones que me han cobijado.

Agradezco el apoyo institucional a:

- Conacyt por la beca doctoral para manutención que me fue otorgada durante cuatro años;
- Conacyt por la beca mixta durante la estancia doctoral en Lima, 2015;
- Coordinación de Estudios de Posgrado de la UNAM, por la beca complementaria para transportación al Perú.
- Módulo de Apoyos del PPELA-UNAM para evento académico en Chile.
- El proyecto PAPIIT de la UNAM, IG300218, "Educación Básica, racismo y xenofobia en México", que me permitió culminar la redacción de esta investigación.
- Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos (PPELA) de la Universidad Nacional Autónoma de México, por la formación académica en el periodo 2013-2017.
- A la Pontificia Universidad Católica del Perú que me acogió durante la estancia de investigación en el año 2015.

Agradezco a la Dra. Olivia Gall que me acompañó, ya desde el trabajo de maestría, en las discusiones sobre racismo, nacionalismo y aquél ejercicio tan interesante de introspección sobre mi identidad, así como estos cinco años de investigación y redacción de doctorado. Su humanidad se ve reflejado en el trato igual hacía quienes somos sus alumnos y tutorados, que va más allá de lo académico.

Agradezco al Dr. Elio Masferrer quien me invitó a conocer más de cerca el ejercicio antropológico de la religión que encabeza en la ENAH, con la tradición más antigua en estudios de la diversidad religiosa en México, desde los años ochenta. Al estar en sus asesorías, clases y en su casa, he visto su genuino interés por el bienestar de las poblaciones que investiga. A la Dra. Silvia Soriano, cuya calidad académica y visión acuciosa de la realidad, derivó en observaciones valiosas respecto a este trabajo. Me invitó a tener en la mira, siempre presente, la perspectiva continental y latinoamericanista. A la

Dra. Nelly Caro, peruana, estudiosa de la laicidad y los derechos de las mujeres, aportó observaciones muy interesantes desde su experiencia académica y de vida. A la Dra. Jahel López Guerrero, quien me convidó a pensar más desde la perspectiva de género.

Agradezco al Mtro. José Paredes Sánchez, alumno destacado de Manuel Marzal, mi asesor en la PUCP quien, durante mi estancia en Lima, me ubicó en la perspectiva nacional y local, así como me ofreció valiosos contactos.

Debo un agradecimiento especial a las siguientes personas que nos recibieron, a mi esposa y mis hijos, con los brazos abiertos y nos apoyaron en nuestra estancia en Lima, emocional, económica, social y materialmente: La Iglesia Presbiteriana de Pueblo Libre; el pastor Pedro Arana y su esposa Emma Arias –ejemplos de erudición y sencillez-; la misionera Irma Espinosa –mujer de prodigiosas prácticas y reflexiones teológico-sociales-; Rubén Villar y María Esther Ramírez de Ediciones Puma; Reimar Yépez que nos acompañó en momentos de zozobra; Angélica Salas y Francisco Huallparimacci que se preocuparon por nosotros como hijos; Roberto Quispe Apaza de la IEP, amigo y traductor del quechua y la realidad andino peruana; la profesora Shirley Serruto del Colegio Fanning; Tito Paredes del CEMAA que me permitió participar en los encuentros y seminarios con reflexiones sobre lo étnico y lo teológico; la Fraternidad Teológica Latinoamericana en su grupo temático “Memoria Indígena”; Rolando Pérez de la PUCP; Bernardo Campos y sus atinadas preguntas y reflexiones sociológicas del pentecostalismo; Reinaldo y Milagros Serra que nos invitaron varias ocasiones a su casa; Rebeca Rivadeneira y Roger Márquez que nos brindaron su amistad y El Callao; Miluska Muñoz, antropóloga que me dio un conocimiento del campo que estudiaba con una profundidad desde dentro de lo evangélico y lo andino; Susan Crenshaw y Paulo Balilla que nos recibieron en Lima, por sugerencia de Jared Weatherholtz, pero por iniciativa propia, con alegría; Ruth Nelibet y Juan José Torres, con quienes compartimos la extranjería, la escuela y la amistad de los niños.

En la Ciudad de México, agradezco a la familia Flores Benítez, Gerson Flores y Mónica Velázquez, las dos décadas de amistad desde que estábamos en Xalapa, sus experiencias y permitirme conocer una parte de su mundo; Guadalupe y Bertha Hernández después de 20 años estamos aquí; a Carlos Martínez, quien sugirió pistas de investigación y me contactó con varios de los participantes de esta investigación; Víctor Salas y Caitlin Hutchins, quienes me presentaron a Paulina Alba y Corazón Valiente, en una conferencia

con las *First Nations* de Canadá y los pueblos Cree, en la UNAM, así como su amistad por varios años; a la Iglesia Presbiteriana Berea, en particular a Araceli Sotero, Jhonatan Díaz y Daniel Valencia, quienes nos apoyaron de diversas maneras; a Alejandra Muñoz de CEIPA, por una educación urbana-popular y liberadora para nuestros preescolares; a Shel Durán que nos invitó a trabajar en la docencia universitaria con futuros teólogos; Alma Loera, por medio de quien tuvimos ingresos extra para nuestra estancia en Lima, a cambio de trabajo en Trillas; a Patricia Montoya y Liliana Contreras de Canal Once, que gentilmente me permitieron horas de trámites para entrar al posgrado; a Teresa Rocha y Heidi Osuna en Enkoll, por la oportunidad de trabajar y en medio de todo, redactar y pedir permiso para toda gestión. Un especial agradecimiento a Ariel Corpus, quien constantemente me ha animado a escribir, publicar y participar en eventos académicos; Miguel Ángel Mansilla, destacado investigador del pentecostalismo chileno, quien siempre me ha brindado su apoyo y camaradería desde la distancia en la Universidad Arturo Prat; así como a Gaya Makaran y Hugo Rodas, quienes me permitieron asistir, aprender y participar en los seminarios de Estado, Nación y Pueblos Indígenas de la región Andina, de 2014 a 2016.

Agradezco a mis padres, Balbina de la Cruz Ruíz y Cipriano Aguilar Mendoza, por la integridad moral con la que siempre han procurado conducirse y los esfuerzos que hicieron toda la vida para que tuviera una formación universitaria en una carrera que, si bien no recuerdan cuál fue, nunca pusieron en duda. Después de tantas de sus renunciaciones, llegué aquí, ¡siempre gracias por no desistir de ver por mí!

Agradezco a mi esposa, Alejandra Peredo, 12 años caminando juntos, tu compañía y apoyo, en nuestros mejores y peores momentos, cuando decidiste ir conmigo a Lima y quedarte conmigo. A mis hijos, Josué e Iktan por su aguante en la escasez, la nostalgia y los largos viajes; Andrés que nació en 2014, en plena planeación del trabajo de campo. ¡Ustedes son mi vida! ¡Gracias al Dios Madre-Padre-Tierra-Vida-Muerte-Resurrección!

INTRODUCCIÓN

El título de la presente disertación doctoral *Indígenas evangélicos en las ciudades de México y Lima: transformaciones étnicas y participación, mestizaje y participación sociopolítica*, es la culminación de las reflexiones en dos tesis previas. La de licenciatura en Sociología la realicé en una comunidad nahua –Ahuimol, Chicontepec- de mayoría pentecostal en la Huasteca Veracruzana (2004) y la de maestría en Antropología en tres iglesias pentecostales de San Miguel Teotongo, Iztapalapa, Ciudad de México (2012).

La primera tesis estuvo dirigida a conocer las implicaciones de una religión minoritaria en la cultura política de una comunidad, en donde, en el momento del estudio, se compartían los mismos valores morales y éticos, pero en la que dos partidos (el PRD y el PRI en este caso) funcionaban como elementos que canalizaban las tensiones internas no resueltas en las asambleas comunitarias, ni en los cultos. La iglesia pentecostal a la que pertenecía la mayoría de los miembros de la comunidad no era un factor suficiente para mantener la cohesión política, ni comunitaria, pues los cacicazgos políticos locales sacaban partido del supuesto “apoliticismo” evangélico, con un sistema clientelar que se aprovecha de las divisiones internas en la comunidad.

La segunda investigación se realizó con la finalidad de entender el impacto religioso -en conjunto con el de otros elementos sociales como la clase, las redes sociales y el género- en torno a la “descaracterización étnica” de los rasgos particulares de una identidad étnica externa a la Ciudad de México. El estudio se llevó a cabo entre migrantes de primera generación, pero con al menos 30 años de residencia en la ciudad. En éste se pudo identificar cómo los pequeños grupos religiosos pentecostales eran espacios propicios para retomar elementos culturales de los emigrantes, a la par que les permitían adaptarse con cierto éxito al territorio urbano popular y enfrentar el racismo, la discriminación y la exclusión. Todo esto a partir de la ayuda mutua, el aprendizaje del ser ciudadano y la adaptación de su cosmovisión de lo rural a lo urbano, en la que el cristianismo evangélico juega un papel de primer orden como grupo de cohesión y dador de sentido.

La presente investigación tiene como propósito observar la incidencia del fenómeno religioso evangélico en la conformación de la identidad y de un tipo particular de ciudadanía sociopolítica, entre población indígena migrante y residente de primera y segunda generación, en el ámbito ciudadano de dos metrópolis: Lima y la Ciudad de México. Cabe aclarar que la mayoría de quienes integran esta población eran católicos en

sus lugares de origen y, una vez llegados a la ciudad, cambiaron de religión, que no necesariamente de cosmovisión. En el caso peruano, se trata de población andina de origen quechua de la región Centro-Sur (Ayacucho, Huancavelica, Apurímac y Cusco). En el caso mexicano, es población mesoamericana¹ de diversos grupos étnicos, provenientes del Centro y del Sureste (Hidalgo, Estado de México, Puebla, Veracruz, Oaxaca y Chiapas). La población estudiada asiste regularmente a una iglesia evangélica y mayoritariamente se identifica como “cristiana”² o evangélica.

En el centro de la discusión que este trabajo desarrolla, se encuentra la diversidad de elementos y direcciones en los que se da la transformación de la identidad indígena en la ciudad, alrededor del vínculo entre nuestras dos variables centrales de análisis: lo étnico y lo religioso. Sin embargo, en el curso de la investigación fue surgiendo la constatación de la importancia de analizar, en relación con estas dos variables, un fenómeno de reciente aparición: la participación ciudadana colectiva de los evangélicos en torno a causas de tipo político.

El enfoque disciplinar principal de este trabajo es la antropología social, a partir de la que se desarrolla un estudio comparativo que tiene como base a poblaciones indígenas ciudadinas en el Perú y México. En ambos países la ideología del mestizaje tiene un fuerte influjo, aunque con notorias diferencias, como se señalará en su momento, al abordar las formas en las que, en cada caso, se caracteriza a lo indígena o lo indio, así como a lo mestizo. Las ciudades de México y Lima son, por mucho, las que mayor población concentran en cada nación, lo cual caracteriza un modelo histórico de desarrollo centralista. En este sentido, la forma de hacer ciudad, de crear esquemas de participación ciudadana y de buscar “un ser y un estar” en la urbe, también implican una formación

¹ Al respecto sobre la existencia o los límites de Mesoamérica hay una amplia literatura. En mi caso, opto por la caracterización de Robichaux (2002:107-108) en la cual afirma la pertinencia del área geográfico-cultural: “... la presencia de un conjunto de rasgos específicos relativos a la reproducción social de los grupos domésticos y de parentesco localizados, reportados etnográficamente desde el sur de Nicaragua hasta Jalisco y el norte de Veracruz (...) constituye un testimonio vivo de lo que parece ser un patrón cultural muy antiguo de organización familiar y de parentesco”.

² Debido a la influencia del neopentecostalismo, desde hace unos años comenzó a transformarse la autoadscripción de los evangélicos, quienes actualmente se denominan “cristianos” porque dicen seguir a Cristo y tener una relación con él, no una religión. Con este cliché, los evangélicos, hacen una promoción de su religión acorde a estos tiempos cuando los jóvenes suelen rechazar la religión institucional, pero no las creencias religiosas, y también se ven a sí mismos como opuestos a una religiosidad fría y como no religiosos. Esa es una de las razones por la cual en los censos la categoría “sin religión”, en ocasiones puede encubrir población evangélica.

específica de participación social, que, entremezclada con la participación religiosa, aportan datos importantes en lo tocante a los asuntos públicos.

Tras 10 años de trabajo sobre el fenómeno étnico-religioso, para este trabajo de tesis doctoral realicé una investigación etnográfica en las ciudades de México y Lima³ entre 2014 y 2017, con base en entrevistas formales e informales, notas de campo y observación participante. Este trabajo se llevó a cabo informando, de entrada, a las personas y grupos estudiados que soy evangélico. Esta pertenencia no sólo me abrió más puertas, sino que me coloca en un lugar privilegiado para entender los códigos y prácticas de los evangélicos. Mi fenotipo también fue un punto de encuentro, pues me vieron como a alguien semejante, a pesar de que en algunos momentos –por ser de una universidad- me llegaron a ver con desconfianza. Mi experiencia migratoria⁴ me puso en concordancia con el sentir de ellos, pues me permitió comprender los desfases generacionales, la lucha con un estilo de vida urbano y otros problemas que se presentan al migrante. Así mismo, dichos datos etnográficos han sido enriquecidos en discusiones, foros académicos y espacios eclesiales en los que he participado. Finalmente, algunos de los informantes en Perú y México son amigos personales con los que he compartido una trayectoria de vida, en algunos casos de más de 20 años.

En la ciudad de Lima escogí los *cultos quechua*, por la posibilidad de encontrar en ellos a sujetos que podrían reivindicar una identidad étnica distinta a la mestiza, y por contraste, con una mayoría que no desea reproducir su idioma materno, ni algún otro indicador de etnicidad en espacios públicos, ni religiosos. En cambio, en la capital mexicana⁵, dado que los migrantes indígenas se encuentran dispersos por toda la ciudad, no escogí ningún grupo étnico específico, ninguna iglesia en particular y ninguna área geográfica predefinida. Más bien seguí un patrón de lazos familiares, paisanaje y relaciones

³ Gracias a la beca mixta otorgada por el Conacyt y a la Pontificia Universidad Católica del Perú para realizar una estancia de investigación en Lima, durante el año 2015.

⁴ Nací en la Ciudad de México como hijo de migrantes: mis padres provenían del centro del estado de Veracruz. Ahí viví hasta los 11 años. Posteriormente he estado en pueblos, ciudades pequeñas y actualmente en la Ciudad de México.

⁵ Cuando hablo de la Ciudad de México me refiero a la Zona Metropolitana del Valle de México (ZMVM) que incluye a las Delegaciones de lo que hasta el 29 de enero de 2016 era el Distrito Federal. En ese momento ésta pasó a ser un estado de la República, con las facultades que tiene cada uno de éstos, con su propia Constitución (Véase el *Diario Oficial de la Federación* del 16 de enero de 2016, en donde se aprueba la Reforma Política de la Ciudad de México). He preferido mantener el nombre Ciudad de México por ser éste el nombre cómo se concibió el centro político y administrativo de la nación desde la Colonia, y cuya amplia expansión llegó, a mediados del siglo XX, a ocupar territorios pertenecientes al Estado de México y, actualmente, un municipio del Estado de Hidalgo.

eclesiásticas, que me permitieran comprender ciertos patrones de comportamiento más allá de las diferencias etarias, de clase y de género.

El objetivo general es ***comprender de qué manera se transforman las identidades étnicas de los indígenas evangélicos dentro de los segmentos de población de origen mesoamericano y andino cuando se ubican en urbes metropolitanas, así como sus implicaciones en la formación de una concepción simbólica de la vida y de ejercicio sociopolítico*** (indígena, pero no necesaria o exclusivamente); es decir, las potencialidades de los sujetos como actores ciudadanos a partir de su participación religiosa, sumados a otras experiencias asociativas y culturales.

Cada uno de los objetivos de esta tesis parte de la formulación de algunas preguntas:

Objetivo 1. Ubicar a esta población en un entramado de relaciones interculturales, interclasistas, interreligiosas e interraciales, en el que el contacto (amable o violento) entre las personas de dichos segmentos de población étnica va modificando y adaptando su cosmovisión a su presencia en la ciudad. Preguntas asociadas: De acuerdo a la experiencia urbana, ¿qué tipo de interacciones y de conocimientos adquieren los sujetos de estudio en la ciudad en general y en particular en las iglesias evangélicas? ¿Qué sucede en cuanto a las relaciones con el grupo de origen y con la cosmovisión previa a la migración y al cambio religioso?

Objetivo 2. Definir cuáles son las características de las iglesias a las que se adhieren los indígenas, y cómo los intereses de las primeras coinciden con las de ellos, de tal modo que como actores se apropian de los valores y prácticas de estas sociedades, convirtiéndose a la par en sus difusores. Preguntas: ¿Qué elementos simbólicos y sociales de las iglesias evangélicas resultan atractivos para los indígenas que participan en ellas? ¿Por qué este tipo de agrupaciones suelen tomar un lugar de primer orden en la vida de la población en cuestión?

Objetivo 3. Analizar: las modalidades concretas de las formas de participación sociopolítica que estos grupos indígenas urbanos migrantes tienen como miembros del grupo religioso evangélico⁶. Preguntas: ¿Cuáles son los detonantes de dicha participación, en relación con los valores, principios, actitudes y prácticas de los grupos

⁶ Este nuevo fenómeno de participación parece contradecir el aislacionismo político que generalmente se les ha atribuido, arguyendo que los evangélicos están interesado sólo en las “almas” y que, en este sentido, son funcionales para el sistema político-económico liberal o para una sociedad civil conservadora.

estudiados? ¿Cuáles son los efectos de la participación política –religiosamente determinada- de los indígenas ciudadanos, en relación con la comunidad de origen, las tareas públicas y las relaciones sociales extra-religiosas? ¿Cuáles son las diferencias en cuanto a la participación religiosa arriba mencionada y sus efectos entre personas del grupo, que son distintas entre sí en cuanto al género, la edad, la escolaridad?

Objetivo 4: Establecer rangos de semejanza y diferencia entre la población indígena evangélica andina y mesoamericana de dos metrópolis latinoamericanas (Lima y la Ciudad de México), con base en elementos sociopolíticos, culturales, étnicos y simbólicos que permitan establecer tendencias respecto a la incidencia del factor étnico/religioso en la configuración de distintos tipos de indígenas urbanos. ¿Qué diferencias y similitudes existen entre los dos casos abordados en este estudio, y hasta qué punto éstas responden a la condición de minoría étnica, grupo religioso y sociedad nacional? ¿Qué condiciones sociales y simbólicas pueden facilitar la continuidad de una autoadscripción étnica, y cuáles de dichas condiciones provocan la invisibilización y la mestización de la identidad étnica?

En estudios anteriores (Aguilar, 2004 y 2012) he elaborado algunos recuentos de los diversos abordajes académicos hacia la población indígena evangélica. En los años setenta algunos de ellos -particularmente elaborados por académicos católicos y marxistas- adjudicaban el crecimiento de los grupos protestantes al conspiracionismo imperialista yanqui que lavaba los cerebros de los incautos. En los años noventa, hubo otros que enarbolaban visiones triunfalistas del papel positivo que pueden tener las iglesias evangélicas para las poblaciones indígenas. Sin embargo, desde los años ochenta, muy lejos de estas visiones tan polarizadas, diversos autores notaron la complejidad del mundo evangélico en relación con su papel en la etnicidad (Garma, 1987; Marzal, 1989; Albó, 1994).

Los estudios más recientes tienden a mostrar una realidad del mundo evangélico mucho más diversa y compleja de lo que antes se consideró. Así, el papel que toma la religión evangélica entre los creyentes indígenas del continente, no es homogéneo, unilateral, ni muestra una tendencia única, porque ni las iglesias están uniformadas, ni los creyentes adoptan y adaptan una versión única de este tipo de protestantismo, particularmente el pentecostal. A ello se suma que estos estudios toman en cuenta otros elementos como el

contexto en el cual se dan las relaciones interétnicas, las prácticas de subordinación racializada y la ideología dominante respecto a la identidad étnica de una nación.

En la tónica de estos últimos trabajos, mi pretensión se limita aquí a observar la identidad étnica en su relación con las transformaciones de la cosmovisión y con las prácticas sociopolíticas en las cuales se inserta la población evangélica indígena de las ciudades de México y Lima, dos capitales nacionales que han compartido de algún modo la ideología del mestizaje como forma de asimilación del indígena a una pretendida modernidad. De acuerdo a Quijano (1977: 33), las similitudes entre México y Perú corresponden a “países con sociedad heterogénea, con avanzadas tendencias de homogenización”.

A pesar de ello, Lima presenta un cuadro de segregación socioespacial más marcado que la Ciudad de México, con respecto a la población indígena y mestiza de origen andino. Esto será interpretado en este trabajo, desde la perspectiva de análisis de las diferencias entre los dos modelos “mestizantes” de los casos analizados. Un claro reflejo de estas diferencias es que el racismo y la discriminación étnica son más abiertos en Lima y más velados en la Ciudad de México, por lo cual la estrategia de respuesta a dichas formas de inferiorización y/o exclusión es distinta.

Con respecto a los indígenas evangélicos en ambas urbes, no existen estudios directos del tema, pero sí hay insinuaciones al mismo en diversos textos sobre población indígena. Marzal (1989), hace más de dos décadas, habló de asimilación de indígenas evangélicos, implicando un proceso lento pero sostenido de cholificación (La Cruz, 2010), que va más allá de los grupos religiosos –pero implicándolos también- y de la clase social. En la Ciudad de México algunos estudios establecen que el cambio religioso puede ser una vía de afirmación a la comunidad de origen; por ejemplo, en el caso de las mazahuas de primera generación (Oehmichen, 2005). También existen los casos de rechazo a la identidad de origen; por ejemplo, el de los hijos de migrantes mixtecos evangélicos hacia dicha identidad (Romer, 2009). Abundaremos en ello más adelante, pero esto queda como esbozo de la no linealidad de casos y explicaciones.

En cuanto a la formación poblacional de la Ciudad de México y Lima, estas dos ciudades difieren en la forma en la que se presenta el asentamiento residencial de la población indígena. Por un lado, en Lima están delimitadas con mayor claridad las zonas de las viejas élites limeñas criollas, ligadas a la región Costa, a la entrada de la modernidad, a la aristocracia; en tanto que las poblaciones llegadas de la Sierra, aquellas que conforman

la mayoría poblacional, se alojaron en los “conos” o barriadas en donde tendrían el menor contacto con la población blanca y mestiza dominante de la capital (Frisancho, 2004). Esto es lo que se conoce como segregación moderada pero claramente delimitada, en donde la población predominantemente pobre, asociada a rasgos étnicos y “raciales” indígenas, se concentra en los “conos”⁷, mientras que la población no pobre, generalmente de rasgos blancos o de mestizaje más claro, se ubica en los distritos de alta renta. Entre áreas pobres y no pobres de Lima existen zonas heterogéneas que hacen las veces de colchón para separar unas de otras. De este modo, los más ricos y los más pobres se encuentran en polos geográficamente opuestos dentro de la urbe (Pereyra, 2006).

Por otra parte, en la Ciudad de México la urbanización no se presenta particularmente segregada. Principalmente al norte y oriente de la ciudad, ésta muestra “archipiélagos” de ricos y de clase media dentro de las manchas predominantes que son habitadas por sectores populares. En este sentido, los más ricos y los más pobres no necesariamente se encuentran en polos geográficamente opuestos dentro de la urbe (Duhau y Giglia, 2008: 167). Además, las familias están fragmentadas, en el sentido de que sus integrantes pueden perfectamente vivir en distintas partes de la ciudad. Esto limita los contactos cotidianos en el seno de los grupos étnicos migrantes, imposibilita que las redes de solidaridad tengan cierta efectividad. Las implicaciones metodológicas de la geografía humana las abordaré más adelante, pero desde aquí se puede prever una mayor fragmentación de los grupos étnicos en un espacio como la Ciudad de México frente a una Lima más homogénea, en tanto tiene espacios bien definidos de habitación de lo étnico, principalmente lo serrano⁸. A diferencia de lo que ocurre en la Ciudad de México, este orden territorial y urbanístico limeño puede brindar una correlación con las posibilidades de mantener más o menos una identidad étnica, bajo ciertas condiciones de oposición-transformación-reetnización.

⁷ A todos los Distritos creados y habitados por las “invasiones” de migrantes andinos que llegaron a partir de los años cuarenta, alrededor de la Lima céntrica y financiera, conocidas como barriadas o pueblos nuevos, por zona se les denomina popularmente como “conos” y están divididos en tres: Norte, Este y Sur. Casi la totalidad de la población estudiada aquí, se concentra en el cono o conurbación Este.

⁸ Se debe recordar que tradicionalmente el espacio de la nación peruana tiene tres cortes socioculturales: la costa, la sierra y la selva. En México, a pesar de ciertos intentos fallidos por dividir a la nación en sur, centro y norte, se puede hacer un corte de tipo étnico interno, a partir de lo que constituyó el espacio mesoamericano y el aridoamericano, debido a ciertas características comunes de los pueblos indígenas que lo habitan. Sin embargo, este término de “serrano” que alude a un origen geográfico se evitará siempre que sea necesario, pues en Lima corresponde a un adjetivo despectivo que cala hondo en la persona quién recibe el agravio; se optará por “andino”.

Y más allá de la identidad étnica como experiencia identitaria, observo si la suma de otras identidades, como la religiosa, produce un sujeto político que busca participar activamente en la vida pública y, si lo hace, de qué manera lo manifiesta. Ello implica diversos retos: en primera instancia el análisis de la relación entre las circunstancias en las que se da el auto-reconocimiento o no de una identidad étnica por parte de los sujetos. En segundo lugar, la observación de las prácticas sociopolíticas del sujeto de estudio en espacios públicos. En un tercer momento, la posibilidad de encontrar tendencias o líneas de comportamiento que asocian identidad étnica y prácticas sociopolíticas con el objetivo de analizarlas y presentar una clasificación general de las mismas. Todo a través del matiz de la religión evangélica.

La identidad sociocultural, como sabemos, es una forma de vida hecha de muchos elementos, aunque algunos agrupamientos humanos no estén plenamente conscientes de la forma en la que dichos elementos se conjugan para conformar lo que llamaríamos su identidad colectiva. Uno de los elementos de esa forma de vida, identitariamente conformada, reside en las formas de participación sociopolítica colectiva de las que se dota un colectivo identitario. Debido a que los sujetos de los grupos aquí estudiados pueden ser catalogados como teniendo una pluri-identidad, uno de cuyos elementos centrales es pertenecer a las iglesias evangélicas, existen entre ellos diversas formas de participación sociopolítica. Las actividades que realizan, sean propiamente religiosas o también sociales, involucran actitudes, hábitos, lenguajes y códigos que integran su manera religiosa de socializar. Esas actividades también implican una manera religiosamente aceptada de participar cívica y políticamente; por ejemplo, en lo referente a su participación electoral, a su actual conciencia de ser sujetos de ciertos derechos y, en el caso de aquellos que se adhieren a agrupaciones sociopolíticas, a la acción que desarrollan para sean garantizados esos derechos. A pesar de que el discurso de los evangélicos generalmente lleva a sus feligreses a ser apáticos frente a problemáticas sociales o cívicas, dado que se les indica que su verdadera misión es difundir el mensaje de salvación espiritual, actualmente muchos de ellos no sólo están participando para la solución de lo que esas problemáticas sociales acarrearán, sino que incluso han demostrado participar más que los católicos.

Uno de los estudios del *Pew Research* ilustra claramente esta nueva realidad. Mientras que, por un lado, resalta el hecho de que la mitad de los católicos está de acuerdo en hacer

obras de caridad a favor de los pobres, y los evangélicos piensan que hacen más por los pobres evangelizándolos, simultáneamente:

(...) una proporción considerablemente mayor de protestantes que de católicos dicen que ellos mismos o la iglesia a la que asisten realizan obras de caridad: ayudar a la gente a encontrar empleo, dar alimentos y ropa para los necesitados u organizar otras iniciativas comunitarias para ayudar a los pobres (Pew Research Center, 2014: 9).

De hecho, hay sujetos que se fueron revelando como muy interesantes para los fines de esta investigación. Son aquellos que al mismo tiempo que participan activamente en, al menos, una actividad de su iglesia, labores sociales y políticas. Esto contradice el ideal de que no deberían participar, o al menos no dedicarle tiempo, a las actividades sociopolíticas. Éstos se ubican generalmente en los sectores populares o de clase media baja, en contacto permanente con situaciones de pobreza.

Con base en estos aportes y la pregunta del qué ocurre con la identidad de la población indígena que llega a las ciudades de México y Lima durante la trayectoria religiosa, participación sociopolítica y asentamiento urbano, propongo como hipótesis central: **Los indígenas evangélicos urbanos muestran una serie de identidades heterogéneas en transformación que buscan adecuarse a las cambiantes condiciones ciudadanas, subordinando el elemento étnico al religioso y expresándose en una participación sociopolítica específica.**

De este modo, aparece también una hipótesis subordinada que intenta dar cuenta de los procesos de mestizaje y ascenso social –ambos en su precariedad– en los sujetos indígenas evangélicos: La participación en un grupo religioso evangélico con una identificación universal, amplía las posibilidades de inserción a la sociedad urbana en un contexto de discriminación étnica y racismo, por lo cual apoya la ampliación de la identidad étnica particular hacia un mestizaje universalizante.

Los ejes transversales de investigación son los siguientes:

- ***Simbología religiosa y cosmovisional:*** en el cruce de distintas tradiciones religiosas de origen católico institucional, protestante, evangélico y pentecostal en conjunto con otras de orden cosmovisional andino o mesoamericano, católico tradicionalista y urbano popular. Los símbolos llegan a contenerse y expresarse tanto en objetos como en rituales, literatura y mitos que reproducen lo que el grupo

social y religioso se dice hacia dentro y cómo se muestra hacia fuera. Mi principal referencia teórica en este punto es Geertz (2003: 118) quien considera al símbolo como un conjunto de significaciones que “almacena” el *ethos* (el estilo moral y estético de un grupo) y la cosmovisión (la concepción que tiene el grupo de las cosas como son).

- **La identidad étnica:** entendida en sus atributos objetivos (aquello que no pueden cambiar y que es indicador externo de etnicidad como puede ser la lengua, la religión, la organización social, la cultura y el territorio) y subjetivos (aquello que forma parte de atributos psicosociales), pero ambas como procesos en los cuales entra en juego el contexto y la dinámica intercultural en la ciudad (Stavenhagen, 2001: 39). Para ello, retomo los postulados de Bartolomé (2006: 47-69) quien toma como base a Barth (1969) en torno a la identidad étnica como aquella producida por una relación diádica donde confluyen la autopercepción y la percepción de los otros. Además, ésta constituye una primera fase de identificación de los miembros de un grupo, en tanto que la situación multicultural de las ciudades podría potenciar la etnicidad como una conciencia “para sí”, con la posibilidad de estructurar conductas políticas y sociales pan-étnicas.
- **Su participación sociopolítica** implica una acción que puede tener la pretensión de incidir en lo público (participación ciudadana), como otras del tipo que pretenden atender necesidades inmediatas (alimentación, regularización de predios, escuelas, etc.). Esto, a través del grupo religioso, organización étnica o social de cualquier tipo que nos permitirá entretener las identidades con las actividades sociopolíticas, más allá de encasillar a los indígenas evangélicos si participan o no abiertamente en su sociedad. Ya desde los clásicos como Tocqueville y Weber se ha trabajado el involucramiento religioso como promotor, bajo ciertas condiciones, de las prácticas democráticas, cívicas y políticas. De acuerdo a Levine (2012: 128) el aporte de las iglesias y la religión a la sociedad civil y la formación de ciudadanía activa, está enraizado principalmente en dos factores: “el empoderamiento de los miembros y la construcción de capital social”.

El trabajo privilegia la información cualitativa, no obstante, se consideran datos de tipo cuantitativo (censos, encuestas, estudios cuantitativos y consultorías) para dar forma a los contextos donde se ubican los sujetos de estudio.

Alrededor y en medio de los relatos, análisis e interpretaciones, se encuentra inserto un entendimiento de las poblaciones indígenas como sujetos particularmente subsumidos en el contexto del colonialismo interno, con intentos constantes por asimilarles a un orden pretendidamente moderno y periférico con respecto al Norte global. En esto, el cristianismo de origen estadounidense tiene un papel importante con respecto a su consideración de civilizar a los pueblos “no alcanzados” con el evangelio. Pero es importante considerar la nacionalización de la mayor parte de las iglesias en el contexto de estudio y su adaptación al medio, por lo que se encuentra una tensión constante entre el discurso cristiano eurocéntrico y las prácticas culturales nativas en un entorno globalizante con pretensiones de asimilación a un sujeto urbano global o “ciudadano del mundo”.

Se consideran las prácticas y los discursos como referentes de una totalidad simbiótica. Las entrevistas dirigidas y abiertas, formales e informales, son un elemento que me ayuda a comprender la lectura del mundo, lo que es y lo que no, aquello que se desea, el **elemento mítico** que idealmente orienta las acciones. También están los aspectos rituales que se manifiestan en **símbolos**, de donde se destaca la cosmovisión que se tiene del mundo y la relación sujeto-sociedad-naturaleza-sobrenatural. Aunado a ello, están las **prácticas** cotidianas de lo que efectivamente ocurre en las relaciones sociales, tanto dentro como fuera del grupo religioso y étnico.

En la Ciudad de México, en un recorrido de muchos años por diversas iglesias y ministerios evangélicos, he podido detectar que la población indígena que asiste o participa en ellos, no tiene propiamente iglesias étnicas. Si bien, en algunas iglesias puede haber una mayor proporción de población indígena de un solo grupo étnico (por ej. Valle de Chalco, iglesia presbiteriana con población tzotzil; Tlalpan, iglesia bautista con población totonaca; Gustavo A. Madero, iglesia pentecostal con población mazateca), las cuales son más la excepción que la regla, aún con ello, son iglesias interculturales con servicios en castellano (a diferencia de algunas iglesias chinas, alemanas, de habla inglesa y, principalmente, coreanas, que constituyen iglesias evangélicas étnicas de comunidades provenientes del exterior). Hay otro caso, el de los ministerios que pueden depender de una iglesia específica -pero no necesariamente todos sus miembros pertenecen a ella- o el de aquellos que se constituyen como interdenominacionales. Los ministerios son organizaciones dedicadas a atender una población o problemática específica, y en ellos, la población indígena participa o es objeto de atención: dedicados a niños en situación de

riesgo o de la calle, traducción de textos a lenguas indígenas, atención a población en las prisiones, rehabilitación de adictos, proyectos de desarrollo comunitario en colonias marginales, proyectos asistencialistas y campañas de salud, juguetes y otros.

Debido a lo difuso de la población indígena, de acuerdo a su grupo étnico y localidad de origen, el trabajo en campo se realizó de la siguiente manera:

- Siguiendo las propias redes de compadrazgo, paisanaje y amistad, entabladas por los sujetos indígenas a lo largo y ancho de la Zona Metropolitana del Valle de México (Ciudad de México y zona conurbada del Estado de México). En un principio se pensó realizar el trabajo de campo eligiendo algunas iglesias con mayor proporción de población indígena, sin embargo, en algunos casos requieren un acompañamiento de larga duración hasta que el pastor y los feligreses tienen la confianza y disposición de colaborar con el investigador. Además, con ello, se pierde de vista el factor geográfico de dispersión y las situaciones contrastantes en las cuales se ubica la población indígena, que puede ir generalmente de los barrios populares, pero también a sectores residenciales.
- Generalmente se conversó con el pastor o líder de la organización, tanto para obtener el acceso a los participantes, como para saber cuál es la dirección que pretenden darle a las iglesias/ministerios, y de qué modo involucran o no a población indígena.

El caso de Lima tomó una dinámica distinta, especialmente enfocada en iglesias locales, debido a la aglomeración de población quechua en vastos sectores de la capital peruana, pero también porque existen cultos en quechua. Por ello no se consideraron ONG's de origen cristiano que trabaja con población andina, pues era suficiente con las iglesias elegidas. Por esta razón, se consideraron las siguientes acciones:

- Sondeo general de diversas iglesias, denominaciones y ministerios, a partir de los cuales, se eligieron tres iglesias con las cuales trabajar. El sondeo se realizó por medio de entrevistas formales e informales con líderes evangélicos (indígenas o no), para obtener una panorámica del desarrollo religioso de los evangélicos en Lima, particularmente entre los sectores populares.
- Elección de tres iglesias en donde existen cultos en quechua, así como se hizo observación participante y entrevistas.

- En Lima no se trabajó con ministerios, pues éstos suelen estar ligados estrechamente a diversas iniciativas de iglesias locales. Sin embargo, se ha procurado conocer el punto de vista de los líderes de estas organizaciones, sus objetivos y forma de trabajo, tanto a corto como a largo plazo, considerando que Perú es una de las naciones latinoamericanas que cuenta con una de las más amplias variedades de ONG's, sociedades barriales y organizaciones de la sociedad civil.

Si se considera que la segregación étnica es de mayor alcance en Lima que en la Ciudad de México, se hizo necesario conocer la percepción de los dirigentes de iglesias mestizas y criollas de la ciudad, con respecto a la población indígena evangélica, con la finalidad de tener un cuadro amplio, de lo que espera la élite de ellos, así como la visión de los indígenas con respecto a las élites que pertenecen a iglesias evangélicas.

Organización de los capítulos

A lo largo del texto se intercalará la información de los casos en las ciudades de México y Lima, con la finalidad de presentar temáticamente el conjunto de hallazgos y que el análisis comparativo sea simultáneo a lo largo de la exposición. Esto facilitará la claridad argumentativa y nos permitirá una presentación de un solo estudio y no dos.

En el capítulo 1 **La identidad y la participación sociopolítica de los indígenas evangélicos en América Latina** se presenta una problematización teórica de las principales categorías analíticas y de interpretación utilizados en la investigación. La comprensión de la identidad como concepto –justamente criticado, pero aún no sustituido- de lo social, de lo colectivo, que nos llevará al entendimiento de la identidad étnica y religiosa. El mestizaje y los procesos de cambio religioso hacia las iglesias evangélicas de parte de los indígenas, tiene una exposición de los avances académicos hasta el momento. Se discuten los conceptos de religión y cosmovisión (*costumbre*) como entes que pueden estar unidos, pero la cosmovisión amplía el sentido de vida de los indígenas. El protestantismo evangélico que aquí se estudia tiene que ser acotado en sus límites para la comprensión de lo que aquí se utiliza como tal. Finalmente, se presenta una caracterización de participación sociopolítica, que puede implicar la participación cívica y social.

En el capítulo 2, **Evangélicos indígenas en las ciudades de México y Lima** se muestra el estado del arte en lo referente a las especificidades de los evangélicos y los indígenas en ambas ciudades, y los tipos de participación sociopolítica que han tenido. Generalmente los estudios sobre poblaciones indígenas tienden a enfocarse en los movimientos sociales, transformaciones rituales dentro del mismo sistema religioso-cultural católico, la pobreza, el racismo, la lengua, pero suelen dejar de lado que la mayor parte de los sujetos indígenas se adscriben religiosamente a alguna de las variantes del cristianismo y que éste lo han utilizado desde hace cinco siglos para transformarse pero manteniendo particularidades que los diferencian de los criollo-mestizos (Navarrete, 2015). En especial, los estudios respecto a indígenas evangélicos en las ciudades son escasos, pero se hará un recuento que nos permita dar cuenta de lo que representa el evangelicalismo para los indígenas urbanos.

En el capítulo 3 **Las iglesias evangélicas y la población indígena andina en Lima**, se presenta una breve historia de la relación entre las misiones evangélicas en el Perú y los indígenas, particularmente andinos, centrándonos en el capítulo de la guerra interna (1980-1992). Con ello, ponemos en perspectiva, desde la sociología, el crecimiento de las iglesias evangélicas a la luz de los conflictos étnicos, raciales, políticos y sociales que dividen al Perú, entre lo indio, lo mestizo y lo criollo. Por esta razón, se sitúan las tres iglesias que se eligieron para este estudio, a partir de su importancia para los quechuahablantes.

El capítulo 4, **Quechuahablantes evangélicos en Lima: cultura, sociedad y ciudadanía**, se enfoca en los conflictos étnico-raciales, ya no sólo en Lima, sino al interior de las iglesias evangélicas, que funcionan como micro-laboratorios de la experiencia social peruana. Se observan las especificidades de ser quechua andino, su simbolización de la trayectoria religiosa previa, ahora cristianizada, y las tensiones y soportes a los que remite el cristianismo evangélico entre los quechuahablantes en Lima. Finalmente, la confluencia del factor étnico, cultural, racial y religioso en una forma particular de relacionarse con su sociedad, no como entes aislados, sino dentro de un sistema social como el limeño.

El capítulo 5, **Ser indígena o ser mestizo: vivir en la Ciudad de México**, nos acerca lo indígena evangélico, ya no desde la perspectiva de algunas iglesias evangélicas particulares, sino a través de la trama de experiencias diversas que recorren la ciudad. Se

exponen las trayectorias de los sujetos sociales desde diversas ópticas, como la estigmatización de lo indio, la escolaridad, tipo de trabajo, género e integración a las dinámicas ciudadanas y relaciones interétnicas, interclasistas e interculturales. Se pone el acento en las similitudes y diferencias entre los mestizos y los indígenas de origen mesoamericano.

En el capítulo 6, **Experiencia evangélica indígena de continuidades y rupturas sociales**, se observan los recorridos religiosos, simultáneos a trayectorias migratorias, transformaciones culturales tras el cambio religioso, la relación con el lugar de origen y una serie de hechos religiosos y simbólicos que le dan un carácter particular, no sólo a lo indígena, sino a lo mestizo de origen más cercano a lo indígena que a lo criollo. En este capítulo se juega con lo intercultural indio-mestizo, porque la relación entre unos y otros, y sistemas de creencias tienen pocos aspectos diferentes unos de otros. Se cuestiona, por lo tanto, lo mestizo como mundo diferenciado de lo indígena mesoamericano.

En el capítulo 7 **“Contra la perversión” y “a favor de la familia”: la postura política de los evangélicos en Lima y la Ciudad de México**. Este capítulo surgió por la necesidad de nombrar un fenómeno que apareció con fuerza, a la mitad de la investigación, que es el fenómeno de las marchas próvida con un trasfondo evangélico. El hecho marca un punto de inflexión en la vida pública de los grupos evangélicos en el continente americano. En especial quiero mencionar su protesta abierta contra lo que ellos llaman “ideología de género”,⁹ lo que se refiere a los movimientos de reivindicación de los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres y de la agenda LGBTTI. Esta toma de posición abierta y militante ha tenido implicaciones continentales, por decir lo menos, y expresa el peso político e ideológico que los evangélicos tienen en la actualidad. Por ejemplo, en el caso peruano, los evangélicos se organizaron en contra de la propuesta de incluir información en el currículo educativo que busca eliminar la violencia contra las mujeres, las minorías sexuales y construir una nueva masculinidad, ya no ligada a los valores “machistas”; y lograron junto con católicos y el partido Fuerza Popular de los Fujimori que fuera cesado el ministro de educación que impulsaba este proyecto¹⁰. En el caso mexicano, los evangélicos se unieron a la causa de la iglesia católica y de muchos

⁹ Una parte de este texto (Aguilar, 2018) está por ser publicado, pero con una discusión en torno a los dirigentes de las megaiglesias.

¹⁰ Diversas notas periodísticas dan cuenta de que se adujeron varios factores, entre ellos el de la denominada “igualdad de género”.

grupos conservadores en contra de la reforma al Código Civil Federal, propuesta en 2016 por el Presidente Peña Nieto, a favor de los matrimonios igualitarios y adopción de infantes por parte de parejas gay¹¹. Su movilización logró que el Ejecutivo federal retirara la propuesta.¹² Este hecho, aunque no es el centro de la discusión aquí desarrollada y no se refiere en especial a los evangélicos indígenas migrantes a las grandes ciudades, sí es un factor que será considerado en esta tesis, debido a que atañe a una de las variables que será analizada: el pensamiento mayoritario de los evangélicos con respecto a la cosa pública y, derivada de esto, su participación pública alrededor de algunas causas que los movilizan. Por lo tanto, este factor es un referente social de los tiempos que se viven y de los valores sociales compartidos, no exento de polémica al interior mismo de los grupos religiosos. Finalmente, se hace una pequeña evaluación, con base en los hallazgos, del significado real de estos eventos, con la cultura política de los indígenas evangélicos.

Capítulo 8. Lo real de la diversidad y la semejanza: conclusiones en torno a los indígenas evangélicos de Lima y la Ciudad de México. Se exponen los principales hallazgos de los dos sitios de exploración, estableciendo algunas diferencias y semejanzas, cuando los datos aportan la suficiente información para hacer un juicio. La mayor parte de los hallazgos corresponden a un resumen analítico de los datos que sostienen las afirmaciones finales.

¹¹<http://www.animalpolitico.com/2016/05/matrimonio-igualitario-adopcion-identidad-de-genero-las-claves-de-la-iniciativa-de-pena-nieto/>

¹² <http://www.animalpolitico.com/2016/11/diputados-matrimonio-igualitario/>

CAPÍTULO 1. LA IDENTIDAD Y LA PARTICIPACIÓN SOCIOPOLÍTICA DE LOS INDÍGENAS EVANGÉLICOS EN AMÉRICA LATINA

La gente quiere a Dios de su parte, ya que la sociedad parece estar en contra de ellos (Elsa Tamez, “Luchas de poder en los orígenes del cristianismo”)

En las últimas décadas se habla del despertar de los pueblos y movimientos indígenas en el continente, que también es una visibilización en la esfera pública. Se atribuye a varios factores como la crítica al indigenismo (que tiene su punto de partida continental en la Declaración de Barbados), el declive de las luchas revolucionarias basadas en el criterio de clase social y con ello la legitimidad que adquirieron los movimientos indígenas, y a un aspecto generalmente soslayado, la pluralización del campo religioso entre la población indígena. Éste último factor es el que llama la atención de la presente tesis, siguiendo a Parker (2006), pues por un lado está la politización de sectores de la Iglesia Católica desde la década de los setenta, por otro el auge de los protestantismos – especialmente pentecostales, y finalmente el surgimiento de una vivencia religiosa autóctona, desmarcada de los cristianismos.

Aquí tratamos de los protestantismos entre los indígenas ciudadanos de la Ciudad de México y Lima. En la literatura del tema, generalmente encontramos este tema de soslayo, enjuiciado valorativamente o simplemente no aparece. Entonces, las “sectas protestantes” son un fenómeno que no se sabe cómo tratar, a excepción de los estudios que tocan el tema de la pluralidad religiosa. En ocasiones es visto como pérdida de la pluralidad cultural, otras como desmotivador de participación política y desmovilizador social.

Entonces, qué de cierto hay en que los “fundamentalistas” evangélicos están guiando a los indígenas a la destrucción de su cultura. En sentido opuesto, en qué medida los indígenas que cambian de religión están tomando una decisión sociopolítica que indica expectativas de transformación social. Más aún, si los indígenas están conformándose ya mayoritariamente en las ciudades, qué implicaciones acarrea el cambio religioso en conjunto con los otros cambios de tipo económico, social, cultural, ideológico. Entonces el tema de la identidad es un tema sociopolítico y la religión puede fungir como un elemento central en la transformación de las cosmovisiones y los grupos sociales indígenas urbanos.

En este capítulo discuto las caracterizaciones de un término escurridizo como la “identidad”, pero aplicándolo a relaciones concretas en su relación con lo étnico indígena y lo religioso protestante. A partir de dicha conceptualización, observo la trayectoria cívico-social de dichos sujetos y cómo conforman estrategias para crearse una participación sociopolítica. Finalmente, expongo un cuadro en el cual se entrelazan los conceptos aquí mencionados como propuesta y guía de investigación.

El contexto específico del cual parto cada una de las reflexiones son las megaciudades, en donde confluye una amplia variedad de actores culturales, donde las migraciones internas tienen su principal asiento dentro del continente. Más allá de eso, me enfoco en el área cultural andina y mesoamericana, pues son el marco sociocultural del fenómeno que estudio.

1.1. El tema de las identidades

La identidad se presenta como un tema problemático para las ciencias sociales. Cuanto más se complejizan las sociedades, más complicada se hace una definición de la identidad. Restrepo (2007: 32), siguiendo a Lins Ribeiro, menciona que sería más apropiado decir “modos de representar la pertenencia”, antes que hacer uso de una categoría homogenizadora como identidad; sin embargo, el mismo Restrepo señala que las pertenencias, muchas veces, se enmarcan en esta posición homogenizadora, por lo cual resulta válido hablar de identidades. Entonces, aseguramos que es válido hacer un análisis de lo identitario o las identidades.

Un segundo punto que señala la validez del término, es que al menos existe un consenso sobre lo que no es identidad: “no es un conjunto de rasgos culturales estables que establecen una diferenciación evidente entre los grupos humanos” (Dehouve, 2005: 20). Por ello se hace indispensable reconocer las características que hacen de la identidad un fenómeno al cual se puede analizar e interpretar.

Desde una perspectiva poscolonial y de la subalternidad, Dube (2011: 19) afirma que “las identidades implican a la vez agrupaciones colectivas y personalidades particulares, donde la una es indicio de la otra”. Estas “dependen de actitudes e imaginaciones, normas y prácticas y rituales y disposiciones simultáneamente simbólicas y sustantivas, y estructuradas pero fluidas” (*Ibíd.*). Lo interesante de esta posición es que las identidades siempre están situadas históricamente, debido a la posición que los actores colectivos

tienen respecto a su lugar en la jerarquía racial, étnica, etaria, laboral y de género. El problema es que de este tipo de historización con base en la historia colonial y el nacionalismo, quedan sólo identidades contingentes de forma semejante a los posmodernos. Con la intención legítima de combatir lo “innato”, lo “esencial” y lo “primordial”, al final lo que resta es la “volatilidad de las identidades” en donde la primacía del individuo limita cualquier rasgo comunitario con cierta permanencia (Bauman, 2002: 189). La atomización del individuo en la modernidad tardía, de este modo, hace precaria cualquier identidad y no nos sería útil como concepto teórico.

Berger y Luckmann (1968) por su parte indican que la identidad corresponde al éxito del nivel de socialización de determinado individuo. Es decir, que no habría identidad propiamente colectiva como tal, sino que debe remitirse al sujeto particular. Éste generalmente sabe cómo debe ser y cómo actuar en un nivel objetivo, mientras que subjetivamente se asume como tal en sus interacciones. Entre las virtudes de esta teorización está que puede no existir una satisfacción absoluta con la propia identidad, por ejemplo, cuando se presenta una asimetría social disimulada entre la biografía y la pública (deficiencias entre la socialización primaria y la secundaria), generando conflictos internos y culpa (*Ibíd.* 210). Sin embargo, dado su marco de interpretación social eurocéntrico, no puede haber identidades colectivas:

La identidad se forma por procesos sociales. Una vez que cristaliza, es mantenida, modificada o aun reformada por las relaciones sociales. Los procesos sociales involucrados, tanto en la formación como en el mantenimiento de la identidad, se determinan por la estructura social. Recíprocamente, las identidades producidas por el interjuego del organismo, conciencia individual y estructura social, reaccionan sobre la estructura social dada, manteniéndola, modificándola o aun reformándola... Si se tiene en cuenta esta dialéctica se puede evitar la noción errónea de “identidades colectivas”, sin tener que recurrir a la singularidad, *sub specie aeternitatis*, de la existencia individual (*Ibíd.* 214).

De este modo, los autores citados indican que las identidades sólo se pueden reconocer en casos individuales. La dialéctica surge entre el individuo y la sociedad. El peligro de “colectivizar” la identidad está en una hipostización falsa, lo cual es una advertencia de la tendencia a absolutizar un aspecto de la realidad social. No obstante, reducir las identidades al conglomerado de individuos, es una forma de psicologizar el asunto,

dejando de lado que se trata de una realidad social que puede estudiarse objetivamente en su subjetividad.

Touraine (1994) enmarca el tema de las identidades y la cultura como central a las luchas políticas de la época de la globalización. Entonces se tiene al individualismo como eje del movimiento social con dos posiciones contrapuestas, la de quienes optan por la libertad de consumo y ven en el mercado un ente liberador y, quienes apuestan por un Sujeto colectivo que se expresa identitariamente en sus luchas. Nos dice el autor que ambas tienen como meta la libertad del individuo; entonces hablamos de sociedades con sistemas políticos liberales. De este modo la identidad es el punto de partida instrumental para apelar a un cambio social o para proyectar la inclusión de un grupo dentro del sistema dominante. De la lucha de clases y por el socialismo, se ha pasado a las luchas particulares basadas en identidades, con los peligros que conlleva. Quienes apelan a la identidad serían los que han fracasado en su ascenso social o los que se sienten amenazados por una “fuerza externa”. Por ello, para Touraine (*Ibíd.* 297) la identidad es un arma política que capitalizan los políticos e ideólogos de países dominados, y que sugiere una paralización de una lucha general y colectiva por cualquier otra disputa que no sea la particular. No obstante, los aportes del referido autor, al limitar la concepción de identidad a un orden instrumental de los dominados y amenazados, como reacción moderna a la modernización e individualización en la sociedad, impide observar las características de orden asociativo y simbólico que preceden al orden identitario y a los dirigentes que bregan con la bandera de la identidad. Sin desconocer el contexto latinoamericano y otros, Touraine se enfoca principalmente en Europa Occidental y sus luchas contra el terrorismo, totalitarismo e integrismo de origen étnico-religioso. Por lo tanto, una caracterización como la suya nos es de poca ayuda. Eso que él llama “obsesión” de tentación autoritaria y opuesta a las definiciones modernas de democracia, no alcanza a explicar las especificidades de las identidades situadas en América Latina.

Por su parte, Giménez (2009: 48) destaca que la utilidad del concepto de identidad tiene una finalidad explicativa, lo que nos permite entender la acción y la interacción social. Por tanto, la identidad existe siempre en un conjunto de relaciones, en donde se establece un principio de unicidad —es decir, que se puede ser una cosa pero no la otra al mismo tiempo- y semejanza —en donde algo es tan parecido a otro elemento que no hay forma de distinguirlo-. Con el tiempo la identidad se transforma, sin embargo, hay una continuidad que permite verificar en y al sujeto que es él mismo y dichos cambios tienen, a pesar de

todo, constantes que le dan permanencia (Ricoeur, 1996: 106-137). Eso que la persona es y mantiene constante a lo largo de la vida se cruza con aquello que se transforma y se vuelve otra cosa. Allí se intersecta un problema de identificación, para el analista, de con qué sujetos está conversando. Por ello, no basta con hacer entrevistas, sino de inmiscuirse hasta donde es posible, en el mundo de vida de los sujetos, su entorno y también por contrastación con otros sujetos.

Ninguna identidad es una esencia inmutable de generaciones, pero hay procesos de identificación que se esencializan cuando se realizan prospecciones tendientes a conjugar al sujeto a un proyecto político o religioso. Si el sujeto suele pensar de sí mismo “como siempre he dicho/he creído”, un grupo social conforma un nosotros al que busca sumar sujetos que se identifiquen con un “lo que siempre hemos sido” (proyecto político) o “lo que verdaderamente eres” o “debes ser” (proyecto de cambio religioso). Tan sólo estos detalles dan cuenta que hay algo de invención de la identidad, lo cual no quiere decir que sea inexistente o ficticia, al contrario, asumirse como identificable con uno o varios grupos humanos que se intersectan, implica que el sujeto también se asume bajo la guía de los símbolos que lo identifican como perteneciente a, en oposición de. Pero no se trata de que un sujeto es lo que quiere ser, sino lo que puede ser con base en los recursos de los que puede echar mano, de las condiciones objetivas: “sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes...” (Bourdieu, 2009: 86).

Al nacimiento ya precede una identidad no elegida de antemano, con la cual el sujeto lidiará el resto de su vida, para asumirla, negarla o reivindicarla, en mayor o menor medida. El sujeto para transformarse en otra cosa que desea ser, necesita un aprendizaje de los modos de vida a los cuales aspira, lográndolo algunas ocasiones y fracasando muchas otras, a la par que se encuentra en el camino con otros en donde posiblemente se identifique, no con su pasado, ni con el grupo al que aspira pertenecer, sino con uno tercero. Esquemáticamente, de eso trata el mestizaje, asunto al cual volveremos más adelante. En cuanto a los elementos que el sujeto no puede cambiar de sí mismo y pueden delatar cierto origen estigmatizado negativamente como indígena/rural/campesino/analfabeto/moreno, se revelan como algo inconsciente, involuntario, algo que “no podemos cambiar, pero que debemos *consentir*” (Ricoeur, *Ibíd.* 113). Esto es algo que se ha denominado como la parte objetiva de la identidad, las disposiciones duraderas del reconocimiento de una persona basadas en la herencia, pero

que tienen condiciones de variabilidad. Giménez (2009: 47) señala que esta distinción es una condición de la identidad basada en la posición y diferencias de posición de los agentes: “bajo una forma objetiva, es decir, independientemente de todo lo que los agentes puedan pensar de ellas; y bajo una forma simbólica y subjetiva, esto es, bajo la forma de representación que los agentes se forjan de las mismas”.

La modernidad, marco general de la época, se supone que rompe constantemente con la tradición y de allí que la identidad se flexibiliza, retomando las tradiciones y buscando constituir al sujeto en la parte subjetiva de su identidad, aquella que puede elegir con base en el esfuerzo, la aceptación del grupo receptor y perseverancia. No es que las tradiciones fueran elementos sustanciales e inmovibles al paso de los siglos, sino que en la modernidad se construyen tradiciones que dotan de identidad a los sujetos que quedan desposeídos de un lugar en el mundo. Las tradiciones que han tenido una larga duración (también llamadas “antiguas” o “genuinas”), procedentes de las “sociedades tradicionales”, en este sentido, no serían las mismas que las “tradiciones inventadas” de la modernidad. Hobsbawn (2002) distingue “tradición inventada” de “costumbre”, ésta segunda ligada a lo que llama sociedades tradicionales, mientras que la primera la liga a la construcción de anclajes para la modernidad. Los grupos indígenas se insertan en procesos claramente modernizantes, por lo que pueden apelar a las “costumbres” como reinención de la tradición, cuando esto contiene algún significado y experiencia positiva para el grupo.

Las sociedades modernas no pudieron eliminar las tradiciones con la meritocracia burocrática y la separación de la política, el arte y la cultura de la religión (Weber, 2007); se inventaron nuevos vínculos ligados al surgimiento de los Estados-nación, y la secularización en América Latina sólo ha estado parcialmente limitada a segmentos de élites y clases medias urbanas (Parker, 1993). En tanto, las denominadas sociedades “tradicionales” cada vez quedaron más estrechamente ligadas a los Estados y al mercado capitalista, el binomio tradicional-moderno es cada vez se hace más difuso. Más bien, las tradiciones se insertaron en las vinculaciones modernas porque no se puede vivir en un mundo “funcional”, pero carente de contenidos simbólicos. Estas tradiciones que retoman del pasado, especialmente en las sociedades estamentales latinoamericanas, en donde las élites de hoy suelen ser las mismas de hace 200 años (Hofsmeister, 2007), son las “inventadas”, tanto por su temporalidad reciente como por su potencial fugacidad. Toda tradición ha sido inventada y se encuentra en transformación, pero articulaciones

tradicionales de tipo religioso, étnico y político, cimentan la estructura de los sujetos en las urbes.

De allí la necesidad de encontrar rasgos de semejanza y diferencia, signos y símbolos, así como el mantenimiento de tradiciones antiguas a la par de la invención de tradiciones por parte de los grupos indígenas evangélicos ciudadanos. Esto, paralelamente a la formación de identidades del Estado-nación, el cual Perú y México han obtenido de la historia mítica de los pueblos indígenas precolombinos dominantes, un sustrato simbólico reinventado para afirmar la identidad nacional (criollismo). A final de cuentas, el nacionalismo moderno ha sido el intento por eliminar las particularidades grupales dentro de un mismo espacio geopolítico y, por lo tanto, el borramiento de singularidades culturales como las identidades étnicas. El nacionalismo se nutre de lo que Geertz (1973: 210) llama esencialismo y epocalismo, el cual no es un síntoma de cambio social, sino el cambio social mismo, pues intenta formar un “nosotros” a partir de una tensión contradictoria entre la tradición y la modernidad:

La tensión entre estos dos impulsos –moverse con la oleada del presente y aferrarse a una línea heredada del pasado- da al nacionalismo de los nuevos estados su peculiar aire de estar fuertemente inclinado a la modernidad y al mismo tiempo de sentirse moralmente ofendido por las manifestaciones de la modernidad. En esto hay cierta irracionalidad. Pero se trata de algo más que de un desarreglo colectivo; lo que se está desarrollando es un verdadero cataclismo social.

Más aún, la tensión para la conformación identitaria, no sólo es provocada por las formaciones nacionalistas y étnicas, sino también por el mercado global o neocolonial. Si bien, la mayoría de los autores están de acuerdo en que la formación del Estado-nación obedeció al desarrollo de la modernidad, principalmente capitalista (pero no exclusivamente), y con ello derivó un modelo económico que buscaba extenderse a todos los rincones del globo, poco se ha hablado de cómo actualmente el mercado ha cobrado cada vez mayor autonomía. Por lo tanto, las identidades, aunque siguen teniendo un influjo bastante importante que viene de los Estados-nación, lo cierto es que también hay un desarrollo de identidades contrastadas con lo global, que significan básicamente, la interacción con la americanización en la cultura. Es más, actualmente los proyectos nacionalistas –populismos, en el estilo de Laclau (2005)- lo que buscan es recobrar el poder político perdido frente a los mercados globales y suelen realizar alianzas con las denominadas minorías étnicas como las indígenas y afrodescendientes.

El mercado es un actor tan poderoso que no hay gobierno, por muy de izquierda que sea, que esté pensando ya tan siquiera en un socialismo mínimo. Más bien, los proyectos más radicales como los llamados “socialismos del siglo XXI” (Venezuela, Ecuador y Bolivia), no son sino formas estatistas de gobierno para intentar redistribuir la riqueza, a la vez que profundizan su subordinación con los mercados globales por medio de las industrias extractivas, con las cuales sustentan la “redistribución”. Por lo tanto, no resulta descabellado pensar en cómo la interacción con los mercados globales está reconfigurando las identidades nacionales y las identidades al interior de los Estados-nación, sin pensar nunca en un proceso unilineal y vertical, sino uno donde los actores interactúan con otros y se apropian de diversos elementos, dándoles un significado propio, local.

En este siglo de la globalización, la urbanización de todos los espacios y tiempos también logra sus efectos, tanto en la emigración y desterritorialización masiva de las comunidades rurales, como en las culturas étnicas que parecen perder fuerza frente a la marea de lo urbano. El espacio rural se ha urbanizado y el triunfo de la producción agropecuaria es la industrial; parece triunfar la modernidad capitalista, pero no sabemos hasta dónde.

Los choques generacionales, en muchas ocasiones, tienen efectos en “la ruptura de la continuidad generacional, requisito indispensable para la reproducción cultural” (Giménez, 2007: 279; ver Romer, 2009). Esto da cabida al triunfo de un protestantismo que se ha podido traducir a lo rural y lo étnico, pero con sus epicentros en los centros urbanos nacionales e internacionales de las naciones con mayor poder económico. La maleabilidad de las iglesias evangélicas obedece a su capacidad de transformación, de volver desde lo rural y lo étnico, nuevamente hacia lo urbano e industrial. Los grupos con identidades en riesgo buscan un sitio donde reinventarse.

En este entorno donde la modernidad parece omnipresente, las identidades particulares parecen difuminarse por un lado y por el otro, surgen identidades fuertes, ancladas en la tradición, pero reinventadas para promover un proyecto ideológico (Touraine, *Ibid.*). Dichas identidades reinventadas pueden dar lugar a luchas políticas legítimas por la inclusión de las minorías dentro del esquema de los Estados-nación y el mercado; pero también a fundamentalismos étnicos, religiosos y políticos, que enfrentan los efectos de una modernidad excluyente, basados en una identidad altamente violenta y que se

presenta como antimoderna. Este es el caso del Estado Islámico (ISIS) con la paradoja de ser un “Estado” que apuesta por la vuelta al califato de origen divino; la simpatía alcanzada por el fascista Donald Trump, indica que la política del “choque de civilizaciones” se juega también en casa, frente a la “amenaza hispana”¹³; mientras que diversos grupos religiosos en México, incluidos sectores católicos, buscan refugiarse de las malas influencias de un mundo en decadencia, a la vez que atacan en la esfera pública cualquier proyecto que atente contra la “familia tradicional”¹⁴.

De este modo, las identidades no son permanentes pero mantienen una continuidad; tampoco son arbitrarias, sino que responden a un conjunto de factores de los cuales pueden echar mano los sujetos sociales. Los Estados-nación han jugado un papel fundamental en la constitución de las identidades que se atribuyen a todas las personas nacidas en un territorio y, por lo tanto, entran en pugna con identidades étnicas en tanto las excluyen como legítimas, pero se súper ponen con otras que no implican un choque con el proyecto civilizatorio del Estado. Con el desarrollo tentacular del mercado en las últimas décadas, las identidades entran en juego con las dinámicas de globalización, por lo cual su influjo es cierto, pero no unilineal. De allí se desprende que las identidades antiguas o tradicionales se vean cada vez más limitadas en su fuerza pública, a no ser que se reinventen bajo las lógicas del juego actual: “la pérdida de las identidades es lo que caracteriza la época actual” (Dehouve, 2005: 21).

Pero, ¿qué se entiende por identidad en el presente trabajo? Volvemos al inicio de esta sección, en donde se observa que la identidad tiene algo de atribución no elegida, tanto como de elección. Hay una parte objetiva que el sujeto no puede cambiar (si acaso transformar) y una parte subjetiva en la cual puede pertenecer a diversos grupos que constituyen identidades socioculturales. La identidad siempre es relacional y se encuentra en cambio constante, así como está constituida por la autoadscripción, tanto como por la referenciación de parte de los “otros”. Para hablar en concreto vamos a ver dos identidades distintas pero que se entrecruzan en los procesos sociales de los indígenas evangélicos del siglo XXI: a) la identidad étnica por asignación y; b) la identidad religiosa por adscripción.

¹³ Ambos conceptos fueron acuñados por el politólogo Samuel Huntington que defiende la “identidad” de Estados Unidos en su fase WASP.

¹⁴ V.gr. en Chile ha surgido el lema: “Más familia, menos Estado”, en Perú “Con mis hijos no te metas”.

1.2. La identidad étnica indígena

El cuerpo muestra aquello que muchas ocasiones se quiere ocultar. Los movimientos, gesticulaciones, de la habla y muchas veces el color de piel. Éste último, en países como los latinoamericanos donde se presenta un racismo velado, aparece de vez en vez en la vida de los sujetos que no se adscriben como parte de un grupo étnico indígena y, por lo tanto, buscan distinguirse de lo indio. Por ello, refuerzan los estereotipos de lo indio para distanciarse de ellos y asegurar que no son, no pueden serlo, pues ellos mismos asumen los valores del grupo dominante y a final de cuentas, se transforman en opresores. Este es el caso de una mayoría que se asume como mestiza, pero sus costumbres y el color de piel, parecerían indicar una pertenencia a un grupo indígena:

Entre la raza de bronce *naco* resulta ya término ofensivo cuya garantía de permanencia es el autoengaño: quien lo recibe no lo siente dirigido a él, no le concierne ni se lo apropia, en todo caso alude a alguien que no es él, no puede ser para mí porque yo la paso a toda madre, lo de *naco* va para otros, le queda a mi compadre, a mi sobrina, a la hija de la vecina que está muy feicita la condenada. *Aliviana tu patín*: en el humor sobre el color de la tez y las apariencias faciales se perpetúa y vierte el odio de una colectividad contra sí misma. Y a falta de aristocracia, buenos son los juniors (Monsiváis, 1992: 359).

En sociedades tan desiguales, como se ha dicho, si ser indígena no fuera sinónimo de ser pobre, no habría una estigmatización tan marcada sobre la pertenencia a un grupo indígena. Pero, en tanto, la desigualdad acrecienta las diferencias entre los blanco/criollos y los indígenas/negros, nadie quiere estar en el hoyo y se asume esa construcción intermedia entre el pobre y el rico: el mestizo.

La construcción neocolonial del mestizaje en diversos países de América Latina es la vía cultural del blanqueamiento para entrar al concierto de las naciones modernas. En este sentido, no es tan importante, para los fines de este trabajo, el mestizaje biológico, aunque sí como relato identitario de mestización: “Mi apellido Apaza es español”¹⁵, “Mi padre venía de orígenes españoles”¹⁶. Lo que sí consideraremos es el color de piel, la identidad étnica, con el matiz de que la etnicidad no necesariamente está ligada al fenotipo, pero generalmente así se le representa: criollo/blanco, afrodescendiente/negro, indio/café.

¹⁵ Entrevista a hombre quechua de Puno, 4 de mayo de 2015.

¹⁶ Entrevista a mujer mestiza de origen mixteco, 10 de octubre de 2016.

De acuerdo a Navarrete (2015), desde la conquista hasta nuestros días, la mayor parte de las explicaciones del cambio cultural en América han obedecido a dos tipos teóricos: unas que se enfocan en la dominación colonial de los “descubiertos” y otras que condenan la destrucción de los pueblos indígenas. A las primeras explicaciones las llama prescriptivas porque plantean “explicaciones programáticas del cambio cultural”: los programas evangelizadores de la Colonia, los programas antropológicos de la aculturación y las políticas del multiculturalismo. A las segundas, las denomina “épicas de la resistencia” como una reacción a las teorías culturalistas y las políticas indigenistas, cuya finalidad es valorar a las sociedades indígenas y sustentar un programa político alternativo. El problema que el autor encuentra en las “épicas de la resistencia”, es la generalización de sus explicaciones y sobrevaloración de la autenticidad cultural que se convierte en esencialismo. En este segundo tenor, el autor cita como los mayores exponentes a Alberto Flores Galindo, Manuel Burga y Guillermo Bonfil Batalla. La propuesta que Navarrete (*Ibíd.*, 85) ofrece, es:

(...) apuesta de manera fundamental a reconocer, valorar e intentar comprender las distintas formas que ha tomado la agencia histórica de los pueblos indígenas y su capacidad de invención, renovación y redefinición cultural y étnica; así como la manera activa y creativa en que han sido capaces de apropiarse de los elementos culturales que les han sido impuestos por los poderes coloniales a través de las sucesivas teorías-programa de cambio cultural.

Desde este punto de vista, determinar si un elemento cultural es de origen occidental o indígena no tiene ningún significado si no se comprende la manera en que ha funcionado y los sentidos identitarios que ha tenido en los contextos culturales e históricos siempre cambiantes en que ha operado. Esta visión del cambio cultural no pretende categorizar las realidades culturales con etiquetas como “indígena”, “híbrido” u “occidentalizado”, sino explorar las intrincadas redes que han integrado y enfrentado a indígenas, europeos y africanos y comprender las dinámicas de imposición, intercambio y aprendizaje que los han unido; tampoco busca demarcar fronteras ni definir identidades, sino comprender la manera en que éstas han sido históricamente construidas.

Si bien concuerdo con la mayoría de lo enunciado por Navarrete y bajo el entendido de que no se pretende encuadrar o cosificar un grupo étnico específico, ni programar su extinción o rescate, lo cierto es que una labor investigativa requiere el nombramiento de dichos grupos, lo cual implica las identidades y fronteras, asumidas por sí mismos y con

los otros grupos en interacción y fricción interétnica. Lo que pretendo es caracterizar grupos humanos por su autoadscripción, tanto como su definición por parte de vecinos criollo/mestizos, ciudadanos y académicos.

Navarrete, no obstante, ofrece pistas valiosas para al análisis de las identidades de andinos quechuahablantes y mesoamericanos, en dos urbes metropolitanas, en la búsqueda por comprender las dinámicas de cambio cultural. Por ello, busco la conjugación de elementos que vinculan la identidad étnica con la clase social, el lugar de origen, el tipo de iglesia evangélica, el trasfondo religioso previo, la participación sociopolítica en la urbe, del sujeto denominado genéricamente como “indígena evangélico”. Pero a diferencia de Navarrete, creo que vale la pena destacar cómo algunos elementos, que tienen un nombre, es necesario considerarlos por su origen inmediato como “occidentalizados”, “indígenas” o “mestizos”, no porque siempre lo hayan sido así, sino porque así se representan socialmente.

Para explicar qué son las identidades étnicas, acudo al estudio clásico de Barth (1976), que distingue una identidad étnica de una identidad cultural. Puesto que un grupo o diversos grupos pueden compartir características que hacen difícil su diferenciación, sólo debe considerarse aquello que el mismo grupo catalogue como un factor de distinción frente a otros grupos, lo cual no implica que sea la característica que más los distinga, pero es como el propio grupo se percibe a sí mismo.

La población indígena mesoamericana en las ciudades, de acuerdo a mis observaciones y con algunas excepciones, no busca distinguir un grupo étnico de otro, sino más bien, pasar desapercibido; si es posible, mestizado. Lo interesante es que la identidad étnica aparece a un nivel privatizado¹⁷, pero no les es difícil manifestar ciertas costumbres y creencias con otros pares (vecinos, *hermanos* o compañeros de trabajo) porque existe un trasfondo cultural mesoamericano que se comparte con otros indígenas y mestizos.

En el caso peruano, aymaras y quechuas comparten una identidad cultural, pero no étnica. Sin embargo, debido a que los sujetos que participaron de este trabajo son todos quechuahablantes de la sierra sur del Perú, no será necesario buscar las distinciones

¹⁷ A diferencia de los estudios que procuran observar al indígena comprometido con algún movimiento étnico, social o pan-indígena, así como los que dan cuenta de una resistencia étnica, aquí trato generalmente con aquella población poco involucrada con un posicionamiento público de lo étnico, aquella que posiblemente será mestiza en una o dos generaciones y poco estudiada (Pla Brugat, 2013).

étnicas entre unos y otros. Lo que se da en ambos casos, andinos y mesoamericanos, es la (posible no) distinción con el mestizo y el criollo/blanco.

Cabe señalar que en el trabajo de campo, mis interlocutores en el Perú me preguntaban si hablaba quechua, mientras que los mexicanos me inquirieron si conocía alguna lengua indígena, no necesariamente la suya. El quechuahablante no busca distinguirse del aymara, aunque al parecer, en algunos casos, los aymaras sí. Lo que sí buscan plenamente los andinos, es diferenciarse de los *chunchos*, los indígenas amazónicos. El término *chuncho* es despectivo y se refiere a ellos como incivilizados. El quechuahablante cuando entra en confianza habla con orgullo de su legado inca y de la gran civilización que encontraron los españoles. El mesoamericano, en cambio, no se molesta mucho si se confunde su idioma (como marcador de identidad étnica) con otro, habla poco del legado civilizatorio prehispánico, con excepción de los mayas yucatecos que son pocos en la Ciudad de México.

En el caso de los mesoamericanos en la Ciudad de México, los une la condición de subordinación a la identidad nacional, aunque de modo diferenciado. Sin embargo, todos están sujetos a una discriminación étnica si manifiestan, en ciertos espacios, especificidades culturales; así como la mayoría han experimentado muestras de racismo. Como dice Cardoso (2007: 136): “La ideología igualitaria... *supone que el “grupo” o la sociedad portadora de dicha ideología no se asume como una etnia*, ya que sus representaciones estarían moldeadas por un patrón “universalista”. Esto se puede decir de las identidades nacionales que se asumen como generales. El mestizaje, por ejemplo, puede retomar la herencia indígena de los grupos más diversos y enfrentados, para aglutinarlos junto con la herencia hispánica. En dichas condiciones, dice Barth (*Ibíd.* 18), “cuando interactúan personas pertenecientes a culturas diferentes, es de esperar que sus diferencias se reduzcan, ya que la interacción requiere y genera una congruencia de códigos y valores; en otras palabras, una similitud o comunidad de cultura”.

Las prácticas de folclorización y turismo nos pueden brindar una antesala de lo que ocurre con las transformaciones y usos de la identidad. No parecen acentuarse las diferencias entre un grupo étnico y otro, como sí podría suceder en Lima donde algunos indígenas amazónicos buscan tomar ventaja de su ser nativos como los shipibos y asháninkas quienes se han incorporado vertiginosamente al mercado turístico y al folclor nacional; espacio económico y cultural casi vacío debido a la ausencia de andinos que hagan una

gala generalizada de este tipo de recursos. México parece presentar un caso contrario, si acaso, se generan nuevas subculturas basadas en el territorio de procedencia: Oaxaqueños, Poblanos, Veracruzanos. De este modo, totonacas y mazahuas pueden vender como suya, tranquilamente y gracias a la ignorancia de la diversidad cultural del país, prendas “indígenas” estandarizadas para su venta al turismo, casi todas procedentes de Oaxaca y Chiapas. Este ejemplo que sólo podría mostrar algunos de los fines más instrumentales de la identidad étnica, sin embargo, no abarca mecanismos mucho más sutiles y políticos de enfrentarse a la ideología y al grupo dominante mestizo/criollo.

Barth (*Ibíd.* 42) genera tres casos hipotéticos respecto a lo que sucede con la identidad étnica en condiciones de dependencia colonial o neocolonial y cuyos miembros buscan tener acceso a los mismos bienes que otros grupos:

- 1) pueden tratar de introducirse e incorporarse a la sociedad industrial y al grupo cultural preestablecido; 2) pueden aceptar su *status* de “minoría”, conformarse a éste e intentar reducir sus ventajas como minoría por una concentración de todas sus diferencias culturales en sectores de no articulación mientras, por otra parte, participan en los otros sectores de actividad del sistema mayor del grupo industrializado; 3) pueden optar por acentuar su identidad étnica y utilizarla para desarrollar nuevas posiciones y patrones que organicen actividades en aquellos sectores que, o no estaban presentes anteriormente en su sociedad, o no estaban lo suficientemente desarrollados para sus nuevos propósitos.

En el primer caso, dice Barth, el grupo tiende a debilitarse y a la vez queda en una posición de inferioridad con respecto al grupo dominante. En el segundo, puede conducir a una asimilación sostenida puesto que niegan un enfrentamiento cultural con el grupo dominante. El tercer caso es la revitalización de una identidad étnica que brega por una autonomía cultural y en ocasiones, territorial. Para nuestros propósitos, son los dos primeros casos los que parecen ser la corriente dominante de los andinos en Lima y los mesoamericanos en la Ciudad de México.

Así, en lo que parecen coincidir distintos autores es en la necesidad de distinguir identidad cultural e identidad étnica. La identidad étnica implica que el propio grupo se ve a sí mismo como distinto de otros por los factores en los cuales elige distinguirse. Por lo tanto, implica relaciones interétnicas y un contacto continuo. Así, la identidad étnica se relaciona con una capacidad política en donde se enfrenta —en los casos mexicano y peruano— con las macroetnias mestizas/criollas integradas al sistema civilizatorio

eurocéntrico. Al toparse con la “realidad nacional” se encuentran desposeídos de los conocimientos que poseían respecto a la cosmovisión rural del mundo, despreciados por su “ignorancia” del mundo civilizado y generalmente, mesoamericanos y andinos, aceptan su “inferioridad”, especialmente en contextos urbanos. No es así en todo el continente, como se verá en el próximo capítulo, pero aquí me interesa profundizar en los grupos de estudio. Pero, así como por algún tiempo el pesimismo se apoderó de algunos antropólogos porque muchos de los pueblos indígenas se encontraban y encuentran en peligro de extinción, también se ha podido observar que no hay una homogenización absoluta de las poblaciones, tanto rurales como urbanas. Esta es la apuesta teórica de esta investigación, observar y analizar la transformación de las culturas, de las identidades étnicas que se enfrentan con procesos de asimilación, pero cuyos actores se apropian de valores de algunos grupos dominantes para darles un sentido propio.

Al respecto, Ribeiro (1988) afirmaba hace ya unas décadas que las apropiaciones de elementos tecnológicos de origen occidental no homogenizan culturalmente, como tampoco los procesos históricos que ocurrieron en los países centrales se pueden repetir en el denominado mundo “en vías de desarrollo”. Las élites blanqueadas de los países periféricos apuestan por la europeización, pero procesos interesantes se desarrollan más allá de los planes oficiales y las proyecciones técnicas del neoliberalismo. Con seguridad están desapareciendo diversos grupos étnicos a lo largo del continente, pero a la vez se recrean nuevas formas étnicas de comprender y tener un lugar en el mundo. En naciones como Chile y Argentina las élites se asustan de cómo la población se reapropia o reinventa a través de identidades étnicas preexistentes como la mapuche y esgrimen el centenario mestizaje biológico para deslegitimar las luchas políticas de los mapudungun como falsos indígenas.

La interacción y el predominio de lo occidental permanece, pero la homogenización cultural está en cuestión¹⁸. Como ya se ha anotado, algunas identidades étnicas se reinventan y otras nuevas surgen de la interacción con los modelos nacionales del blanqueamiento:

¹⁸ Diversos autores apuntan que el auge de los fundamentalismos en la globalización responde a este intento de homogenizar poblaciones, lo cual sería el aspecto negativo de este resurgimiento de lo étnico. Pero lo colectivo, como medio de agrupar, también en un sentido positivo, se convierte en el medio de intervención y transformación social, de acuerdo a Castells (2001), quien observa cuatro formas de identidad colectiva que tienen especial relevancia: el fundamentalismo religioso, el nacionalismo, la identidad étnica y la identidad territorial.

Gentes que, al no tener un pasado restaurable al cual retornar, sólo pueden estar abiertas a aquel futuro en que se realizarán no como el resultado de su historia anterior, sino como una utopía voluntarista de su propia edificación. Preservarán inevitablemente la fase étnica en que el colonizador los modeló, pero serán neoeuropeos tan rehechos por el mestizaje y por la aculturación que no se reconocerán ni serán reconocidos como tales (Ribeiro, 1988: 27).

El mestizaje y la identidad étnica conforma parte de un intrincado sistema de identificación-desidentificación permanente, en donde, en diversas situaciones, los sujetos son indistinguibles en sus prácticas, valores e identificaciones. Esto es especialmente cierto entre algunas segundas y terceras generaciones de indígenas ciudadanos que buscan distanciarse de su herencia; no obstante, otros en la tercera o cuarta generación busca reencontrar sus raíces reetnificándose. Todo ello complica el paisaje, pues si bien se habla de indígenas, el “México profundo” de los mestizos de abajo, constantemente saca a la luz una estructura cultural mesoamericana, aunque no étnicamente particular.

Entre las poblaciones indígenas de este estudio, cabe resaltar también una distinción que formula el citado autor (*Ibíd*, 101-119), entre las “microetnias” y las sociedades indígenas integradas –aunque inferiorizadas- a las sociedades nacionales que llama “indigenatos”. Especialmente en el caso del Perú, donde aún hay más de 50 etnias indígenas amazónicas es donde se puede hacer uso de esta clasificación. Con ello queda claramente distinguido que trabajo con los indígenas andinos¹⁹, los que han estado en interacción con la sociedad dominante desde la Colonia, los herederos de las civilizaciones precolombinas. En el caso de México (Mesoamérica), si bien hay grupos menores que no constituyeron sociedades estratificadas, éstos desde tiempos remotos estuvieron en contacto con las civilizaciones prehispánicas, así, como una vez comenzada la conquista española, forzadas al contacto con los grupos dominantes. Son poblaciones que aún tienen sectores grandes o pequeños que bregan por una autonomía de organización étnica. El riesgo que corre esta caracterización es la de presentar indígenas genéricos, advertencia que se tendrá presente a lo largo de este trabajo.

Uno de los problemas que se presenta para caracterizar a quienes se identifican como indígenas, es que alguien puede serlo de acuerdo a las circunstancias. Un empleado bien puede ser cholo/mestizo, mientras que en una fiesta familiar se asumirá como nahua o

¹⁹ No obstante, el término indígena andino no existe en la realidad social de Lima. Más adelante se abordarán las razones por las cuales dicha definición es ajena a la población de estudio en el Perú.

aymara. Una familia puede negar en todo momento su lengua étnica y afirmar su identidad nacional hasta que una beca para indígenas puede asegurarles estudios superiores. Por lo tanto, la identidad étnica además de ser una categoría política, también es interactiva y relacional, no es fija, estática, ni esencial. En el mismo sentido, la identidad mestiza tampoco es irreversible, así como también se encuentra en transformación (Gros, 2012).

El indígena también puede intentar no serlo, renunciar voluntariamente a su adscripción étnica, sin embargo, hay elementos culturales que le hacen suponer que se encuentra dentro de una estructura mayor a su voluntad. Asimismo, el grupo receptor debe estar dispuesto a aceptarlo. Este es el caso del indio o cholo desindianizado conocido como mestizo, aquella categoría étnica a la cual puede aspirar en lo inmediato, y no a ser criollo, judío o árabe. En muchos casos el mestizo quiere defender su hibridez para defender su legitimidad en la escasez al puesto de trabajo, a la vida pública, a la dirección de sociedades. De este modo, habría que aclarar que hay indígenas que logran mestizarse y otros que fracasan. Si los evangélicos pueden construir estrategias efectivas para la mestización exitosa, es algo que se observará a lo largo de esta investigación.

Nos dice Gros (2012: 71) que los movimientos indígenas y por ende, las identidades étnicas se encuentran en una contradicción permanente: “ser uno mismo con el fin de ser diferente, de afirmarse en relación con la historia, con una tradición, y cuestionar el orden social para participar activamente en la modernidad, si es posible, a su favor”. Por lo tanto, afirmar una identidad étnica como afirmar el mestizaje, en ambos casos, se trata de afirmarse plenamente moderno con un cúmulo de tensiones. Sin la capacidad de actuar dentro de los márgenes que permite la modernidad periférica, no existe futuro, pues se pasa de una alternativa a lo antisocial.

En muchos casos los padres escogen que sus hijos sólo sepan el castellano para que sean como los mestizos (¿sean mestizos?). En comunidades andinas suelen ser los padres quienes ahora se oponen a la educación intercultural bilingüe, porque no les dota de las herramientas suficientes para cuando llegue el momento de emigrar y no sean mestizos. Arguedas (1975: 45) narra en los años cincuenta que los ancianos de Puquio deseaban que sus hijos fueran mestizos “a fin de que las autoridades oficiales y la directiva de la comunidad fueran ejercidas por ellos, por los mestizos hijos de indios, y no siguiera siendo patrimonio exclusivo de los mestizos de casta antigua”. Estos casos pueden reflejar el deseo de ser mestizos para continuar siendo indígenas, pero con los privilegios del

mestizo. Sin embargo, no es un caso generalizable, pero que quizás se puede encontrar con cierta amplitud.

Por todo lo dicho, considero a las identidades étnicas como categorías que no están fijas, sino en continuo movimiento de acuerdo a sus fronteras étnicas y generalmente, en condiciones de subordinación frente al grupo dominante criollo/mestizo. Estas identidades se entrecruzan con otras más de clase social, raza, religión, género y están transformándose constantemente, de acuerdo a los requerimientos del grupo en su interacción con otros grupos sociales. En acuerdo con Stavenhagen (2000: 11) considero que:

Los grupos étnicos son colectividades determinadas históricamente que tienen características tanto objetivas como subjetivas, es decir, sus miembros reconocen que comparten rasgos comunes, tales como la lengua, cultura o religión, así como un sentido de pertenencia. Dichos grupos existen a lo largo del tiempo, aunque puedan surgir, cambiar y desaparecer. Las fronteras étnicas se construyen socialmente y pueden ser más o menos permeables. La pertenencia individual a un grupo étnico puede ser un asunto de elección individual o puede ser estrictamente impuesto o controlado por el grupo. La identidad étnica del grupo es el resultado de factores internos (estilo de vida común, creencias compartidas, etc.), pero también de las relaciones que el grupo establece con otros grupos distintos, constituidos de igual manera, y con el Estado.

Cabe añadir, en las relaciones con el Mercado, con sus jerarquías y agendas que marcan el devenir, no sólo económico, sino respecto a la diversidad cultural, al cual instituciones como el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, también dedican estudios y programas en el continente. No niego la realidad del poder político que ejerce el Estado-nación, pero éste, especialmente donde el neoliberalismo es el eje de acción política de un gobierno, se supedita a ejercer de guardián de los mercados para que no se “asusten”. A final de cuentas, en casos de confrontación, los ciudadanos generalmente no luchan contra el mercado, sino para que el Estado vea a favor de los intereses de la población, por lo cual éste resulta un interlocutor insoslayable.

La etnicidad, un término surgido de la identidad étnica, pero no equivalente, se reconoce generalmente como el proceso por el cual un grupo étnico o mestizo, recurre a la tradición y genera un discurso ideológico para legitimar la movilización étnica (Bartolomé, 1997). Es un término que en esta investigación se mencionará poco, debido a que los grupos presentes en este estudio, no han generado o lo han hecho de manera muy limitada,

recursos que potencien su etnicidad como medio de lucha por diversos bienes, especialmente los culturales.

1.3. La identidad religiosa evangélica

La religión no ha dejado de tener un papel preponderante en la estructuración de las sociedades y poblaciones indígenas. Más aún, la religión parece ser uno de los hilos conductores en cómo aparece la defensa de los recursos naturales, exponiendo generalmente una visión animista del mundo. En otros casos, la presencia de la Iglesia Católica guiada bajo los influjos de la teología de la liberación, se ha convertido en una aliada e impulsora de los movimientos sociales y políticos indígenas en el continente. Por otro lado, la llamada “invasión de las sectas” por parte de católicos y algunos antropólogos, es una realidad que se puede constatar casi en la práctica totalidad de las poblaciones y comunidades indígenas. Su significado puede ser variado y la forma en cómo transforma las prácticas e identidades de diversos grupos étnicos es algo que se ha tratado en varios estudios. Gros (2012: 94) plantea:

Pero cuando se ve el dinamismo del sectarismo religioso, se puede preguntar también si la vía combativa de la etnicidad a través de las organizaciones indígenas es la única que puede ofrecerse para responder a las aspiraciones de esos hombres y mujeres que deben habitar ahora una sociedad más vasta. Después de todo, en la adhesión a una comunidad religiosa hay a la vez una búsqueda de lo particular y de lo universal, una búsqueda de sentido y de identidad y un proceso de hibridación cultural.

No sería la primera vez que los pueblos indígenas utilizan la religión del grupo dominante para reconstruir su identidad. Son cinco siglos de interacción entre andinos y mesoamericanos con europeos y en menor medida con otros grupos. Arguedas (1975: 2) atribuía esta capacidad de adaptación al “ensamblaje interior” y la presencia en “su medio nativo”. De esa dominación y contacto surgió el mestizo cultural, pero ¿qué ocurre cuando el indígena ha abandonado temporal o permanentemente su medio nativo para incorporarse a la vida urbana? Si la religión evangélica puede jugar un papel importante en la reconstrucción étnica del grupo en su lugar de origen, no es claro que pueda ser así en un contexto geográfico ajeno como suelen ser las metrópolis, al menos en su primera generación.

Si en la posguerra, las naciones centrales se debatían por el fin de la religión y la muerte de Dios, en América Latina, los despreciados de cinco siglos continuaban y siguen

manteniendo su personalidad étnica, en gran medida, gracias sólo a la religión. Puesto que la cosmovisión de los pueblos indígenas no ha sido secularizada, lejos de las fuerzas centrípetas del Estado, depende en los pueblos andinos y mesoamericanos esa fusión o trasposición entre catolicismo y religiones nativas. En el continente, algunos de los sectores ligados a la modernización, es decir, quienes han accedido a bienes promovidos como progreso, por la vía de la educación universitaria, se han secularizado (generalmente clases medias urbanas ilustradas). Tomo aquí secularización en el sentido weberiano de la separación de las esferas técnica, cultural y política del dominio religioso y conducidas bajo expertos que hacen uso de una racionalidad científica insertos en sistemas burocráticos basados en méritos²⁰.

Por lo tanto, las explicaciones que se dan en torno al papel de la religión en la vida social y cultural de América Latina, especialmente el protestantismo evangélico, no van a pasar por el “reencantamiento del mundo”. Las transformaciones en el mundo religioso de las poblaciones indígenas han recibido grandes impactos durante el último siglo, tanto como durante la Colonia. Dichos cambios no ocurren en el vacío, sino en interacción con transformaciones sociopolíticas y culturales y en el caso del protestantismo, incluyen una globalización de cierto tipo de evangelismo a la norteamericana, que no necesariamente se trasplanta, sino se adapta y los sujetos “receptores”, se lo reapropian para generar nuevos sistemas religiosos.

Los pueblos andinos, más que los mesoamericanos, por las condiciones geográficas y sociales que los aislaron con más fuerza, mantuvieron un sistema religioso bastante vigoroso. Quizás un ejemplo sean los rituales nahuas de la Huasteca, que según Sandstrom (1992), descubrió como un vestigio prehispánico. Algunos antropólogos dudan de sus fuentes, porque se las reserva. En cambio, en los Andes peruanos, una pléyade de trabajos dan cuenta de una religiosidad dividida en dos discursos: el católico con su Dios creador y, por otro lado, sus entidades protectoras como los cerros, el agua o mitos como el Inkarrí (Arguedas, 1975: 38). En el caso de los pueblos mesoamericanos

²⁰ Llevar esta declaración a la realidad latinoamericana, queda lejos de la verdad, pues como han informado diversos estudios, siguen siendo las relaciones entre élites, las herencias de unos cuantos apellidos y el clientelismo político (patrimonialismo, en lenguaje weberiano), los factores que conforman principalmente las instituciones “modernas”.

la co-creación de santos, cristos y vírgenes católicos con entidades protectoras territoriales previas, se encuentran unidas en un sólo sistema religioso de *costumbre*²¹.

Aquí ya hemos comenzado a hablar de un primer actor institucional, pero también cultural, como es la Iglesia Católica (IC). Lejos de ser una institución monolítica, en la IC conviven diversos sistemas religiosos, como el Opus Dei con su teología de la prosperidad que puede ser tan lejano de un teólogo de la liberación, forjador de una teología indígena. Si la institución misma tiene una pluralidad de agentes, cuánta más pluralidad no habrá entre los actores religiosos con diversos orígenes étnicos.

El desarrollo de la Iglesia Católica fue distinto, particularmente durante los últimos dos siglos, en los Andes y en Mesoamérica. En el Perú se presentó la “extirpación de idolatrías” del siglo XVII, aunque al parecer su alcance se limitó a las cercanías de Lima. La tenencia de grandes extensiones de tierras duró hasta mediados del siglo XX y el papel instituciones de la IC como aliada de los políticos y grandes señores feudales, dio un giro hasta los setenta, cuando hubo un cambio de “opción preferencial por los pobres”. En la memoria de muchas personas aún está presente la imagen de los curas como aliados de los hacendados.

En México, la inquisición al igual que en Perú, jugó un papel más bien dirigido hacia peninsulares, criollos y mestizos, en torno a las herejías luteranas, juderías, islamismo y brujerías. Los indígenas aceptaron el catolicismo y debido a su continuo contacto con los españoles, conjugaron el cristianismo y la religión mesoamericana. El papel de la IC en México, respecto a la tenencia de tierras, tuvo su fin con la ley de desamortización de tierras en la Reforma de 1857. El hecho de que la separación Iglesia-Estado haya sido temprana, a la larga, parece que ha sido algo más favorable para la IC, la cual desde la Cristiada, se mantuvo al margen de la vida pública hasta la reforma Iglesia²²-Estado de 1992, pero cuidando mucho su imagen pública.

²¹ En México como en Perú y el resto del continente, los pueblos indígenas tienen *el costumbre* como un sistema de creencias vinculado al catolicismo. La diferencia entre el mundo andino y el mesoamericano es que en la conciencia de los actores del Perú la costumbre y la religión, aunque entremezclados, constituyen dos sistemas de creencias complementarios; en tanto, en México, los actores suelen atribuir “el costumbre” como parte de un solo mundo con el católico. Bartolomé (1997) señala que con el catolicismo la misma costumbre se transformó, por lo cual se debe analizar el simbolismo de religión y costumbre como un solo sistema que varía de acuerdo, no sólo al grupo étnico, sino de las variaciones entre comunidades vecinas.

²² Iglesia, en singular.

De esta forma, la interacción de creencias religiosas indígenas con el catolicismo ha creado una variedad de formas religiosas cuya diferenciación depende de adaptaciones sociohistóricas del grupo receptor. Lo que es innegable es la impronta dejada por la acción de la IC, no sólo en las poblaciones indígenas, sino en toda la configuración social de la América hispana y lusitana. Lo que aquí es importante dilucidar es la fuerza estructuradora de la religión indocatólica y de qué manera se ha enfrentado al rompimiento de la monorreligiosidad, con la apertura del campo religioso.

No es casual que la polémica suscitada durante los años setenta hacia el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) en torno a su papel evangelizador con las poblaciones indígenas, haya sido cuestionado por una amplia gama de grupos de izquierda y derecha: “patrones que explotaban a los indígenas, generales encargados de fronteras, obispos, indigenistas, nativos desilusionados” (Stoll, 1985: 290). El nacionalismo unió a estos sectores acusando a los lingüistas misioneros de trabajar para el imperialismo yanqui y la CIA. En varios países se terminaron los contratos de los Estados con el ILV, pero su influjo también ya era innegable:

Cada gobierno enfrentaba el mismo inquietante fenómeno: la crecientemente militante organización indígena. El nacionalismo indígena estaba en ascenso, una tendencia a la que el ILV, como otros grupos de afuera, había contribuido de forma mayormente no intencionada. La promoción del alfabetismo, el idioma dominante y los contactos intergrupales habían ayudado a los miembros de comunidades locales dispersas a identificarse como unidades étnicas. El ataque a la tradición en nombre del cristianismo y de la integración produjo élites de orientación urbana, que ya no podían confiar en sus antiguas identidades localistas... (*Ibíd.*, 293)

La Declaración de Barbados (1971) es el anticipo de la ola antimisionera evangélica, patrocinada en parte por el Consejo Mundial de Iglesias, organismo ecuménico protestante. Se dedicó una sección a éstas por tener un contenido etnocéntrico y ser partícipes del colonialismo, por lo cual se proponía un “fin a toda actividad misionera”, hasta que propusieran una actividad liberadora. El tono es de denuncia puntual, pero también aparece como proteccionista, pues el sujeto indígena es dibujado sólo como víctima (y lo es por las condiciones de poder en las que se suelen ejercer las misiones religiosas), pero no como actor con la capacidad de apropiarse de la catequización católica, protestante y de otros grupos, para convertirla como un elemento a su favor.

Lo cierto es que el monopolio católico dejó de serlo para las poblaciones indígenas, el pluralismo religioso se ha instalado en las comunidades. Algunas se han desmembrado, la mayoría no. No hay una dirección única respecto a la presencia del protestantismo en las poblaciones indígenas. No obstante, las identidades étnicas se ven sacudidas en diversas direcciones por las migraciones, la economía de mercado, la urbanización de las localidades rurales y, claro, por las iglesias evangélicas. Monsiváis (2002: 156) lanza con tino algunas preguntas sobre esa presencia tan “oscura” que representan las iglesias evangélicas entre los indígenas, esa herencia de diversos sectores, no sólo contra el ILV, sino básicamente contra cualquier agencia o emprendimiento evangélico. Vale la pena reproducir algunas de dichas preguntas, porque la academia también tiene sus prejuicios e ignorancias, al grado de que el pluralismo religioso casi desaparece de los trabajos dedicados a la cuestión indígena, o se habla de “evangelistas”, “sectas”²³ y otros términos que no obedecen a una categorización científica:

-¿Por qué ninguno de los grupos que defienden los derechos de los indígenas se preocupan por mencionar siquiera la persecución religiosa? (...)

-¿Por qué en la enumeraciones del subcomandante Marcos, que abarcan casi todas las minorías y muchísimos gremios, nunca aparecen los protestantes?

-¿Por qué cuando los obispos católicos y los laicos cercanos a su posición hablan de libertad religiosa, el contexto es la enseñanza católica en las escuelas públicas y no la libertad de profesar el credo que cada uno juzgue conveniente? (...)

-¿Por qué los marxistas, ateos profesionales, han defendido tan largo tiempo el catolicismo como la única religión posible de los indígenas? ¿Por qué los que deberían ser más críticos del mito de la “identidad nacional” aprueban la declaración del guadalupanismo como esencia del ser del mexicano? (...)

En efecto, el paternalismo de los “aliados” de los indígenas se escurre de cuando en cuando. Sin duda cada elección conlleva la pérdida de haber elegido otra cosa. El cambio religioso sí implica una transformación cultural y étnica de las poblaciones indígenas, y por ende, pérdidas. Pero no puede ser de otra manera cuando los mismos sujetos deciden que quieren ese destino. ¿Se dejan deslumbrar? ¿Son manipulados? ¿Les ofrecen dinero? ¿Qué elemento puede descalificar en una obra académica la voluntad de los agentes a

²³ No en el sentido de weberiano, ni de Ernst Troeltsch que establecen una tipología para diferenciar tres tipos de organización religiosa: secta, iglesia y mística; sino en un uso peyorativo del sentido común como manipulación, lavado de cerebro y desviados religiosos.

cambiar de religión y cosmovisión? El desprestigio académico hacia lo religioso obedece a la pretendida iluminación absoluta que apela a la racionalidad científica, en la cual, se le ve como alienación, concepción “compartida aún por la izquierda militante de la Segunda Ilustración, del marxismo burocratizado” o fanatismo “para los liberales” (Dussel, 2001: 411).

En parte, el problema para explicar la religión ha sido un racionalismo positivista (Garma, 1997) que considera a la religión como lastre social, reducto de los desvalidos, opio del pueblo, para gente débil que, bajo un esquema evolucionista, aún es incapaz de aceptar los postulados de la ciencia (¿casi religiosos?). Es paradójico que bajo esas premisas se quiera que la sociedad se secularice por un lado y por el otro, los indígenas se mantengan “fieles” a sus cosmovisiones espirituales originarias. Los referentes de investigación continúan siendo eurocéntricos y el investigador suele presuponer que su saber le eleva por encima de los conocimientos de sus “informantes”. Ello genera una incapacidad de comprensión por parte del analista para reconocer todo aquello que le desagrade de un sistema social²⁴. Lo que más gusta es la organización y los movimientos sociales indígenas, pero no el contenido religioso que tienen quienes forman parte de los mismos²⁵ y en otras ocasiones, por la división comunitaria ocasionada por disidentes religiosos que optan por no participar en los movimientos indígenas.

Así como los movimientos indígenas se inscriben en discursos, procesos y dinámicas que entablan una construcción social moderna, también lo son los grupos religiosos que abren las comunidades al pluralismo religioso. Masferrer (2013: 184-5) indica, más allá de la irrupción de nuevos grupos religiosos en las poblaciones indígenas y las migraciones que enfrentan a las poblaciones indígenas con realidades urbanas desprovistas de explicación, que son los elementos internos como la simbólica originaria que no han podido responder ante los vertiginosos cambios del último siglo:

Considero que los sistemas religiosos tradicionales en áreas indígenas han tenido un proceso de agotamiento. En muchos casos fueron pensados como ritos agrícolas y propiciatorios de cosechas abundantes, vinculados con productos de autoconsumo y destinados a procesos de venta o trueque

²⁴ Weber (1964: 7) afirma que en circunstancias cuando el analista es insensible a temas que estudia, debe “aceptar aquellos fines o valores sencillamente como datos para tratar luego de hacernos comprensible el desarrollo de la acción por ellos motivada por la mejor interpretación intelectual posible o por un revivir sus puntos de orientación lo más cercano posible”.

²⁵ Excepto cuando los movimientos indígenas tienen un origen directo en un sistema religioso como la Teología de la Liberación, la cual concilia teología, análisis crítico y teoría social.

en mercados locales o regionales. Desde 1950, teniendo en cuenta el aumento de población, se implementó la llamada Revolución Verde que apuntaba a la sustitución de los cultivos de subsistencia por cultivos agrocomerciales. Esta nueva realidad le quitó eficacia simbólica a los ritos agrícolas y a gran parte del sistema de fiestas. El éxito o fracaso de los cultivos agrocomerciales depende más del sistema de mercado nacional e internacional, que de las lluvias abundantes y demás factores naturales.

A partir de esta apreciación, podemos afirmar que el sistema simbólico mesoamericano y andino se ha agotado, no en todos los casos, ni completamente, pero sufre, previo a la migración o como un proceso sincrónico, la necesidad de un nuevo marco simbólico. Los contenidos religiosos evangélicos que se sobreponen, sustituyen y/o entremezclan con lo previo, son parte central de esta investigación.

Para estudiar estas transformaciones es necesario que el investigador realice el esfuerzo de comprender formas religiosas, étnicas, mestizas, políticas que pueden no coincidir con el punto de vista de él. Hay casos en los cuales el investigador no pertenece a la religión que se analiza, en otros no pertenece a ningún sistema religioso y algunos más, donde el analista forma parte de las prácticas religiosas que se estudian. El tercer caso es de quien esto escribe, por lo cual, junto con los riesgos de hacer una carga interpretativa hacia un lado, también se encuentran las ventajas de investigación de ser acogido con relativa rapidez, por parte de los grupos de estudio, así como la capacidad de comprensión del fenómeno.

En lo que respecta a la categoría de religión, se utilizará la ya famosa categoría analítica de Geertz (2003: 89) en donde la considera como:

(...) un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único.

Dicha caracterización me parece la más apropiada para estudiar los símbolos, que es donde residen los significados más profundos de la vida religiosa. La religión como categoría de análisis y como realidad efectivamente experimentada por las poblaciones indígenas, ya aparece inserta plenamente en la modernidad, pues la política, la cultura y la ciencia aparecen como fenómenos relacionados, pero separados de la experiencia religiosa desde la Colonia. Especialmente la vivencia citadina envuelve un ambiente de

desencantamiento del mundo, impersonal, con efectos de la secularización, pero sin ser sociedades secularizadas. Es decir, las religiones institucionalizadas intentan mantener o acrecentar su poder de influencia en la esfera pública, pero en el debate público ya no suele tener mucho peso político y social la opinión de los jerarcas religiosos. No obstante, los creyentes, quienes también forman parte de la sociedad civil, mantienen su participación social, política y cultural, en gran medida, afincada con base en valores religiosos en combinación con discursos venidos de la política, las ciencias y las artes.

Los efectos de la secularización no son iguales en todos los estamentos sociales. En tanto que las actividades de las poblaciones están más reguladas por la acción del Estado (economía, escuela, política), es decir, más integradas, mayor es el efecto de la secularización de la sociedad. A mayor distancia de los centros de poder estatales, menor el efecto de la secularización y mayor presencia de otras instancias de estructuración de lo social como las iglesias, clubes, organizaciones de base. En América Latina, parece que mientras más cercanía hay hacia los polos de poder político, económico, social, educativo, más secularizada se encuentra la sociedad. Por lo tanto, son los sectores populares donde mayor poder de explicación encuentran las narrativas religiosas. Dicho lo cual, no significa tampoco que haya mayor o menor participación en instituciones religiosas, con respecto a otros sectores, sino que los sistemas religiosos aún integran una parte sustancial de la comprensión del mundo en la vida cotidiana.

Es aquí donde debemos ir más allá de un término tan amplio y difuso como puede ser religión y entramos al campo religioso concreto. Diversos actores buscan afirmar su presencia postulando un bien simbólico legítimo. En las ciudades se crea la distinción entre el especialista religioso y los feligreses, en donde interactúan, pero la palabra oficial es del primero, mientras que los segundos son quienes efectivamente buscan la afirmación (que en el caso de las minorías puede ser la expansión), pero recreando los bienes simbólicos que reciben. En este sentido, es importante considerar la opinión de los especialistas religiosos, pero no es fundamental para el seguimiento de actividades y actitudes de los creyentes. En todo caso, se contrasta el ideal religioso de los especialistas que fungen dentro de una institución con lo que efectivamente ocurre en la vida cotidiana.

Los grupos religiosos en contextos de pluralismo buscan imponer una definición legítima sobre el campo religioso (Bourdieu, 1972). Dicha búsqueda de legitimación implica una competencia por el mercado de lo simbólico, en donde aparecen fenómenos que no

necesariamente implican sistemas de creencias institucionalizadas como suele suceder en el cristianismo. Actualmente, más allá de los cristianismos tradicionales (católicos y protestantes), hay toda una dinámica en la cual compiten grupos no institucionalizados como aquellos que tejen redes con la santería cubana, los nativistas, grupos de la Nueva Era²⁶, que se ubican de acuerdo a clasificaciones de clase social, componente étnico y subculturas urbanas. Asimismo, como ya se mencionó, la IC no es homogénea, tampoco las iglesias evangélicas, por ello Masferrer (2013: 25) propone, no estudiar a las religiones, sino los sistemas religiosos, que implicarían a estos grupos no institucionalizados como “un sistema ritual, simbólico, mítico y relativamente consistente, desarrollado por un conjunto de especialistas religiosos, que se articula o participa en un sistema cultural”. Estos sistemas religiosos operan en contextos sociales determinados, por lo cual, quienes los representan expresan a su vez una posición social y política tácita. Sin embargo, con la individuación de las creencias, los feligreses pueden expresar pocas veces abiertamente, fuera de la presencia de especialistas religiosos que puedan sancionar sus creencias/actitudes/actividades, una posición social, política y religiosa de disidencia relativa, con respecto a las normas expuestas oficialmente. La individuación no es absoluta, sino relativa a los temas que el creyente decide escoger que no son fundamentales para pertenecer a su grupo religioso. De allí, especialmente en el protestantismo, se pueden derivar nuevos subsistemas religiosos cuando la posición de varios creyentes se conjuga en una oposición a su gobierno clerical, por muy distintas y confluyentes razones.

Visto lo cual, podremos analizar a cuáles sistemas religiosos prefieren acercarse, afiliarse o representar, las poblaciones indígenas de este estudio. Debido a la condición subalterna en las sociedades que están insertos, en distintos grados, los indígenas, podemos suponer que existe una tendencia a adoptar un tipo de iglesias/creencias y no otras que pueden ligar con un mundo opuesto a sus representaciones e intereses. Por lo tanto, necesitamos observar algunas características generales de la metrópoli latinoamericana, la construcción de modernidad y la participación sociopolítica que implica la participación en el quehacer de la ciudad.

²⁶ Desde Estados Unidos y con presencia en América Latina, el protestantismo evangélico ha recreado grupos sin filiación institucional como las llamadas “Iglesias orgánicas” que no dependen de un cuerpo especializado de creyentes (aunque sus líderes lo son), ni un órgano superior bajo el cual busquen regularse.

1.4. Las ciudades, las identidades y la participación sociopolítica

Las naciones latinoamericanas, desde su surgimiento, guiadas por los criollos, han perseguido el espejismo de la modernidad occidental, orientadas por un horizonte utópico unilineal de la historia (el progreso y el desarrollo), sea por la vía del capitalismo o del socialismo. La modernidad tiene lugares geográficos establecidos y ello implica los nodos a través de los cuales se realiza la gestión de acumulación del capital, generación de tendencias socioculturales, transmisión de ideologías, por lo que son los sitios estratégicos para administrar el colonialismo interno. Las grandes urbes latinoamericanas funcionan como centros financieros y de transferencia de capitales hacia las metrópolis; en sentido inverso, los productos sancionados positivamente (físicos, culturales o económicos) viajan alrededor del mundo para invertir capitales y legitimar su proyecto político-económico liberal a través de estas. A la par de la globalización también se establecen redes de resistencia internacionales ante las políticas liberales y sus consecuencias como una geografía de la marginalidad; los movimientos indígenas adquieren información, poder y establecen redes bajo dinámicas denominadas altermundistas.

Las ciudades latinoamericanas de segundo orden, subsidiarias de los grandes centros financieros mundiales son Sao Paulo y la Ciudad de México. A partir de estas ciudades se establecen centros regionales para la gestión administrativa y financiera de los emporios industriales, financieros y mercantiles (Parnreiter, 2015). Así, Lima no aparece catalogada como una ciudad importante en los términos descritos, pero consultoras como Oxford Economics, prevén que crecerá bastante su dinamismo económico en el mercado mundial²⁷. Sin embargo, pertenecer a una ciudad de mediano rango como la Ciudad de México, en términos de distribución del ingreso, no significa menores brechas socioeconómicas, sino que su importancia se debe a la amplitud de la acumulación del gran capital para los grandes centros financieros internacionales²⁸.

²⁷ Marcela Justo, *Cuáles son las 10 ciudades del mundo que más crecerán en la próxima década*, 3 de febrero de 2016, en: http://www.bbc.com/mundo/noticias/2016/02/160203_economia_ciudades_mundo_mas_crecimiento_proxima_decada_ap

²⁸ En 2007, un diagnóstico para el Distrito Federal, reveló que el 20% más rico percibía el 55% del ingreso, en tanto el 20% más pobre, percibía apenas el 5% del ingreso (La Jornada: <http://www.jornada.unam.mx/2007/06/07/index.php?section=capital&article=039n1cap>); en el Perú, según el BID, la clase media aumentó de 11% en 2005 a 50%, sin embargo, es muy endeble esta salida de la pobreza, porque ante cualquier crisis que implique inflación, la clase media vuelve a la pobreza. A pesar de ello, es de destacar que México es uno de los pocos países que en la última década ha visto aumentar su

En ambas capitales las desigualdades son amplias. En Lima, según datos oficiales del INEI (Instituto Nacional de Estadística e Informática), la pobreza urbana en 2013 era de 14%²⁹; mientras que en el Distrito Federal, sin incluir la zona conurbada, en 2014, la pobreza era de 28% de acuerdo al Coneval³⁰ (Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social). Si tomamos como base que más del 60% de la Ciudad de México está constituida por colonias populares, creadas a partir de invasiones y ventas ilegales de terrenos (Connolly, 2006: 142), vemos que un amplio sector pertenecería, por ingresos a la clase media; para Lima ocurre un fenómeno similar en donde se calcula que más del 50% se ha constituido bajo el mismo modelo³¹.

En ambos casos existen sitios modernos con sus promesas de funcionalidad racional, parcialmente cumplidas, tanto como su opuesto; los grandes espacios donde el poderoso espejismo de la modernidad no es una realidad presente y no parece que en el futuro cercano lo será. Los resultados son la creación de espacios de exclusión en donde suelen habitar los grupos étnicos nacionales y quienes practican las religiones populares que viven en un proceso de “transmodernidad” (Dussel, 2001). La construcción del *ethos* ideal urbano de las ciudades de Lima y México está fundamentada en la experiencia de cinco siglos de conquista, transferencia de riquezas y una élite que se afirma a partir de su vínculo con las metrópolis europeas y estadounidenses. La construcción de nación está indisolublemente ligada a concepciones eurocéntricas de lo civilizado y en tensión constante con las mayorías poblacionales que no se ajustan a la medida de lo requerido. En todo ello hay una carga de violencia que se ha transformado, pero permanece desde las narrativas de conquista directa, hasta las del desarrollo y progreso, para lo cual los bárbaros deben ajustarse o ser eliminados. Dussel (*Ibíd.*) afirma como explicación y proyecto que la transmodernidad es un intento por convivir con la modernidad, pero evitando la negación del otro “no moderno”, sin desear regresar a un mítico pasado folclórico. Lo transmoderno es:

tasa de pobres de 50% a 60%, mientras que en el Perú disminuyó de 58% a 22%, según informes de la CEPAL.

²⁹ El Comercio, *Pobreza en Lima: los distritos con más necesidades*, 9 de octubre de 2015: <http://elcomercio.pe/lima/ciudad/pobreza-lima-distritos-mas-carencias-mapa-noticia-1847026>

³⁰ El Universal, *En pobreza 28.9% de capitalinos: Coneval*, 29 de octubre de 2014: <http://archivo.eluniversal.com.mx/ciudad-metropoli/2014/impreso/en-pobreza-289-de-capitalinos-coneval-127363.html>

³¹ Diario Gestión, “Sencico: Un 60% de viviendas en el Perú es autoconstruida”, 7 de agosto de 2013, en: <https://gestion.pe/tu-dinero/inmobiliarias/sencico-60-viviendas-peru-autoconstruida-45051>

(...) un *más allá de toda posibilidad interna de la sola Modernidad*. Ese “más allá” (trans) indica el punto originante de arranque desde la Exterioridad de la Modernidad, desde lo que la Modernidad excluyó, ignoró, negó, ignoró como “in-significante”, “sin-sentido”, “bárbaro”, no-cultura, alteridad opaca por desconocida, pero al mismo tiempo evaluada como “salvaje”, incivilizada, subdesarrollada, inferior, mero “despotismo oriental”, “modo de producción asiático”. Diversos nombres puestos a lo no-humano, a lo irrecuperable, a lo sin-historia, a lo que se extinguirá ante el avance arrollador de la “civilización” occidental que se globaliza (Ibíd., 406).

Por lo tanto, lo “popular” se presenta como una serie de mundos que se afirman en convivencia con la modernidad, pero sin serlo en un sentido ideal eurocéntrico, de allí que surjan o se revitalicen diversas identidades étnicas y suburbanas. Se trata de población que no será moderna, ni postmoderna, sino que se afirma como “lo que es” y no es Europa, Estados Unidos, Santa Fe o Miraflores. Por lo tanto, no es la ciudad secular, ni la ciudad de los blancos, sino más bien sitios de expresión de fe religiosa pública y de gente de piel de color sin matices rubios nórdicos (Aguilar, 2017).

Con la modernidad surgió el racismo científico, pero al caer en descrédito, con posterioridad a la tragedia de la Segunda Guerra Mundial, se transformó en un proceso cultural de etnicización de las “minorías” que antes se denominaron “razas” (Tilley, 2005). El nacimiento de las minorías étnicas es un proceso reciente de la historia occidental, el cual obedece a un proceso clasificatorio dentro de sociedades estratificadas y piramidales, no sólo por clase social, sino a la par de inferiores y superiores: los grupos étnicos (zoques, aymaras, nahuas y quechuas) frente a las mayorías nacionales (mestizos mexicanos y criollo-mestizos peruanos, por ejemplo).

Si consideramos que México y Perú se han transformado en sociedades predominantemente urbanas, además de centralizadas en sus ciudades capitales, podemos decir que la mayor parte de la población ha entrado en espacios transmodernos. Allí, lo abigarrado es una constante, una condición de contradicción. Las ciudades capitales son, al interior de éstos países, los espejismos locales de la modernidad. La adaptación de esa modernidad requiere de subir por la escalera social, la cual es muy angosta y sólo alcanza para una minoría. El ascenso social no sólo es mejora en ingresos económicos, como efectivamente ha sucedido al interior de algunos sectores populares urbanos, sino la transformación de aspiraciones y estilos de vida, tendientes al blanqueamiento de las mayorías por medio del mestizaje ideológico-cultural, un proceso de individuación (Gissi,

2012), especialmente en segundas y terceras generaciones de hijos de migrantes provincianos³².

Los referentes de lo que debe ser una ciudad, los tenemos en el aún llamado “primer mundo”. El surgimiento de la ciudad moderna viene aparejado con la expansión de la Revolución Industrial, desde Gran Bretaña hacia el resto del mundo, lo cual constituye un factor de atracción para grandes contingentes poblacionales del campo a la ciudad. El crecimiento del sector de servicios, construcción y gobierno, devienen en un complejo sistema de división geográfica de las ciudades por clase y sector social. Las ciudades modernas han cambiado en sus dinámicas económicas y poblacionales desde su surgimiento en el siglo XIX, hasta las metrópolis del siglo XXI, pero mantienen ciertos patrones que las hacen más o menos modernas, en donde las metrópolis por excelencia continúan siendo Nueva York, Londres y Tokio (Sassen, 2007).

Durante las últimas tres décadas, las ciudades globales, aquellas que son los centros financieros y económicos de una nación, a partir de las cuales se transfieren ganancias locales del Sur al Norte, han vivido un proceso de privatización. No sólo la planeación urbana, si es que existe, se ha dejado en manos de las inmobiliarias que limitan el espacio público, sino aún entre los sectores populares la inseguridad provoca la privatización de calles y barrios (Janoshka, 2002). Cada vez es menos común, en los nuevos asentamientos humanos, la ubicación de un espacio público en donde se reconozcan los vecinos, tanto por la privatización que implican los centros comerciales como espacios de encuentro en el consumo, como por el potencial revolucionario que tienen (Harvey, 2013).

Las poblaciones “productivas” parecen ser las que tienen derecho a la ciudad, en tanto que las otras, son desplazadas. Para ello, debemos recordar que lo que “produce” una economía fuerte en las condiciones actuales es la productividad, por lo tanto, todo trabajo que esté fuera del área de tecnología avanzada, producción tecnocientífica y gestión financiera, prácticamente es considerada como no productiva. De este modo, “La urbanización capitalista tiende perpetuamente a destruir la ciudad como bien común

³² ¿De qué otra manera se puede entender *La raza cósmica*: “Una religión como la cristiana hizo avanzar a los indios americanos, en pocas centurias, desde el canibalismo hasta la relativa civilización... el hombre, a medida que progresa, se multiplica menos y siente el horror del número, por lo mismo que ha llegado a estimar la calidad... aceptamos los ideales superiores del blanco, pero no su arrogancia... tenemos poquísimos negros y la mayor parte de ellos se han ido transformando ya en poblaciones mulatas. El indio es buen puente de mestizaje... a medida que las condiciones sociales mejoren, el cruce de sangre será cada vez más espontáneo, a tal punto que no estará ya sujeto a necesidad, sino al gusto...” (Vasconcelos, 1948: 3, 14, 19, 20).

social, político y vital” (*Ibíd.* 125), porque la población “no productiva” carece de “valor agregado” y en esa medida, es descartable.

Pero los sujetos, recordamos, son agentes (Giddens, 1995). Por lo tanto, la relación entre la estructura social y los sujetos es dialéctica. La ciudadanía y la participación sociopolítica es una de las variadas respuestas que los agentes dan cuando su continuidad social, política, física y simbólica, está en riesgo. Esto se ha conceptualizado como la lucha por la concreción de los derechos humanos:

En los últimos veinte años, se observan varios intentos de organizar las conceptualizaciones diversas de la ciudadanía en tanto estatus legal, en tanto conjunto de derechos, en tanto actividad política y en tanto forma de identidad y sentimiento colectivo. Asimismo algunos autores sostienen que la ciudadanía cultural es un ingrediente necesario de toda concepción completa de ciudadanía, mientras que otros hacen hincapié en la importancia de la ciudadanía económica (Sassen, 2010: 361).

Si el capital es transnacional, las agendas ciudadanas también se transnacionalizan. Frente a la desigualdad que se vive en las metrópolis, se generan antídotos de diversas maneras, lógicas de acción ciudadana por la apropiación de un segmento autónomo dentro de la ciudad, pero también en un sentido negativo, luchas por el acceso a bienes a través de redes criminales. La lucha por la ciudad proviene de sectores muy diversos y difusos, algunos con lógicas clientelares, otros buscando autonomía y muchos más atomizándose y procurando mantener su endeble mejoramiento socioeconómico. En cuanto a los sectores populares que se organizan políticamente en pro de sus derechos:

(...) existe una variedad de prácticas políticas emergentes que, a menudo, incluyen organizaciones y grupos de la población hasta ahora silenciosos o silenciados. Por medio de sus efectos desestabilizadores, estas dinámicas y actores producen espacios operativos y retóricos para que surjan nuevos tipos de sujetos políticos y nuevas espacialidades para la política. En un sentido más amplio, la desestabilización de las jerarquías de poder legítimo centradas en el Estado nacional ha permitido la multiplicación de dinámicas y actores políticos no formalizados o formalizados en parte. (*Ibíd.* 351)

Los espacios institucionales están cerrados para la participación pública, especialmente de los sectores históricamente excluidos de los beneficios (parciales) de la modernidad. Los espacios informales de participación ciudadana, son cada vez más importantes. Los indígenas evangélicos con los que aquí tratamos forman –en su mayoría– parte de estos

sectores populares. Aquí los observaremos en dos coyunturas políticas encabezadas por evangélicos no indígenas. Los dirigentes evangélicos más protagónicos se han opuesto a la reivindicación de los derechos sexuales y reproductivos. No obstante, aquí observaremos el posicionamiento de los indígenas evangélicos con respecto a estos y otros temas sociales, considerándolos como feligresía activa, es decir, agentes y no sujetos pasivos que no necesariamente hacen la misma apuesta política que sus dirigentes.

Aquí hablaremos más de participación sociopolítica que de ciudadanía, ya que el enfoque de observación no me permite hablar aún de una posible “ciudadanía indígena evangélica”, ni siquiera de una “ciudadanía evangélica” o “ciudadanía indígena”. Esto es así porque los evangélicos no forman un frente sociopolítico unificado, también porque la mayoría de los indígenas evangélicos no participan de la agenda de los movimientos indígenas, mucho menos se conciben socialmente como indígenas evangélicos. Lo cierto es que sí hay un componente de identificación de clase social en la mayoría de los indígenas evangélicos, como “pobres” o “no ricos”.

Coincido con Cardoso (2007) cuando explicaba hace medio siglo que la condición de muchos indígenas en las ciudades, los convertía, si no en asimilados, sí en subculturas marginales con tendencia fuerte a la aculturación. La condición étnica parecía debilitarse, pero no se eliminaba, si bien se convertía en condición de clase social, allí donde aparecen las sociedades estratificadas. Además, los indígenas procuran extender sus redes sociales; lo que él llama “articulación interclase” (*Ibíd.* 130) formando compadrazgos o su equivalente con los feligreses católicos, los hermanos evangélicos, los clubes deportivos, y especialmente, en su sitio de trabajo. Estas relaciones pueden suplir los rompimientos comunitarios originales y construir nuevas redes de reciprocidad.

Las iglesias evangélicas en no pocos casos, son entidades transnacionales o con actividades transterritoriales, por lo cual, pueden fortalecer una identidad religiosa desterritorializada (Hamui, 2005). El hecho de que el cristianismo apele a una ciudadanía universal implica a los sujetos en organizaciones, que ligadas directamente o no a organizaciones internacionales, presentan una condición de “igualdad” racial, étnica y social. Pero como veremos en capítulos posteriores, esta igualdad se puede transformar en tiranía de las particularidades étnicas, así como en distracción sutil de las diferencias de clase. Esto ocurre especialmente en las nuevas iglesias evangélicas alineadas a la

corriente conocida como “teología de la prosperidad”, afín en su modo de operación al neoliberalismo (Aguilar, 2014).

Como ha señalado Bourdieu (2009) respecto a la dominación simbólica o Gramsci (2003) con la formulación de hegemonía, la dominación económica nunca puede ser exclusivamente económica, pues de este modo, carecería de legitimidad. La dominación debe ir acompañada de diversos frentes, principalmente culturales, mediáticos y religiosos: “Toda lucha política se desdobra siempre en una lucha ideológica, y toda lucha ideológica tiene siempre un componente religioso y, en consecuencia, teológico (Dri, 1992: 79). En este entorno, los sectores populares juegan un papel preponderante en la resistencia, apropiación o resignificación ante estos poderes. Las iglesias tienen un influjo poderoso en su papel social, ya sea por su posición “apolítica”, de compromiso social o de apoyo a una perspectiva política.

Ha sido Max Weber (1964; 2007) uno de los clásicos quien con más prolijidad escribió sobre el surgimiento de la modernidad aparejado de fenómenos relacionados a la misma, particularmente el calvinismo protestante, así como de las dificultades de los grupos étnicos por encajar en una racionalidad específica en la conformación de un capitalismo liberal eurocéntrico. Sin embargo, las condiciones sociales en Latinoamérica distan de ser las óptimas para esta confluencia entre una visión religiosa, acumulación de capital y dirigencia de una clase política poco eficiente en términos meritocráticos y liberales. Por ello, difícilmente los indígenas evangélicos serán los promotores de una nueva relación de poderes capitalistas en competencia por asumir la dirección del mercado y el Estado.

En este sentido, la participación sociopolítica que se observará en los indígenas evangélicos no puede ser sólo a partir de su religión, sino de sus identificaciones de clase social, racial, sectorial o pan-indígena: “podemos postular que las religiones globales proporcionan estrategias que, apropiadas localmente, sirven para defenderse de las mismas tendencias globales y recrear organizaciones defensivas en torno a principios comunales” (Cantón, 2004: 89). Los protestantismos evangélicos con su carga teológica conservadora, tienen en común su hambre de expansión, pero aparte de ello, el tipo de participación social que generan es de muy distinta índole, por lo cual, un día pueden estar en contra de un proyecto de ley en contra del aborto y al siguiente presentarse en una organización antiminera. Hay indígenas que ven en su identidad étnica una vida pasada llena de pecado y prefieren mestizarse (Aguilar, 2012), mientras que otros

sustituyen elementos ligados al catolicismo para afirmar más su identidad étnica. El descubrimiento de tendencias de prácticas sociales en las ciudades de México y Lima, es multifactorial y no únicamente ligado al factor religioso. Así como el catolicismo no genera sistemas políticos, sociales y culturales homogéneos, no se puede pensar que una religión como la evangélica, con miles de instituciones y organizaciones regidas por distintos liderazgos en cada país, generará sujetos hechos de una sola medida.

Por su parte, en ciudades como la de México y Lima, no hay organizaciones de un solo grupo étnico que puedan considerarse como fuertes dentro de los movimientos sociales. Las hay pequeñas, con poca integración entre unas y otras, a diferencia de lo que ocurre con los mapuches en Santiago de Chile (Sepúlveda y Zuñiga, 2015) y los Shuar y Quichwas en Quito (Rodríguez Maeso, 2010). Lo que puede surgir son movimientos pan-étnicos indígenas, cuyas organizaciones tampoco son fuertes en su capacidad movilizadora. Más que considerar la ciudadanía indígena como una prioridad, los indígenas ciudadanos se suman –cuando lo hacen- a organizaciones clasistas, gremiales, y movimientos territoriales. En este sentido, parece que los movimientos indígenas y sus consignas étnicas, siguen perteneciendo a un ámbito rural o de provincia en los casos mexicano y peruano. Ello significa que las demandas por un derecho a la ciudadanía diferenciada en las metrópolis es un asunto que aparece en las agendas multiculturales de los gobiernos al enfrentarse con problemas de justicia (traducción en los juicios y alta proporción de reos indígenas en los penales), vivienda (cuando algún grupo de origen étnico solicita, invade o busca la legalización), educación (ante la alta proporción de niños indígenas en algunas escuelas se ve la necesidad de aplicar una educación intercultural) y espacios públicos (para la realización de algún festival o la fiesta de un santo patrono). Son demandas concretas que aparecen como una lucha particular, más que como una aplicación de derechos a una ciudadanía diferenciada con aplicaciones generales.

El gobierno del Distrito Federal, desde la llegada del PRD al poder en 1997, ha procurado con mayor o menor fuerza, aplicar políticas dirigidas a los pueblos originarios, migrantes y residentes indígenas (Oehmichen, *et. al.*, 2013). En muchas ocasiones se aplican con una lógica clientelar, pero están en la agenda pública. En la zona conurbada del área metropolitana cada municipio aplica lo que quiere y puede, pero no hay una política coordinada del gobierno del Estado de México dirigida a atender específicamente las demandas de la población indígena. En Lima Metropolitana no existen políticas públicas dirigidas a las poblaciones andinas e indígenas, que no traspasen lo folclórico e intentos

aislados por algunas dependencias de salud y educación por establecer prácticas interculturales.

En cualquier caso, diversos artículos periodísticos nos ayudan a comprender que las condiciones de injusticia a las que está permanentemente expuesta la población indígena, señalando una falta de materialización de los derechos humanos en rubros como vivienda, educación, acceso a la justicia, trabajo y salud, por mencionar algunos. En Lima, menciona la antropóloga Patricia Ames³³ que la ciudadanización comienza por la renuncia al quechua (o cualquier otro idioma indígena), en búsqueda de la igualdad, a la vez que se afirma una identidad cultural diferenciada de la limeña. Lo cierto es que hay intentos focalizados por introducir el quechua a la vida pública, comenzando por su enseñanza, hasta que llegue a ser cotidiano. Las consecuencias a largo plazo aún no se pueden ver pero el proceso se encuentra en marcha. Por ejemplo, la candidata presidencial de izquierda en 2016, Verónica Mendoza, inició muchos de sus discursos públicos, en las plazas y en televisión, en quechua para posteriormente realizar la traducción de sus arengas al castellano. En la Ciudad de México, las políticas lingüísticas respecto a una educación del náhuatl no han fructificado, así como el uso de traductores indígenas en instancias de justicia y salud aún es muy limitado. Por lo tanto, aunque la castellanización forzada parece gozar de buena salud, decir que hay una homogenización cultural no resulta tan cierto, como tampoco sería el considerar a todos los indígenas como un grupo homogéneo (López Guerrero, 2012: 168).

La pluralización del campo religioso complejiza el plano de acción sociopolítica. Las iglesias protestantes de corte evangélico se han expandido a la par de otros fenómenos como las migraciones masivas, la penetración más aguda del mercado y las empresas extractivas en las zonas de origen de los indígenas, las crisis económicas, el auge del neoliberalismo, el acrecentamiento de las desigualdades (Beltrán Cely, 2004; Stoll, 1985); así como el desarrollo de las luchas políticas de los movimientos indígenas, la búsqueda por una ciudadanía étnica más allá de una ciudadanía liberal, el surgimiento de nuevos agentes al interior de las comunidades indígenas que no necesariamente obedecen a los patrones de mando tradicionales (Barabas, 1994), entre otros.

³³ La Mula, *El quechua y la ciudadanía*, 9 de junio de 2014, en: <https://redaccion.lamula.pe/2014/06/09/el-quechua-y-la-ciudadania/albertoniquen/>

Las ciudades se desbordan, la criminalidad y la exclusión crece, mientras aparecen miles de nuevas iglesias cada día, muchas de origen protestante, pero también de otros signos, ligadas al catolicismo o de origen distinto al cristianismo. Así, aún con ser aparentes minorías, los indígenas mexicanos y peruanos residentes en sus respectivas metrópolis, optan en diversos casos por apropiarse de un nuevo credo religioso que no cae en un espacio vacío, sino en sujetos que buscan una “igualdad en la modernidad”, que también significa diferencia de lo que se fue y de lo que son los “otros”.

La participación sociopolítica, como aquí se entiende, es una forma de actuación, pensamiento y discurso de sujetos sociales, situados estructuralmente en una posición de tensión dentro de una jerarquía social, relacionada con las respuestas a distintas problemáticas de la vida cotidiana y la formación de ciudadanía. Intentamos dilucidar si existen algunas formas de participación sociopolítica de los indígenas, que podríamos llamar propiamente “evangélicas”.

CAPÍTULO 2. EVANGÉLICOS INDÍGENAS EN LA CIUDAD DE MÉXICO Y LIMA

Quedamos pues, en que Arthur Smith había recibido de la providencia innumerables favores: el de comprender y aceptar la revelación; el de practicar e imponer la moral; el de ostentar la ciudadanía más respetada del mundo; el de lucir el pigmento adecuado de piel; el de manejar una moneda que valía siempre más que las otras. (Rosario Castellanos, "Arthur Smith salva su alma")

Las minorías de distinto signo han cobrado relevancia política en la realidad social del continente en las últimas décadas. Algunas, como los grupos indígenas del continente han vivido diversos reacomodos; las identidades étnicas se ponen en juego frente a la fuerza modernizadora de la mestización. Los indicadores censales mostraron sorpresas alrededor de 2010, en donde el aumento porcentual de población indígena se manifestó en prácticamente todo el continente (incluyendo las zonas urbanas, excepto en Brasil), más allá de la tasa de nacimientos que no alcanzan a explicar dicho crecimiento. Ello es una muestra de las dinámicas de re-etnización. Cinco países de la región destacaron por su notable aumento en este sentido: Argentina, Costa Rica, Venezuela, Panamá y México³⁴ (CEPAL, 2014).

Asimismo, las minorías religiosas se encuentran en expansión. Las más pujantes son las minorías evangélicas, las cuales por su dinamismo creciente han cobrado relevancia en el campo religioso, al lado de sus secuelas político-culturales y sociales. Si bien, diversos estudios llevados a cabo por instancias privadas muestran fallas³⁵, muestran algunas tendencias al decrecimiento general del catolicismo en todo el continente, principalmente en Centroamérica, Chile y Uruguay (Latinobarómetro, 2013). Es poca la población que abandona la religión o las prácticas religiosas; en general, se trata de un cambio de religión o concepciones religiosas y la mayor receptora es la evangélica (particularmente las iglesias pentecostales).

³⁴ El caso de México es el más sorprendente, pasó de 6.8% en el 2000 a 15.3% en 2010. El caso de Chile también fue espectacular, pero debido a los problemas de aplicación del censo en sus diversas etapas, no se anotó como completamente fiable, pero es significativo que pasó de 4.6% a 11% en 2012.

³⁵ Por ejemplo, el reporte de Pew Research de 2014, señala que el porcentaje de católicos aumentó de 77% en 1995 a 79% en 2014, no es creíble, pues todos los censos indican un decrecimiento constante de católicos.

Las poblaciones indígenas se están convirtiendo preponderantemente en urbanas y muchas de las concepciones de la identidad étnica particular se están definiendo, en buena medida, en las ciudades. Muchos de los pueblos indígenas muestran tasas mayores hacia el cambio religioso que las poblaciones criollo-mestizas (Garma, 2011; PUCP, 2017). De este modo, se presenta un fenómeno complejo de diversificación religiosa y cultural al interior de los grupos étnicos, el cual tiene implicaciones identitarias, culturales, sociales y políticas, en el corto y el largo plazo. La religión tiene un papel, si no preponderante, sí relevante en torno de los movimientos indígenas actuales, sea generando símbolos y discursos estimulantes para la acción social, y/o potenciando el surgimiento de liderazgos y formas de organización interna basadas en su experiencia religiosa asociativa (Parker, 2006; Althoff, 2017).

En Latinoamérica, estos movimientos han tomado fuerza en diversos contextos, desde Chile hasta México, donde han creado modelos de autonomía (el EZLN en Chiapas), depuesto presidentes (Ecuador y Bolivia), enfrentando al Estado contra el despojo de tierras (Chile, Colombia, Perú), o llevando a ex presidentes a juicio (Guatemala); así el contexto, la fuerza de los movimientos indígenas parece gozar de buena salud –aunque con múltiples dificultades–.

De ser considerados no ciudadanos, poblaciones excluidas no sólo de las decisiones nacionales, sino aún de sus mismas tierras y culturas por los impulsos homogeneizadores en la construcción de los estados nacionales, diversos grupos han venido a reclamar (más por la vía pacífica que por la vía armada), que son sujetos y colectivos de derecho, constructores de la nación con o sin su consentimiento, y desean una vida digna acorde a sus propios términos de dignidad, que ya nadie hable por ellos, sino por sí mismos. El multiculturalismo impulsado por los organismos internacionales de finanzas y comercio, junto con las luchas de los pueblos indígenas, ha ganado paso en las constituciones del continente, pero bajo la idea de una folclorización que no detiene la violencia y los despojos, pero alienta la movilización de los pueblos por defender sus derechos en un ambiente legitimado constitucionalmente por las leyes actuales (Lemaitre, 2009). Hoy, ante el acecho de nuevos agentes ligados a la expansión del capitalismo global, los grandes emporios extractivistas y narcotraficantes, bajo el cobijo o solapamiento de los estados nacionales, los grupos indígenas enfrentan luchas difíciles y cruentas, tanto en el campo como en las ciudades.

Pero también han emergido algunas generaciones de “intelectuales indígenas”, quienes han estudiado en universidades y enarbolan las luchas de sus comunidades de origen, manejando un discurso que conoce tanto los términos del dominador como del dominado, por lo cual pueden actuar como interlocutores eficaces a un mundo político-económico impregnado de racismo y clasismo, aunque ello también puede distanciarlos de su grupo étnico de origen (Gutiérrez Chong, 2001). Esta creciente población indígena urbana, a pesar del alto grado de asimilación hacia el mestizaje, experimentado durante el último siglo, se encuentra en un nivel creciente de politización, ya sea por el lado de su pertenencia étnica, panétnica o de clase social.

La población indígena en su diversificación social, también puede tener una identificación religiosa distinta a la católica, como es la evangélica. **La cuestión teórica en el fondo es cómo se caracteriza la reconstrucción de las identidades étnicas y la participación sociopolítica en contextos urbanos con la variable religiosa evangélica de trasfondo.** Aquí se encuentran tejidas redes de ascenso y descenso social que se vinculan con las modernidades latinoamericanas, las cuales buscan el “progreso” simbólico, cultural, social y económico.

Hay trabajos en los cuales se da cuenta de cómo la Teología de la Liberación y las Comunidades Eclesiales de Base (CEB's) han influido y generado una oleada de movimientos indígenas a lo largo del continente, debido a la propia dinámica interna por la cual surge esta corriente dentro del catolicismo y en menor medida, en el protestantismo (Díaz-Polanco, 1980; Moksnes, 2003). Con la excepción de dicha corriente teológica y organizativa, pareciera que la religión sólo ha funcionado como un factor de enajenación³⁶, especialmente cuando se trata de nuevas identidades religiosas entre los indígenas, restándoles a los sujetos su capacidad de actores. Por ello, es necesario detectar los efectos reales que tienen las dinámicas religiosas del protestantismo evangélico conservador para la organización sociopolítica y cultural.

El cristianismo evangélico por sus orígenes misioneros, en la época de expansión del colonialismo británico y posteriormente estadounidense, ha sido tradicionalmente asimilador en la mayoría de sus múltiples ramas, orientado teológicamente a formar individuos modernos y socialmente conservadores. Los gobiernos liberales del siglo XIX

³⁶ De acuerdo a Míguez (2001: 75), d'Epinay postulaba que “el pentecostalismo producía alienación de acuerdo a la definición marxista del término”, ya que los pobres se “refugian” en el mundo religioso, abstrayéndose del mundo político y social.

e inicios del XX, encontraron en las misiones protestantes, aliados con los cuales crear individuos, modernos, nacionales (Bastián, 1990), sin especificidades étnicas (Collier, 1999). Ha sido, no obstante, en los últimos 50 años que las iglesias evangélicas han comenzado a tener un peso cualitativo y cuantitativo mayor en las sociedades en las cuales se insertan, especialmente entre los sectores populares. La pluralización del “mercado religioso” o “campo religioso” y la diversidad al interior del protestantismo evangélico y aún dentro de cada denominación, ha hecho de este movimiento religioso un proceso imbricado en las dinámicas periféricas de la modernidad (Bastian, 1997) o, mejor dicho, transmodernas, de acuerdo a la caracterización de Dussel (2004).

Después de casi un siglo de “apoliticismo”, en las iglesias evangélicas, como la tendencia predominante hacia la vida pública y la política, durante las últimas dos décadas se ha presentado un paulatino abandono del “complejo de secta”, tanto por las exigencias de competencia al interior del campo religioso, como por cambios doctrinales y mayor legitimidad de las minorías religiosas en la vida pública (Zub, 1992; Pérez Guadalupe, 2017). Asimismo, las condiciones sociales han empujado a los líderes de diversas iglesias a tomar (tímidamente en algunos casos y agresivamente en otros) una posición abierta respecto a su posición social y política frente a retos como el agravamiento de las condiciones de vida de los sectores populares tras las reformas neoliberales, la crisis de legitimidad de los valores propugnados por el cristianismo, el cuestionamiento hacia la conducta moral de las iglesias, la descomposición de la vida social y pública de la región.

Las iglesias evangélicas deben verse como instituciones vivas que estructuran comportamientos y formas de organización, a la vez que son estructuradas por sus miembros; no es suficiente repetir y analizar lo que dijo el líder X o Y. Por el grado de involucramiento que requieren de sus seguidores son fuentes importantes para la formación de capital social que trasciende la esfera de lo religioso y se convierten en personajes activos de asociaciones cívico-políticas y movimientos sociales.

La importancia de las iglesias evangélicas al interior de los sectores populares (lo cual incluye a la mayor parte de la población indígena urbana) radica en ser de las pocas instituciones realmente efectivas en la canalización de descontento psicológico, social y religioso, a través de la recreación de nexos de comunidad, redes de apoyo, expresiones emotivas intensas, la apropiación de un discurso que le da sentido a un mundo caótico y

la necesidad de una identidad y pertenencia que trasciendan lo étnico (Hiernaux, 2000; Lozano, 2008).

2.1. Las ciudades y las poblaciones indígenas

Diversos estudios muestran que, en términos generales, los sujetos pertenecientes a los pueblos indígenas del continente viven bajo condiciones de un mayor racismo, discriminación y pobreza estructural que los “mestizos” u otros grupos socioculturales cuya población vive bajo la línea de pobreza (Stavenhagen, 2002; Tilley, 2005; Van Dijk, 2003; Villarreal, 2010).

Esta condición de discriminación, racismo y pobreza, se muestra con toda crudeza, especialmente, en las ciudades capitales de los países latinoamericanos caracterizadas por un centralismo notable. Éstas son espacios, por excelencia, de la construcción de identidades nacionales y asentamiento de las élites dominantes, así como focos de atracción para los migrantes. A pesar de ello, algunos grupos indígenas han encontrado en las grandes ciudades, formas de reorganización de su vida étnica y social de diversos modos (Bengoa, 2007; Del Popolo y Ribotta, 2011; Hernández y Calcagno, 2003). Algunos autores, incluso llegan a señalar que hay una “indianización” de algunas ciudades en su conjunto o fragmentos de ellas (Burguete y Robledo, 2001; Yanes, 2004), o en otros casos, conformando ciudades multiculturales de segmentos invisibilizados de población como son los componentes étnicos nacionales (García Canclini: 2004).

La experiencia social y política en las ciudades centrales tiene impacto en las esferas nacionales. El anhelo insatisfecho de acceder, no sólo a un estilo de vida occidental promovido en la escuela y los grandes medios de comunicación, sino tan sólo a una vida digna en sus dimensiones más básicas, pone en entredicho un modelo de desarrollo que no acaba por cumplir las expectativas que genera. Los modelos de vida urbanos, aquellos generados desde las élites como lo deseable y aceptablemente ciudadano (Monsiváis, 1981), acentúan las distancias sociales que los programas contra la pobreza (o ¿contra los pobres?), a pesar de sus relativos logros en algunos polos del continente, se ven confrontados por una desigualdad que acrecienta la violencia en sus distintas dimensiones cotidianas (ONU Hábitat, 2014). Así pues, para enfrentar tal violencia, los sectores populares e indígenas, se ven forzados a tomar medidas para disminuir los impactos de las políticas neoliberales, el racismo y la discriminación, el robo, las violaciones, etc. Algunos lo hacen organizadamente, otros optan por tomar medidas individuales o

familiares, pero cuyos resultados son patrones de comportamiento alrededor de un mestizaje a su medida (De la Cadena, 2004) o abiertamente opuestos a la homogenización cultural y tendientes a una reidentificación étnica con el grupo de origen (Romer, 2006).

Si las poblaciones indígenas aparecen como uno de los sectores cuyas expectativas tienen como referente la modernidad (en parte, se puede atribuir el cambio religioso a ésta necesidad de adaptación), ello quiere decir que el binomio tradicional-moderno nos sirve poco para explicar los comportamientos étnicos en las ciudades. Se trata de una modernización que toma su propio rumbo, con recursos simbólicos, económicos y físicos escasos (para conformar una sociedad moderna bajo un modelo eurocéntrico), se reapropia de un sentido de vida que acepta algunos patrones de asimilación, pero sin coincidir completamente con la modernidad “occidental” (Quijano, 1977: 50). Los nuevos modelos de vida para las poblaciones indígenas en las ciudades o en áreas rurales, se generan principalmente en las ciudades, en la interacción con modelos “híbridos” o “sincréticos”³⁷ de las tendencias a seguir, lo cual crea una subcultura de lo “naco”³⁸ o “cholo”³⁹. Las ciudades son, entonces, focos de irradiación de modelos de vida contradictorios para las poblaciones indígenas. Del contacto intercultural citadino, devienen las adaptaciones identitarias de los grupos étnicos.

En las urbes la cercanía física entre diversos grupos culturales permite contemplar las asimetrías cotidianas de una nación. Pero dicha cercanía física está marcada por una gran distancia social, en la cual la discriminación y el racismo dejan patente quienes son los grupos que gobiernan y dónde plasman la subordinación. El racismo, nos dice Wieviorka (1992: 79) nació con la modernidad y a su vez, ésta surgió contaminada por el racismo.

³⁷ Lo híbrido es la hipótesis de García Canclini (1990), pero el término genera la duda de qué cultura humana no es híbrida y por lo tanto, su poder explicativo se diluye. En tanto, lo sincrético proviene de la lectura teológica del cristianismo, lo cual ya implica un juicio de valor sobre aquello que requiere ser explicado. Por lo tanto, no son estos términos los que aquí ocuparemos para hablar de la experiencia de cambio religioso en los indígenas, pero aquí los utilizamos a modo de ejemplo descriptivo, pero no explicativo. Utilizo, por tanto, transmodernidad de Dussel, que ya hemos citado, pues nos permite abarcar un más allá de la modernidad, que la incluye, pero la supera.

³⁸ Monsiváis (1987: 146) en su estilo presentaba sus reflexiones sobre el naco en la conciencia citadina, como aquella persona de fenotipo indio, que además era incapaz de adaptarse a la ciudad moderna: “¿A qué vienes? ¿Por qué no te largas a tu madriguera? ¡Mírate la cara! ¡Contéplate la expresión de asombro ante la modernidad! No estás en el rancho y ya deja de venerar los poderes del interruptor de luz. Sí, para eso sirve”.

³⁹ Núñez y Bonino (1969: 43-44) definen, con prejuicios clasistas y racistas, a un cholo como la “persona que ocupa una situación transicional entre indígena y mestizo; conserva muchos elementos culturales indios y al mismo tiempo, ha adoptado una gran cantidad de elementos occidentales; usa de ordinario la lengua aborígen, pero tiene ya muy aceptable dominio del castellano; sus ropas son de corte occidental aunque de confección un poco burda...”

La construcción misma del Estado-nación, liberada de los aristócratas, indica que la creación de la clase media es el gran componente auténtico de una nación, basados en sus méritos. No obstante, la interpretación del autor pasa por alto que en sociedades como las latinoamericanas, conviven modos aristocráticos de vida (oligárquicos) cuya alianza está generalmente ligada a las burguesías (Pachón, 2015). Los espacios citadinos son lugares jerárquicos en los cuales algunos son asignados como símbolos de pertenencia y legitimidad; y otros como no legítimamente urbanos, ni modernos (Duhau, 2013).

Por ello, la vida comunitaria, contraria a la competencia personal y al éxito individual, parece disminuida en las ciudades, pues éstas tienen el papel de formar individuos anónimos que entran en competencia por bienes escasos y las relaciones de orden económico toman un papel primordial. A partir de la ciudad se organiza la explotación de la sociedad entera, por lo cual lo urbano interviene en la producción y concentración de capitales (Lefebvre, 1978). Esto deviene en segregación espacial, en sitios que se pueden dividir tanto por clase social, como por grupo étnico de origen y color de piel. A los sujetos desplazados de los beneficios de la modernidad, sin embargo, les queda un lugar, el mantener un consumo permanente que los blanquee y les permita moverse hacia arriba por el embudo del ascenso social (Portocarrero, 2013). De allí que un 80% a 90% de los mexicanos se consideren de clase media, aunque ello no corresponda a la realidad⁴⁰.

Es revelador, en torno al sector urbano popular, al inicio del siglo XXI, Joseph, et. al. (2008: 342) hablan de un giro más allá del individuo, a un reducto de consumidor:

Una dimensión central en el enfoque y realidad de las ciudades es, entonces, la *política*. Si es cierto que los individuos se hacen ciudadanos haciendo ciudad, entonces habitar una ciudad significa ser parte de un sistema político para la gestión de la ciudad y tener derechos y deberes en ella. Un resultado de la reducción de las demandas y visión de las organizaciones a problemas inmediatos, es el debilitamiento de la identidad con el territorio. Los pobres, nuevos y antiguos, buscan soluciones más en redes familiares o de amigos. Hoy en día, para la mayoría de los pobladores de Lima la construcción de vivienda ya no es una tarea colectiva ni es base de la unidad del territorio y de sus habitantes. Las preocupaciones son de corto plazo y las estrategias sectoriales, como en el caso de los comités de salud, los comedores populares o las asociaciones de *micro*

⁴⁰ Gutiérrez, Gabriela. *¿Qué es la clase media ficticia? Sólo dos de cada diez familias pertenecen a la real clase media*, 2017, consultado el 26 de diciembre de 2017, en: <http://www.capitalmexico.com.mx/sociedad/clase-media-sector-social-nivel-economico-gastos-vacaciones-gastos/>

empresarios. Esta situación ha acarreado la reducción o pérdida de los espacios públicos en los barrios y distritos que antes daban un sentido de identidad a las organizaciones y simbolizaban sus esfuerzos por ganar un espacio más equitativo en la ciudad, sociedad, mercado y sistema político. Los espacios públicos emergentes corresponden más al comercio y consumo, por lo general, entidades externas al territorio y los pobladores son considerados potenciales compradores.

En la transformación del habitante urbano hay una conversión de ciudadano a consumidor. Las políticas de habitabilidad y ciudadanización las está dictando el “mercado”. Por ello, hay una individuación del sujeto indígena quien cada vez más se siente abandonado a su suerte, con lazos difusos con su comunidad de origen (Cota, 2001). Las organizaciones sociales a veces fungen como sustitutos de la comunidad y algunos grupos muy comunes en las zonas populares son de alcoholicos anónimos, iglesias y organizaciones barriales, gremiales y pan-étnicas (Hiernaux, 2000). Un salto de la colectividad a la individualización, relativamente exitosa, tiene fases. De lo contrario fenómenos como el alcoholismo, el vandalismo, la violencia y la criminalidad atrofian al sujeto indígena. El rompimiento de posibilidades de tejer nuevas redes significaría un suicidio colectivo en cuyo ambiente de degradación social, sólo quedaría lugar para enfermedades psicosociales, adicciones, crímenes y desesperanza de un futuro mejor. Si bien la realidad indica que estos factores existen, los tales subsisten al lado de poblaciones que actúan y trabajan con la esperanza en la mira –aunque sea individualmente atomizada- de recrear una comunalidad (Sánchez Parga, 2013).

De acuerdo a estimaciones de la CEPAL, para el año 2000, la población indígena que residía en las ciudades de América Latina, era aproximadamente del 40% (Del Popolo, et. al., 2009). Si bien, la tendencia de población no indígena a habitar en las ciudades es del doble (80%, de acuerdo al mismo estudio), al parecer la urbanización continuará aumentando en las próximas décadas.

Según diversos cálculos, la población indígena en la Ciudad de México varía desde cerca de 400 mil (sólo para el Distrito Federal, de acuerdo al cuestionario ampliado del INEGI, 2010) hasta destacar más de un millón de personas de acuerdo a la Asamblea de Migrantes Indígenas de la Ciudad de México (Olivares, 2010). En Lima, de acuerdo al criterio de autoidentificación étnica, estrenado en el censo de 2017, el 17.3 se considera indígena quechua, aymara y amazónico, de los cuales el 16.4 –equivalente a más de 1 millón 200 mil personas, de casi 8 millones, mayores de 12 años de edad- se identifica como quechua

(INEI, 2018: 54, 1738). Sin embargo, de acuerdo a algunas estimaciones se calcula que entre un 30% y 40% son personas pertenecientes a una etnia indígena (Solís, 2013). Por ello, la diferencia entre la Ciudad de México (5%) y Lima (17%), es amplia, en términos proporcionales, lo cual resulta en una diferencia cuantitativa y cualitativa de organización urbana indígena. Aunque si consideramos a la población de mestizaje más indígena, seguramente la proporción poblacional de costumbres ligadas a lo indígena mesoamericano, aumentaría vertiginosamente en ambas metrópolis.

2.2. Los indígenas y la modernidad periférica

La modernidad implica el surgimiento y auge de los Estados-nación, adaptación a un estilo de vida urbanizado, basada en instituciones burocráticas impersonales, un *ethos* económico de producción, crecimiento y expansión y una mirada hacia delante (el progreso); esto es, la secularización de la idea judeocristiana de un futuro mejor (Zaid, s/f). El cumplimiento de dichas promesas ha tenido lugar en pocas sociedades metropolitanas y en sectores restringidos de las sociedades periféricas.

La modernidad, de acuerdo a Dussel (2000), comenzó con el “descubrimiento de América”, más allá de la historia euro-protestante que sólo incluye el Renacimiento, la Reforma y la Ilustración. Por tanto, las poblaciones indígenas han estado en contacto e inmersos en procesos de modernización desde hace 500 años. La modernidad es el resultado de la Conquista de América, la transferencia de riquezas sobre la que se sustentó la Ilustración y la Revolución Industrial, a la par de la fundación de los Estados-nación. Por ello, lo indígena no es tradicional, ni lo criollo-mestizo moderno. Los indígenas desean recibir los beneficios con los cuales se vende la modernidad multicultural del siglo XXI, y que obtienen en mayor medida los criollos/blancos seguidos de los mestizos: igualdad en el trato, movilidad social basada en méritos propios, acceso a todos los derechos humanos reconocidos internacionalmente y a participar en la vida pública de la nación.

El proyecto moderno significó las pretensiones de secularización de la sociedad, es decir, generó un Estado laico cuyo efecto más evidente es la separación de la Iglesia y el Estado. El nuevo discurso dominante para la vida pública –supuestamente- es el de la racionalidad científica, en tanto la religión queda restringida a la vida privada⁴¹. El Estado intentó

⁴¹ Uruguay y México serían los únicos países de la región con un Estado laico más consolidado. En tanto, que naciones como el Perú, mantienen un concordato con el Vaticano, lo cual hace beneficia a la Iglesia

eliminar las formas de vida asociadas a la aristocracia y al parasitismo ligado a la iglesia, por ello, la propiedad comunal y colectiva, representaron estorbos al progreso de las naciones. Se atacó la vida material de las comunidades indígenas y la vida cultural por medio de la escuela. Este proyecto unilateral hacia la modernidad ha mostrado su relativo fracaso, no obstante, se ha convertido en una forma atractiva de vida por las ventajas reales o aparentes de un sistema capitalista que lo ha invadido todo (Navarrete, 2010). La modernidad se funda sobre la colonialidad que genera expectativas que garanticen los derechos económicos, sociales, políticos y culturales. Si la modernidad permite transigir las reglas de los grupos “tradicionales”, éstos a su vez, acomodan los factores que consideran convenientes a sus intereses para sobrevivir como grupos socialmente diferenciados, sea voluntaria o involuntariamente. En este sentido, lo étnico se convierte en una categoría política (Navarrete, 2015), la identidad cultural y social adquieren un matiz mucho más versátil de lo que antaño pudieron ser.

Entonces, vemos como la categoría cuantitativa de lo étnico funciona como un indicador de las circunstancias que pueden promover o desalentar la autoadscripción indígena. En una década, se muestran estos cambios en algunos censos nacionales:

Bolivia	62% (2001)	41% (2012)
Chile	4.6% (2002)	11% (2012)
Perú	17% (1993)	26% (2017)
México	7% (2000)	21% (2015) ⁴²

Según se puede observar de los cambios derivados de la identificación con algún grupo étnico, aumenta o disminuye como un criterio político-social de defensa de lo propio. No se trata entonces de la tasa de natalidad, sino de otros criterios que están más relacionados con las ventajas (aumento) o desventajas (disminución) políticas de auto-adscribirse – concepto individual- a un pueblo indígena. Por ejemplo, el criterio lingüístico tan

Católica con subsidios, beneficios legales y políticos, así como se reconoce su importancia en la formación histórica y cultural de la nación (Patricio Dobrée y Line Bareiro. *Estado laico, condición de ciudadanía para las mujeres*, en: <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/6/2512/5.pdf>).

⁴² El censo de 2017 en Perú y la Encuesta Intercensal de 2015 en México, consideran autoidentificación étnica, no sólo el uso de una lengua indígena.

sobrevalorado en muchos censos del continente, darían en el bilingüe Paraguay un 86%⁴³ de población indígena, sin embargo, la población que se identifica como indígena apenas alcanza el 1.68% de la población total.

Como dice Bonfil (1987), muchos de los mestizos son en realidad indígenas en proceso de desindianización o desindianizados, que poseen una cultura enraizada en un piso cultural común mesoamericano y andino, por lo que prácticas y creencias consideradas como indígenas son ampliamente compartidas con sectores mestizos. Sin embargo, no se puede soslayar el dato del ocultamiento de alguien como hablante de lengua indígena, así como de auto-identificación. Éste sólo hecho nos muestra una situación de colonialidad vigente que no pueden resolver los programas educativos interculturales, las ONG's, ni las iglesias. Bajo estas condiciones, la adscripción de lo étnico se presenta como una categoría flexible, pero vinculada a la reivindicación de lo político.

Tres ejemplos bastan para describir el proceso de (re)etnización que actualmente está extendiéndose a lo largo del continente. Castillo y Cairo (2002: 66), señalan en los casos de la conformación de los movimientos sociales indígenas en Colombia y Ecuador, cómo se reinventa la identidad étnica:

(...) el moderno movimiento indígena reimagina la identidad y construye una nueva territorialidad. En ésta, la dimensión política cobra una importancia estratégica. A la salvaguardia del territorio se suma la defensa de las formas de autoridad. Es decir, el derecho a ejercer el poder político y la aplicación del derecho consuetudinario en el ámbito del resguardo.

En el norte de Chile, atacameños y aymaras habían buscado asimilarse a la cultura nacional durante siglo y medio, la cual les permitía alejarse del estigma inferiorizado e interiorizado del “indio”. Sin embargo, a finales del siglo XX, ya se vislumbraban cambios en este intento por pertenecer al Estado como indígenas:

Más recientemente, una constelación de factores (emergencia de elite, circulación de discursos, movilización de recursos, etc.) permiten entender el surgimiento durante la última década y media de un proceso de etnogénesis que postula una identidad étnica basada en un discurso primordialista y la implementación de una forma de ciudadanía

⁴³ Tadeo Zarratea, “El guaraní: la lengua americana más viable”, consultado el 28 de marzo de 2016, en: http://www.euskara.euskadi.eus/r59-3693/es/contenidos/informacion/artik27_1_zarratea_08_10/es_zarratea/adjuntos/Tadeo-Zarratea-cas.pdf

diferenciada como una forma de articulación entre los individuos étnicos y el Estado chileno (Gundermann 1997: 24).

Bartolomé (2006: 44) señala a nivel continental, comentando diversos ejemplos y teorías respecto a la construcción de la identidad étnica (representación colectiva) y la etnicidad (identidad étnica para la acción política) en América Latina, que el uso actual de la identidad étnica responde a:

(...) una construcción ideológica histórica, contingente, relacional, no esencial y eventualmente variable, que manifiesta un carácter procesual y dinámico, y que requiere de referentes culturales para constituirse como tal y enfatizar su singularidad, así como demarcar los límites que la separan de otras identidades posibles.

La necesidad de nombrar la identidad étnica dentro de un contexto de movilizaciones políticas, posterior a un marxismo que sólo reconocía diferencias de clase social, se hace en un ambiente en donde lo étnico adquiere legitimidad. Por ello, no es extraño que organismos como el Banco Mundial y otros organismos desarrollen estudios, aporten financiamiento y estimulen programas para que los pueblos indígenas alcancen un nivel de desarrollo que les permita entrar en igualdad de condiciones al “mercado” laboral y social.

Pero si una parte de la población indígena reivindica su condición étnica, también existe otra proporción quizás aún más numerosa que busca mimetizarse, aculturarse o asimilarse a la cultura nacional (criollo-mestiza). Lo cual nos conduce a el mestizaje como fenómeno social poco estudiado:

Se ha estudiado mucho de qué manera los grupos y comunidades indígenas que se siguen conservando como tales lo han hecho, pero el proceso inverso –que sin duda ha alcanzado a un número mucho mayor de personas- está pendiente de estudio: no sabemos cómo la mayor parte de la población de México se ha desindianizado, en un proceso que atravesó el periodo virreinal, el siglo XIX, el XX y se mantiene vigente en el XXI (Pla Brugat, 2013).

En un trabajo previo (Aguilar 2012), documenté cómo las iglesias evangélicas en búsqueda de su libertad religiosa, se aliaron con los poderes gobernantes de México para buscar su respaldo. Además, para demostrar que tales iglesias eran elementos endógenos y no agentes del imperialismo yanqui, procuraron el ejercicio constante de un nacionalismo a ultranza. Si en las zonas rurales podían manejar un nacionalismo no

excluyente de lo étnico, en la Ciudad de México, por el contrario, buscaron borrar cualquier distinción entre mestizo e indígena, en lo cual confluyeron factores históricos, sociales y teológicos. Si el evangélico debe mostrar a los católicos que su fe es superior, ha de procurar un ascenso socioeconómico que, en la práctica, significa descaracterizarse étnicamente y mestizarse. Se forma así un mestizaje que mezcla los mensajes del Estado con la cultura previa del sujeto en un medio donde interactúa con otros “mestizos” y las iglesias evangélicas procuran los medios para su movilidad social.

La búsqueda de la asimilación o etnocidio evidencia las condiciones de racismo y discriminación a la que se encuentra sujeta la población indígena (cuando no puede evitar mostrar que es indígena), tanto en la Ciudad de México como en Lima, desde donde irradia el mensaje de lo que debe ser un verdadero ciudadano moderno que se dé a respetar. La formación de ciudadanía se encuentra ligada a la formación de una cultura nacional, que suele tener como epicentro a un mestizo. Pero el mestizaje que se conforma de las distintas poblaciones indígenas no puede ser homogéneo, por lo cual se conforman mestizajes de distinto tipo.

En este sentido, a lo largo de esta investigación se mencionarán los procesos de reidentificación étnica paralelamente a los de mestización, especialmente en las grandes ciudades. El mestizaje está en el centro de la conformación del Estado-nación de muchas naciones latinoamericanas. Si bien, en las últimas dos décadas, los Estados han renunciado, al menos en el discurso, a la asimilación de las poblaciones indígenas, el modelo multicultural ha folclorizado lo indígena, las sociedades continúan conduciéndose con lógicas de exclusión basadas en la etnicidad y la raza, así como el mercado obliga a una descaracterización étnica:

Así como algunos ven el multiculturalismo como un desafío al mestizaje (Paschel 2010)⁴⁴, nosotros sostenemos que al traer luz a la conciencia de las desigualdades étnicas y raciales, las políticas multiculturales pueden aumentar la importancia del mestizaje como un ideal para mejorar las relaciones raciales (Telles y García, 2013: 136).

En muchas ocasiones esto dificulta la caracterización de quién es o no indígena, o cuándo se pertenece a un grupo étnico y cuándo la representación identitaria es la nacional: ¿el que habla una lengua indígena? ¿El que se identifica a sí mismo como indígena en determinada situación? ¿Los que comparten costumbres, hábitos y una visión del mundo

⁴⁴ Citado en el original. La traducción es mía.

clasificada por los antropólogos como indígena? La distinción entre mestizo (o cholo) e indígena puede ser difusa, sin embargo, parto de la idea de un piso común, “una civilización negada”, costumbres y, en menor medida, fenotipos. No obstante, hay una heterogeneidad tan amplia de sujetos “indígenas”, algunos tan bien adaptados a la urbanidad mestiza y con tan poco en común con sus grupos de origen, que sería difícil clasificarlos como indígenas. Éste suele ser el caso de muchos profesionistas no ligados a carreras humanísticas o sociales, así como empresarios que salen de las zonas “cobrizas” o “morenas” de la ciudad, para ubicarse en barrios de renta media o alta.

Por lo tanto, la información de la que dispongo se conforma de la interacción de los mestizos e indígenas, con la consideración de que la mayoría de los mestizos en contacto con indígenas, se entienden por tener el piso cultural común mesoamericano o andino.

2.3. El ejercicio de la participación sociopolítica

En un inicio tenía la intención de explorar la noción de ciudadanía indígena entre evangélicos, no obstante, los magros resultados en este aspecto, me llevaron a reconducir la interpretación con los datos de participación sociopolítica. En realidad, la mayor parte de los indígenas evangélicos están satisfechos con una seguridad económica, mientras que el racismo y la discriminación la sortean con una auto identificación mestiza –en la mayor parte de los casos-, así como tratando de ignorar estos hechos que son bloqueados por ser dolorosos.

Por lo tanto, apelo al sentido de ciudadanía como el marco en el que se expresa la lucha por la concreción de los derechos humanos, pero sobre todo a la participación sociopolítica, considerando ésta bajo el influjo del factor religioso evangélico de los sectores evangélicos, más que de lo indígena. Los indígenas evangélicos urbanos, con excepción de algunos pocos, no tienen interés en una ciudadanía diferenciada, sino integrada a la sociedad mestiza dominante. Por tanto, en la participación sociopolítica tiene mayor peso el componente religioso evangélico, un *ethos* que se forma en la socialización religiosa y que, con frecuencia, no es un elemento que denote el aspecto étnico.

Cuando se habla de ciudadanía, hay una referencia al ejercicio de los derechos: políticos, sociales, económicos y culturales. La ciudadanía puede ser activa o pasiva. Si se tiene en consideración que la participación de las poblaciones indígenas, como grupos

socialmente diferenciados de la hegemonía criollo-mestiza, ha sido constantemente atacada cuando éstos buscan la promoción y validez de sus derechos, se encuentran en una desventaja que termina por negar su ciudadanía cultural (aunque las constituciones forjadas por el multiculturalismo de los noventa refieran a la necesidad de concretarla, pero bajo términos que imaginan desde fuera lo que debe ser indígena). El mayor obstáculo es la pobreza económica, la cual reduce el ejercicio de los derechos al voto esporádico y a algún ejercicio político gremial: “... habría que afirmar que las ‘culturas de la pobreza’ están en las antípodas de las ‘culturas de derechos’” (Cáceres, 2006: 46).

Posterior a la caída del bloque socialista, el modelo hegemónico es la democracia liberal y representativa que generalmente queda reducida a lo electoral. Un modelo que asegura únicamente los derechos políticos vinculados al voto es bastante limitado, de allí la insistencia por formular una ciudadanía ampliada (Olvera, 2008). Más allá del reconocimiento de los derechos debe haber una materialización de los tales, pasar de la normatividad al desarrollo efectivo de las oportunidades de vida (Rivera y Walle, 2000).

Los evangélicos, más que los católicos, suelen estar más preocupados en la vida ultraterrena que en la terrenal, particularmente cuando están en la base de la pirámide social (IOP, 2017), participan poco en aspectos sociopolíticos y a veces, a escondidas de sus líderes religiosos⁴⁵. El legado misionero de los evangélicos estadounidenses en Latinoamérica, respecto a su apoliticismo, es un hecho que aún pesa y genera tensiones en los creyentes evangélicos, tanto indígenas como mestizos (Stoll, 1993). Sin embargo, en las últimas dos décadas, el panorama político evangélico está cambiando a nivel continental, especialmente en la participación electoral con candidatos y partidos de corte evangélico, dirigidos casi siempre por líderes de mega-iglesias o de corrientes neopentecostales.

No obstante, los evangélicos no conforman una corriente política única, ni tienen una percepción de lo social que sea homogénea (Freston, 2006). Los indígenas evangélicos, generalmente, tienen un punto de vista que se liga, además de su percepción religiosa que

⁴⁵ Las excepciones a esta manera de concebir la vida terrenal y de oponerse políticamente a su legado religioso de origen misionero estadounidense, son varios, particularmente de los evangélicos organizados en la FEINE de Ecuador (Guamán, 2006 y comunicación personal de Clever Mash, shuar evangélico), los indígenas evangélicos de la Amazonía peruana, muchos de los cuales estuvieron en el Baguazo (comunicación personal de la misionera Irma Espinoza), los indígenas evangélicos del Cauca en Colombia (comunicación personal de Alfredo Campo Silva, nasa evangélico) y los indígenas evangélicos de El Alto y La Paz en Bolivia (comunicación personal de Romualdo Atahuachi, aymara evangélico).

muchas veces no es determinante, con su adscripción de clase, escolaridad e historia de vida. En el caso peruano, hablando en términos partidistas, los hay fujimoristas, apristas e izquierdistas. En México, pasan por la gama de todos los partidos, hasta apartidistas anti-voto decididos. El desconocimiento de los evangélicos lleva a algunos medios (y líderes políticos y religiosos) a declarar cosas como “los evangélicos votan así” o incluso, algunos académicos los han confundido con Testigos de Jehová (Hurtado y Arellano, 2017).

Ante este panorama, por un lado, de politización evangélica desde arriba –en la lógica de partidos e injerencia en la vida institucional de un país- y por otro, de desconocimiento de los evangélicos como un sector plural que no presenta un frente unido de prácticas sociales y políticas, presentamos la participación sociopolítica de un sector popular evangélico, principalmente de componente indígena o mestizo indianizado.

La población desmovilizada social y políticamente, como suele ser la evangélica, en un momento crítico de su existencia social puede volverse consciente de su condición y aliarse con otros en la búsqueda por sobreponerse a obstáculos o mejorar sus condiciones de vida. Si consideramos en un principio que es necesaria una sociedad civil para la defensa y promoción de los derechos de grupos subordinados frente a los poderes hegemónicos, surge la pregunta: ¿qué condiciones facilitan, en determinado momento, que la población desmovilizada sea capaz de ser consciente y organizarse en torno a un objetivo común con otros?

En el caso de la población indígena urbana, hay casos en que se presentan movimientos indígenas de un solo grupo étnico: mapuches en Santiago de Chile, aymaras en La Paz, pueblos originarios en la Ciudad de México, por citar algunos. En otros casos, se conforman movimientos pan-étnicos identificados en todo caso, por las mismas condiciones de subordinación y ciudadanía de segunda clase. Pero también están los grupos étnicos que requieren la solución de una demanda inmediata como son la regularización de propiedades, introducción de servicios como el agua, drenaje, escuelas, electricidad, etc. Como éstos responden a una serie puntual de demandas, con regularidad dejan de tener una función pública ya satisfechos sus requerimientos; por tal motivo, no podrían llamarse movimientos, sino grupos organizados en torno a fines particulares que pueden derivar o no en movimientos sociales.

De cualquier modo, la participación sociopolítica implica una acción colectiva debido a una insatisfacción vivida, creída o sentida, de un sector social con respecto a un problema y cuya solución depende directamente o indirectamente de un actor público. De acuerdo a Carreón, et. al. (2014: 62), la participación sociopolítica deriva de “la relación entre sociedad y Estado [que] se disemina en todas las relaciones de poder entre instituciones y ciudadanos, funcionarios y usuarios, autoridades y civiles”. Por lo tanto, intentamos responder a la pregunta: ¿cuáles son las formas de participación sociopolítica en las que se involucran los indígenas evangélicos? En contraste, ¿es la misma agenda de los evangélicos que han entrado de lleno a la vida pública?

2.4. Pluralismo religioso, etnicidad y clase social

Como se anotó en la introducción, los grupos indígenas del continente son los que con mayor probabilidad han cambiado de religión en los últimos cincuenta años, aún más que la población criollo-mestiza (Parker, 2006). Ello indica que la población indígena es una de las más interesadas en ser reconocidas dentro de una modernidad incluyente, que pueda reconocer tanto derechos colectivos como individuales; si bien, la población que busca mestizarse generalmente optará por abandonar cualquier lucha por lo colectivo y se centrará en las garantías individuales. Si la libertad de elección es uno de los bienes más preciados de la modernidad, entonces los indígenas son parte de los sujetos más modernos. Sin embargo, hay paradojas que se manifiestan en ambientes de intolerancia religiosa, en los cuales la pertenencia a un pueblo se condiciona a los miembros de una sola religión. Pero también cabe destacar que en muchas comunidades se ha aceptado la pluralidad religiosa de mutuo acuerdo. Por lo tanto, las resistencias que puedan existir en algunas comunidades indígenas a la diferenciación por religión, no son únicas, ni exclusivas de los pueblos indígenas, sino de cualquier comunidad que entra en tensión con los procesos sociales de diferenciación individual y grupal que implica la modernidad⁴⁶.

Los disidentes religiosos indígenas, por ende, tienen la necesidad de justificar su alteridad por medio de la aceptación tácita o explícita de las constituciones liberales que garantizan

⁴⁶ Los resultados de la Encuesta Nacional sobre Discriminación en México (Conapred, 2012), en lo referente a discriminación religiosa, muestran que, por ejemplo, la zona metropolitana Puebla-Tlaxcala, un 29% de personas se han sentido discriminadas por ser de una religión distinta a la católica, así como, entre más abajo se está en la escala social, más posibilidades hay de ser discriminado por religión, más la suma de otros factores como clase social, grupo étnico, color de piel y escolaridad. De este modo, se desmiente que sólo en zonas rurales de predominancia indígena haya discriminación religiosa.

la libertad de religión: “La defensa del pluralismo, la idea de la libertad individual, la separación de la Iglesia y el Estado, el desarrollo de la sociedad civil, todos esos elementos constituyen la política democrática moderna” (Mouffe, 2012: 285). Pero se puede tratar de una combinación de valores liberales con valores comunitarios, porque generalmente no se desea romper el vínculo comunitario, no sólo por la posible pérdida de derechos, sino también por una identificación profunda de sentido. Ante la imposibilidad de romper con valores no modernos, se pretende desde los gobiernos liberales gestionar esta diversidad en consonancia con los derechos culturales, pero sin que irruman contra el libre mercado, por medio de modelos multiculturales de inclusión étnica. Por otro lado, la respuesta de los indígenas organizados en varios puntos del continente ha sido la interculturalidad, el diálogo con los grupos hegemónicos y otras minorías, para aceptar una modernidad incluyente o una transmodernidad.

De la Serna (2006: 95) comenta que uno de los pocos “beneficios” que ha traído la modernidad a las poblaciones indígenas, ha sido la posibilidad –aquí sí- de escoger su marco simbólico de interpretación del mundo, por medio del pluralismo religioso. La pregunta que surge es por qué prefieren más unos movimientos que otros. La diversidad religiosa debe verse, no sólo en términos de alienación y manipulación, como diversos estudiosos han hecho cuando sólo ven estrategias imperialistas para desintegrar comunidades por medio de la fragmentación religioso-cultural (Stoll, 1993) o como medios de asimilación contrarios a la singularidad cultural (Fabre, 1998), sino más bien como procesos de integración a la modernidad periférica con sus claroscuros.

Las consecuencias de la pluralidad religiosa para la población indígena urbana en el ámbito político-social, podrían depender mucho más de la estructura y doctrina de cada iglesia, que de la etnicidad e incluso el contexto (Vázquez, 2007b). Esto sugiere que al desvanecerse la especificidad cultural de los miembros de las iglesias, el sentido de participación sociopolítico estaría mayormente definido por el perfil de cada iglesia. La excepción podrían ser las iglesias monoculturales indígenas que al tener una vinculación cultural común, además de la religiosa, podrían estar inmersos dentro de los mismos códigos de respuesta ante las problemáticas que enfrentan en las urbes⁴⁷. Por este motivo, la identificación común más allá de lo religioso puede ser una identidad de clase social.

⁴⁷ Al respecto, el Dr. Luis Eugenio Campos de la Academia de Humanismo Cristiano en el seminario “Etnogénesis y políticas de reconocimiento en América Latina”, en el Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM (28 de octubre de 2016), señaló en el caso de los mapuches pentecostales de

En sociedades cada vez más plurales, donde simultáneamente se acentúa la desigualdad, la religión puede ser un escenario para disminuir las tensiones raciales y alimentar la idea de la igualdad, libertad y fraternidad; por ello es más probable una identificación de clase.

Si se considera el cristianismo protestante en el largo plazo, éste ha generado a lo largo de sus cinco siglos de existencia, una evaluación negativa de lo político, viéndolo como un mal necesario. Al borrar, en apariencia o en realidad, las diferencias étnicas y de parentesco, ha contribuido a la universalización de la ciudadanía, pero la ha limitado como portadora de derechos. Excepcionalmente, junto con el catolicismo y el cristianismo ortodoxo, ha fungido como una amenaza a regímenes autoritarios o reaccionarios, una vez que se han eliminado los medios alternativos de protesta legítima; pero generalmente, prima en ellos, el principio de la autoridad política como un símbolo de orden establecido por Dios.

Es decir, por un lado, tenemos la disposición de las iglesias evangélicas, por su estructura misma, a facultar personas que aprenden a dirigir, organizar y ejecutar diversos planes, lo cual puede fortalecer a la sociedad civil. Pero, simultáneamente, posibilita una democracia pasiva, en la cual las instituciones representativas y los aparatos del Estado deben cuidar las garantías individuales con una casi anulación de las exigencias de otros derechos de la ciudadanía. Al respecto, Turner (2012: 61) es claro en el desarrollo del protestantismo:

En teoría, por supuesto, las iglesias reformadas consideraban el Estado un mal necesario, pero en la práctica, llegaron no sólo a depender del apoyo político secular, sino que también proporcionaron una ideología para el “gobierno divino” ... El efecto de la doctrina protestante fue crear una esfera privada (de práctica religiosa devota, la subjetividad de la conciencia individual, las actividades familiares y de confesión privatizadas) en la cual se lograría la educación moral del individuo y un mundo público del Estado y el mercado, que era el reino de la necesidad. Si bien la religión, a través de medios institucionalizados de gracia, controlaba la subjetividad interior del individuo, el Estado, a través de medios institucionalizados de violencia, regulaba el espacio público. Esta división no proporcionó

Santiago de Chile, que generalmente se niegan a participar en los rituales mapuches y se describen como apolíticos, pero su culto es muchas veces en mapuche, las predicaciones están relacionadas con los problemas de su grupo étnico y en las asambleas al finalizar el culto tratan todos los problemas de tierras, invasiones y legitimidad en el mismo Santiago de Chile, por lo cual considera imperioso tejer fino más allá de los estereotipos que se fijan alrededor de los evangélicos.

un ambiente que contribuyera al desarrollo completo de una perspectiva del ciudadano como miembro activo y responsable del plano público.

A pesar de la “nativización” del protestantismo evangélico, su modo de operación en torno al papel de los creyentes y el Estado, sigue operando bajo los mismos términos arriba descritos. Hasta hace poco tiempo, había un amplio resquemor hacia el involucramiento directo de las iglesias evangélicas y los creyentes en la política institucional, por considerarla corrupta y alejada a los intereses espirituales. La política es para corruptos como la Iglesia Católica que sí se involucra en ella, lo cual denota su interés por las cosas materiales⁴⁸. Por este motivo, la participación política de los evangélicos, generalmente se ha reducido a votar y tener un comportamiento moral sano, basado en el “respeto a las autoridades porque han sido dadas por Dios” (Garma, 2004), tema al cual volveremos más adelante.

Un teólogo pentecostal escribe que lo que divide a los evangélicos no es su doctrina, sino su posición de clase social: “(...) la Reforma nos hace recordar que lo que nos une o nos divide no es la diferencia confesional (entre luteranos, calvinistas o presbiterianos, bautistas y pentecostales), sino entre dominados y dominadores, entre el pueblo pobre y creyente y la clase poderosa” (Campos, 1997: 21). Yo añadiría que aún entre los dominados y el pueblo pobre, hay quienes buscan, cada vez más, con el cobijo de la denominada “teología de la prosperidad”, aliarse con los dominadores y poderosos, por medio de redes que logren la movilidad social de sus miembros. Aquí, la posición de clase no es suficiente (la clase en sí de Marx), sino es necesaria la conciencia de clase (la clase para sí). En el discurso evangélico difícilmente se escuchará algo parecido a la conciencia de clase, pero en los bienes simbólicos (los mensajes de los profetas, el éxodo del pueblo de Israel a Egipto, etc.) abundan ejemplos de que existe, aunque con limitadas capacidades de movilización en la mayoría de los casos.

El papel de la religión, en este caso la evangélica en México y Perú, pocas veces tiene un papel directo en el fortalecimiento de una ciudadanía activa, y a pesar de ello, logra dos formas de relación: facultar a los miembros (o empoderarlos) y la construcción de capital

⁴⁸ La mayoría de los evangélicos son dualistas: consideran las cosas de arriba como buenas (espirituales) y las cosas de abajo como malas (materiales). Los neopentecostales han logrado un cambio a través del uso del pasaje bíblico que señala a Jesús diciendo “ganen al mundo por medio de las ganancias injustas”. Esto es, hay muchas cosas injustas en la economía y la política, pero deben usarse para extender el reino de Dios, por lo cual no debe temerse, al contrario, los evangélicos deben involucrarse en cargos públicos en favor de la Iglesia; es decir, una cristianización de la sociedad.

social (Levine, 2012). El facultamiento de los miembros implica la creación de herramientas para la acción y un sentido de posibilidad y eficacia. La construcción de capital social señala la transferencia de habilidades cívicas y dispositivos de confianza y reciprocidad (Campos, 1997: 128).

En las iglesias, el encuentro intercultural se presenta en una aceptación tácita de la posición de clase, la cual no anula la étnica, sino que la mantiene en una condición de latencia que puede surgir como capital social en sus relaciones con otros grupos de los sectores populares (Gissi, 2009), o bajo determinadas condiciones, ser detonante de una identidad panétnica (Bartolomé, 2006). Los horizontes de acción pueden verse disminuidos por el individualismo o detonarse en coyunturas específicas (solicitar servicios, demandar espacios de trabajo o escuelas, etc.), para con frecuencia, desactivarse posteriormente. La condición urbana de muchas poblaciones indígenas es la siguiente:

En rigor, el círculo de las relaciones efectivamente gratificantes se reduce a los compañeros de trabajo, uno que otro vecino no-indio (...) o uno que otro pariente afín, reclutado de las capas más bajas de la sociedad local (...) es fácil verificar que la “línea de clase”, en las condiciones de existencia urbana, se fortalece, sin eliminar, sin embargo, “la línea étnica” (Cardoso, 2007:127).

En las relaciones interétnicas, tal línea étnica puede llegar a constituir una “indianidad genérica”, la cual puede ser la base ideológica para la acción política de diversos grupos indígenas, con la finalidad de lograr sus propios objetivos como grupos panétnicos (Bartolomé, 2006: 57). Uno de tales resultados, lo son las agrupaciones y clubes de migrantes indígenas, a lo largo del continente, que pretenden marcar una agenda local, generalmente referida a problemas de la localidad de origen.

Las agrupaciones religiosas, más allá de ser interculturales⁴⁹, pueden ser un referente para las relaciones interclasistas, en donde las clases medias y media alta, pueden tener no un contacto permanente, pero sí una relación periódica y jerárquica de apadrinamiento y adoctrinamiento. La idea de fondo es que todos los creyentes son iguales pues “Dios no hace acepción de personas”. Dicha doctrina de la igualdad esencial de toda la humanidad es uno de los puentes con la idea liberal de la igualdad entre todos, sitio de pugna entre

⁴⁹ Aquí uso el término intercultural como referencia a relaciones entre iguales y no como forma de asociación consciente que procura el diálogo y prácticas interculturales.

derechos culturalmente diferenciados y la invención de naciones ideológicamente homogéneas. Para el estado, ser peruano o mexicano sería la identidad primordial de un ciudadano, en tanto que una identidad étnica quedaría subordinada ante la sociedad (dominante) portadora de la ideología igualitaria, la cual no se asume como una etnia (*Ibíd.*, 136): “Las naciones civiles (...) son neutrales respecto a las identidades etnoculturales de sus ciudadanos y definen la pertenencia nacional puramente por la adhesión a principios de democracia y justicia” (Kymlicka, 1999: 130).

El hecho de que las iglesias evangélicas se constituyan en espacios de “igualdad” sustancial, no borra las diferencias étnicas, de clase y raciales, pero posibilitan el vislumbramiento de otras posibilidades de vida. En algunos casos, la identidad étnica se ensalza como posibilidad de llevar el mensaje del evangelio a otros hermanos indígenas, aunque sean de otros grupos étnicos (Rodríguez, 2011: 338). En otros, la universalidad de la fe, va más allá y se crean lazos e identidades transnacionales. Por ello, el tratar con los creyentes evangélicos y la creación de ciudadanía, hablamos de la recreación constante de participación sociopolítica, de acuerdo a las necesidades, realidades, expectativas, creencias y redes que se experimentan en el momento y el contexto. El universalismo cristiano, generalmente permanece inactivo, pero se puede activar cuando está bajo cuestionamiento moral alguna identidad nacional, étnica, de clase, racial, se vean bajo amenaza o serios cuestionamientos morales.

Como ya hemos podido vislumbrar, la relación dentro de las iglesias evangélicas es con frecuencia interétnica e interclasista. De ello surgen problemas de caracterización, como en el caso de los indígenas que ascienden a la clase media por medio de una mayor escolaridad o el de quienes tienen mayores ingresos económicos debido a sus actividades productivas, si es que surge un blanqueamiento por medio del mestizaje o hay una reafirmación de su condición étnica gracias a las condiciones desiguales en el trato (discriminación y racismo). También está el caso de aquellas poblaciones que se asumen como de origen campesino, obrero y proletariado, quienes no manejan un discurso, ni una autoidentificación étnica, pero sus condiciones culturales los ligan a diversos grupos indígenas. Entonces, ¿cómo he de considerar quiénes son y quiénes no, indígenas? Considero que la población indígena lo es por auto-adscripción o por estar ligada su identidad a un origen directo con una comunidad, grupo o familia caracterizada –sea por la literatura académica o por identificación de los sujetos- como indígena en su contexto.

Es decir, hay procesos de mestización que están siendo experimentados por los sujetos indígenas, lo cual, sin embargo, no borra las características de identidad, organización y formas de socialización, emparentadas con una afiliación étnica (De la Cadena, *ibíd.*). Tampoco se puede decir que todos los pobres, por pertenecer la mayoría de la población indígena a este sector, son indígenas. Asimismo, tampoco todos los indígenas son pobres. Hay una intersección de clase muy poderosa entre pobreza y población indígena⁵⁰. Una gran proporción de la población tiene relaciones de parentesco con grupos étnicos específicos, pero el proceso de mestización y negación de lo indígena impide a muchos identificarse a sí mismos como indígenas⁵¹. Los procesos de descaracterización étnica han sido, no sólo acelerados, sino poderosos en las ciudades, en las cuales el mestizaje como realidad social transforma las identidades étnicas bajo una mitología poderosa que implica las posibilidades de ascenso social.

Indígenas y mestizos comparten la misma realidad socioeconómica y hasta cultural, pero asumir una identidad étnica específica en las ciudades implica riesgos que pocos están dispuestos a enfrentar. Aún con escuetas “ventajas” que conlleva la identidad étnica (becas y subsidios para familias y estudiantes indígenas), es una regla que recae un estigma de vulnerabilidad que puede implicar la imposibilidad de salir del círculo vicioso de la pobreza (Horbath, 2008). Pero también es cierto que durante las últimas dos décadas, la auto identificación como indígena ha dejado de tener una connotación siempre negativa. En algunos casos, especialmente cuando se acumula un capital social, económico y/o educativo, existen mayores posibilidades de afirmar un “yo” indígena, el cual se puede disociar de la clase social, pero generalmente va implícito con un “nosotros” solidario que explica la pobreza no como un atributo cultural, sino con una explicación política e histórica de la condición vulnerable de lo que “somos” por la dominación racial y de clase.

La ciudadanía comienza a generarse cuando hay un descubrimiento y una búsqueda por la realización de los derechos. Es a través de la búsqueda de derechos políticos,

⁵⁰ Como se ha dicho muchas veces, si ser indígena no significara ser pobre, la carga de estigmatización sería mucho menor o incluso la identidad étnica podría implicar la portación con orgullo de la tal.

⁵¹ Este conflicto se reveló claramente en el último censo del Perú en 2017, en donde por primera vez se añadió una pregunta respecto a autoidentificación étnica, la cual causó polémica porque se interpretó como raza y causó confusión, especialmente, porque poca gente en Lima está dispuesta a aceptar un origen andino, y en menor medida, indígena amazónico. Los resultados, particularmente en zonas urbanas, no reflejarán cabalmente lo indígena, pero es el primer avance y aún tomará tiempo que la gente esté dispuesta a reconocer su origen étnico indígena. Una nota que toca el tema es la siguiente: <https://peru21.pe/peru/censo-2017-peruanos-critican-polemica-pregunta-origen-etnico-380432>

principalmente, que se pueden llegar a concretar con posterioridad los otros (sociales, económicos y culturales). Por ello, es indispensable conocer el involucramiento político a una escala micro, meso y macro de la población indígena en su ciudadanización. Postero y Zamosc (2005) afirman que la politización de la cuestión indígena se puede dar por tres formas: por medio de la acción directa de los movimientos indígenas para influir sobre el estado y la sociedad (sea de modo contestatario o no); en el marco de las negociaciones de paz que tratan de resolver conflictos armados, ya por involucramiento directo, por quedar entre fuegos cruzados o como víctimas de uno de los actores o de ambos; y como un factor emergente en procesos electorales (utilizado clientelaramente, como una vía de actuar por medio de partidos políticos existentes o crear nuevos).

Sin embargo, muchas de las luchas de los grupos étnicos van de la mano, con frecuencia, aliados a otros sectores de clase e indígenas de diversa procedencia. Los mismos autores, en la presentación de diversos estudios, afirmaban hace una década cómo las particularidades nacionales y regionales, no permitían trazar una dirección única en torno a las acciones de organizaciones y movimientos predominantemente indígenas, pues muchos caracterizaban sus luchas con un enfoque de clase:

Lo que estos ejemplos sugieren es que, en el Perú, es posible que las luchas indígenas futuras no se organicen en torno a reivindicaciones étnicas, sino más bien sobre la base de una mezcla fluida de motivos económicos y culturales. En el caso de los Zapatistas, la mezcla de demandas étnicas y de clase se presenta como una estrategia particular que combina lo étnico con una especie de solidaridad clasista nacional, reclamando la representación de todos los pobres de México frente al estado (*Ibíd.*, 29).

Otro punto que consideran importante, los mismos autores, para clasificar el tipo de luchas que hacen los movimientos indígenas es su condición de mayoría o minoría. En la primera situación, optan más por disputar los espacios de poder a las minorías criollo-mestizas que los han monopolizado; en tanto, en el segundo caso, buscan la sobrevivencia por medio de la autonomía (territorial y/o de sus instituciones). El giro latinoamericano hacia el multiculturalismo ha alentado las luchas de los pueblos indígenas por hacer reales los derechos plasmados en las constituciones. Pero más allá de las reformas legales, se encuentra “la batalla por la igualdad social y cultural [la cual] también se libra a nivel de las prácticas cotidianas de la sociedad civil” (*Ibíd.* 35). De allí, que las relaciones en las iglesias interculturales sean espacios de arraigamiento o transformación de las prácticas

cotidianas de discriminación y racismo, en donde los actores indígenas conforman sus prácticas según el grupo religioso de acogida.

Las ONG's, también son otro actor importante que ha cobrado relevancia en el tema de los derechos humanos. Muchas de ellas están inspiradas por motivaciones religiosas, algunas son evangélicas y otras protestantes que trabajan al lado de iglesias evangélicas. Por ello, algunas agencias actúan como instancias aliadas a algunos de los temas que preocupan a las poblaciones indígenas. En algunos casos, incluso la presencia de éstos organismos parece favorecer la re-etnicización y tomar un papel protagónico en la formación de ciudadanía indígena.

2.5. Conservadurismo evangélico y la evangelización a los indígenas

Los evangélicos son una de las variantes conservadoras del protestantismo estadounidense, la cual tuvo su auge a inicios del siglo XX, cuando se dieron disputas teológicas entre conservadores y liberales (o modernistas) al interior de diversas denominaciones protestantes, de lo cual se acuñó el término “fundamentalista” debido a una serie de publicaciones (*The Fundamentals*) en donde los conservadores anotaron lo que consideraron fundamental de la fe cristiana desde la Iglesia Bautista del Sur (Hankins, 1997). Al mismo tiempo, los protestantes conservadores, quienes han sido más enérgicos en la evangelización hacia el continente americano, pasaron a denominarse evangélicos en lugar de protestantes desde 1916 (Masferrer, 2013: 176). La mayor parte de las iglesias protestantes, durante el siglo XX, se auto denominaron evangélicas⁵². Ha habido varias formas de clasificar a las iglesias evangélicas. Por olas y por liturgia son las más habituales:

Por olas, en secuencia cronológica: 1) la etapa liberal del siglo XIX, por medio de colportores o vendedores de Biblias, así como las iglesias de trasplante europeas (étnicas como las menonitas, luteranas, presbiterianas escocesas) y por invitación de los gobiernos liberales para crear un contrapeso a la Iglesia Católica (a través de un proyecto civilizatorio que incluye escuelas y hospitales); 2) las iglesias conversionistas misioneras que deciden a partir del Congreso de Panamá en 1916, que América Latina es tierra no cristiana de misión (Bautista, Hermanos Libres, Discípulos, Nazarenos); 3) la ola

⁵² Una vez llegado el nuevo siglo y con la explosión y promoción del neopentecostalismo hacia el resto de las iglesias evangélicas, ha cobrado con mayor fuerza la autodenominación como “cristianos”. Ello porque se asume una superación del denominacionalismo protestante del pasado, hacia una fase donde el cristianismo debe carecer de adjetivos.

pentecostal, surgida de misioneros estadounidenses y suecos a inicios del siglo XX, pero difundida principalmente por latinoamericanos que residían en Estados Unidos, enfocada en la conversión con las señales de hablar en lenguas, ascetismo y separación del mundo; 4) la ola de los sanadores divinos y cruzadas de evangelismo durante la posguerra, como un avivamiento del pentecostalismo previo pero asociado al “pentecostalismo independiente”; 5) la ola neopentecostal a partir de los ochenta, con énfasis en la guerra espiritual, la teología de la prosperidad, sanidad y el involucramiento intencional en política y negocios (Wynarczyk, 1999).

Por liturgia es una forma más sencilla y también tiene una forma cronológica de ordenar. Si bien se pierde mucho de la diversidad, se gana en formas de operación asociadas a un estilo de implantar y hacer iglesias. 1) Las históricas, las que llegaron con el liberalismo decimonónico para ejercer un contrapeso al poder de la Iglesia Católica y está marcado por su aparición previa al surgimiento del pentecostalismo (metodistas, bautistas, presbiterianos, congregacionalistas, luteranos); 2) las pentecostales, marcadas por su rápido crecimiento a partir de los años cincuenta y las de mayor extensión en el continente y los sectores populares; 3) las neopentecostales que surgen de una fusión entre iglesias históricas o católicas y pentecostales, de tal modo que aparece un neocalvinismo a la par de expresiones emotivas del pentecostalismo, pero con una inserción intencional en el “mundo” social y político.

Para fines de explicación, en este trabajo opto por la clasificación litúrgica: históricos, pentecostales y neopentecostales.

Nuestro análisis se centra en el espectro evangélico amplio por ser semejante en su forma asociativa, pero no obviamos que los pentecostales representan a la mayoría de evangélicos del continente. Aún las iglesias históricas que tienen un crecimiento sostenido, se alude generalmente a su pentecostalización. Por su parte, el neopentecostalismo⁵³ sería una actualización más acorde con los postulados del libre mercado, la globalización, la sociedad del espectáculo y la mediatización de la religión. El éxito pentecostal de acuerdo al recuento que hace Rivera (2007: 125), se debe a los siguientes factores que favorecen su crecimiento:

⁵³ Es la tendencia que va ganando terreno al interior de otras iglesias evangélicas, como en la vida pública, pues son quienes suelen tener programas en los *mass media*, así como presencia por medio de conferencias de prensa respecto a diversos asuntos de la agenda pública, tales como los derechos sexuales y reproductivos desde una perspectiva conservadora.

1) propone una organización reticular –redes sociales y relaciones-; 2) sostiene un reclutamiento convincente, relacionado con su acción misionera, por medio de las líneas preexistentes de relaciones sociales significativas; 3) promueve acciones o experiencias de compromiso; 4) tiene una ideología orientada al cambio y que promueve la acción, y 5) tiene una oposición, sea ésta real o imaginaria.

Fortuny apunta (1994) que hay características específicas de las iglesias pentecostales, las cuales las unen en su *ethos*, sea en el ámbito rural o el urbano, a pesar, incluso, de sus posibles diferencias irreconciliables, por ejemplo, con La Luz del Mundo y actualmente con la Iglesia Universal del Reino de Dios. El éxito mundial, sin embargo, de las iglesias pentecostales se debe a su indigenización, lo cual hace “posible para las Iglesias pentecostales adaptarse a diferentes contextos culturales y sociales casi en cualquier parte del mundo” (*Ibíd.*, 60).

Los evangélicos han formado su identidad continental a través de su oposición al catolicismo romano, considerándolo como referente de idolatría, decadencia, corrupción y aliada de los más poderosos. Pero también se alimentan de su oposición o singularidad ante otros grupos evangélicos, religiones paraprotestantes (como los Testigos de Jehová, los Mormones, etc.) y todas las creencias no cristianas. Cada iglesia, aún dentro de una misma estructura denominacional, suele caracterizarse por el tipo de respuesta que genera alrededor de los otros, así como su propia identidad, por lo cual las iglesias evangélicas están mayormente representadas por su diversidad, más que por su homogeneidad (Hernández, 2007: 65).

La actuación en el espacio público de parte de estas iglesias, está precedido además por la legitimidad adquirida en las últimas décadas, por ser la minoría religiosa más grande y antigua, que representa el pluralismo religioso como una realidad social y cultural cotidiana. Las iglesias evangélicas buscan lograr una extensión inusitada en donde la cantidad de iglesias –según quien las vea- “crecen como hongos”, “hay tantas como cantinas se encuentran”, y poco a poco, van tomando un papel importante en los medios electrónicos. Todo ello genera un ambiente, donde los evangélicos comienzan a abandonar el complejo de minoría perseguida, para comenzar a tomar conciencia de ser agentes sociales relevantes de su comunidad (lo que pueden hacer en su barrio), de su nación (formar un partido político o abrogar leyes) y aún del mundo (enviar misioneros al mundo árabe y a la Europa secular). Por supuesto, el alcance de dicha conciencia está ligada a la clase social, la escolaridad y al sitio cultural de inserción.

Esta reciente inserción en la vida social y pública de parte de muchas iglesias evangélicas, también ha venido acompañada de cambios doctrinales, por una parte de un “retomar la historia” de las denominaciones más antiguas o históricas y por otro, una teología del reino, conocida como “dominionismo”⁵⁴ nacida de las redes apostólicas neopentecostales, pero con una clara influencia en las demás iglesias evangélicas. Además, se ha pasado a una etapa en que las iglesias pentecostales han comenzado a buscar ser atractivas entre clases medias y altas, por lo cual han tenido que cambiar su discurso y sus prácticas, mutando principalmente en el neopentecostalismo⁵⁵.

Las mega-iglesias neopentecostales tienden a manejar un discurso agresivo contra la población indígena y los sectores populares. Su agenda política está marcada por la tendencia a universalizar los valores estadounidenses de la “democracia” representativa y el capitalismo neoliberal. La historia más terrible de la teología de la prosperidad sucedió en Guatemala, cuando se satanizó todo lo indígena, calificándolo de pagano y salvaje. Efraín Ríos Montt, miembro de la Iglesia Verbo, con el apoyo de este conjunto de iglesias, sólo podían imaginar un país pacificado y próspero sin indígenas (convertidos y asimilados o eliminados), ni idolatrías católicas dirigidos por guerrilleros marxistas. En este punto, la violencia política y el neopentecostalismo han marchado juntos (Cantón, 2011). Ello no quiere decir que no tengan interés en la población indígena del continente, todo lo contrario, tienen planes y estrategias de acercamiento a estos sectores, como rezaba un refrán del sitio web de la agencia misionera para pueblos indígenas “Nuevas Tribus México”: “Ve por las almas... y ve por las peores” (Aguilar, 2012).

La presencia de iglesias neopentecostales y en menor medida pentecostales e históricas han logrado cierta legitimidad en los medios de comunicación, como grupos no sectarios. Campañas continentales como “Mi esperanza” de Billy Graham (VELA, 2008: 33-34), han logrado ser vistos por millones de personas. A ello se suma la penetración de la televisión de paga que alcanza prácticamente a la mitad de la población con televisor en

⁵⁴ Lo cual sería una versión actualizada de la cristianización de la sociedad al estilo de Constantino.

⁵⁵ De acuerdo a Silveira (2000: 27) la distinción entre los pentecostales clásicos y los neopentecostales estriba en que éstos redujeron el énfasis en la experiencia estática, glosolalia (hablar en lenguas), e intensa expectativa por la segunda venida de Cristo, por “una predicación centralizada en la cura divina, prosperidad material y exorcismo de demonios”. En mi opinión, la experiencia de éxtasis se transformó en pasar de las lenguas y los gritos exacerbados al fenómeno de las caídas o convulsiones en el suelo, los cuales algunos grupos lo reservan para los más involucrados, evitando que los invitados se lleven una mala impresión. A eso se le puede sumar otra serie de espectáculos como la danza “hebrea”, el uso del *shofar*, la lluvia de oro, el bautismo en fuego, que implican un *performance* basado en el impacto emocional.

el continente y se calcula que para 2017 llegue al 75%⁵⁶. Ello es importante porque la señal de paga más visible en propagar al neopentecostalismo de la Nueva Reforma Apostólica, es Enlace-TBN, con una amplia penetración a lo largo del continente. Con ello sienta el terreno para que bajen las defensas frente a la evangelización o proselitismo de éstas y otras iglesias, así como influye en las formas en que la Iglesia Evangélica se percibe a sí misma.

En torno al financiamiento, la mayor parte de las iglesias evangélicas se sostienen con fondos nacionales y muy pocas con apoyo extranjero (Hernández, 2007: 70), principalmente de Estados Unidos. Sin embargo, muchas de ellas tienen lazos con iglesias estadounidenses y en menor medida con otras canadienses, alemanas, británicas, coreanas, guatemaltecas y portorriqueñas, por mencionar las más relevantes. Este nexo con iglesias extranjeras, se traduce en colaboración pastoral, cursos, congresos, ayuda social y material. Ello produce la imagen de una iglesia internacional, en muchos casos: “a donde quiera que vaya, sé que puedo encontrar una iglesia cristiana, no importa en qué país esté”.

Su presencia es difícil de cuantificar, pero los censos y los registros públicos pueden funcionar como indicadores de la densidad poblacional evangélica. Sin embargo, muchos evangélicos se identifican como gente “sin religión” o sencillamente “cristiana”⁵⁷. Cada día surgen nuevos grupos evangélicos y también desaparecen algunos menos. Más allá de los registros oficiales de templos, se encuentran las iglesias en casa o células, locales rentados, iglesias registradas como asociaciones civiles o de ayuda social, etc. Es con toda probabilidad que su presencia y la cantidad de sus miembros sea más amplia de lo registrado por los censos, aún más considerando, la injerencia de la iglesia católica con los diversos gobiernos para sacar provecho de las estadísticas oficiales (Masferrer, 2011).

Si la población indígena vive de lleno algunas dinámicas producidas por la modernidad (urbanización, cambio religioso, ciudadanización), también es cierto que son las menos tocadas por la secularización. Los mismos comparten junto con los estratos sociales de

⁵⁶ “TV paga en América Latina: informe de Business Bureau”, en Prensario Internacional, 2 de enero de 2014, en: <http://www.prensario.net/7340-TV-paga-en-America-Latina-informe-de-Business-Bureau.note.aspx>

⁵⁷ Esta confusión se percibe en trabajos como la Encuesta Nacional sobre Discriminación en México (Conapred, 2012) en la cual se distingue, en el capítulo de religión, entre Cristianos y Evangélicos, siendo el mismo grupo religioso. Este problema aún no se presenta en Perú, pero cada vez más, los evangélicos comienzan a autoidentificarse sólo como cristianos.

menores ingresos en el continente, una profunda religiosidad que está lejos de ser una experiencia privatizada –que no individualizada en diversos casos-. Así lo confirman diversos autores en casos como Colombia, en donde Beltrán (2013) asegura que la presencia de una mayor diversidad religiosa coincide con una presencia débil del Estado y a su vez, los nuevos movimientos religiosos reconstruyen identidades frente al desarraigo y la exclusión. Es precisamente en el Departamento del Cauca, en donde al menos el 22% de la población es indígena y en cuyo sitio las iglesias evangélicas han llegado a tener una amplia expansión. La Iglesia Católica tenía un precedente de ser considerada una enorme carga económica, además –como en muchos otros casos- de que sus sacerdotes eran criollos, mestizos o extranjeros, y por lo tanto, culturalmente lejanos. En tanto, algunos líderes evangélicos que en algunos momentos han chocado con los movimientos sociales indígenas, una vez libres de la tutela de los misioneros, han participado en las luchas sociales y redefinido su etnicidad (Trojan, 2010). Sin embargo, debido al principio de respeto a la autoridad, también se ha conformado un movimiento evangélico social de derecha que favorece al Estado, la promoción del capitalismo y la división política entre los indígenas del Cauca (Ramírez, 2015).

Ceriani (2014) afirma que en el Chaco argentino los evangélicos son un 99%⁵⁸ de los pueblos indígenas de la región, pero atribuye el cambio religioso a grupos marginales que ansían pertenecer a la vida nacional contemporánea, para lo cual, encontraron en la religión de los misioneros extranjeros una redefinición de su identidad colectiva. En ellos, el catolicismo implica una relación con los colonos criollos y el avasallamiento del Estado-nación sobre los grupos indígenas chaqueños, pues hace ya varias décadas que las iglesias evangélicas se nacionalizaron y quedaron al mando de los propios indígenas.

En el caso de Chiapas, en municipios indígenas donde los católicos ya son una minoría, Bastian (2008) dice que son los indígenas en la escala social de mayor pobreza quienes suelen tomar el camino de la heterodoxia religiosa, debido a las diferenciaciones económicas introducidas por una sociedad de mercado que divide a ricos y pobres, en la cual los caciques ligados a los partidos en el poder controlan los sistemas de cargos y fiestas religiosas. Al convertirse, los indígenas más pobres encuentran un espacio de autonomía frente a los poderes político-religiosos que los someten, dándose una ruptura

⁵⁸ “América Latina cada vez menos católica y más protestante”, Agustina Ordoqui, Infobae, 23 de noviembre de 2014, Buenos Aires, en: <http://www.infobae.com/2014/11/23/1610174-america-latina-cada-vez-menos-catolica-y-mas-protestante>

violenta que ha derivado en la expulsión de al menos 30,000 indígenas a San Cristóbal de las Casas. Por ello, el autor formula la hipótesis que en el caso de los mayas chiapanecos, el protestantismo sirve como una vía de reformulación de la identidad étnica, donde se cruza lo étnico con elementos modernos, en un medio donde los evangélicos no son más foráneos que los agentes católicos y de partidos políticos.

En los países que comparten la Amazonía, han sido los misioneros protestantes quienes generalmente han logrado aglutinar poblaciones que anteriormente vivían dispersas, con la finalidad de crear escuelas, alfabetizar, y por supuesto, instaurar iglesias evangélicas entre los nativos. Debido al mayor aislamiento que tuvieron la mayoría de estos pueblos –en relación con los pueblos andinos y mesoamericanos- durante cuatro siglos, la organización por clanes y la difícil geografía, les permitió una mayor autonomía hasta que el auge del caucho comenzó con la integración de la región a la economía de mercado, con todos sus efectos, especialmente negativos para la población y el ambiente amazónicos. Sin embargo, las misiones protestantes más que las católicas, comenzaron a llegar a la zona a inicios y mediados del siglo XX con lo cual han modificado todas las relaciones sociales, culturales y económicas de dichas poblaciones, al integrarlas al Estado y el mercado (Stoll, 1985). Las transformaciones de la etnicidad en la Amazonía, pasan pues, por el filtro de las interacciones con las misiones protestantes con resultados diversos; lo que es un hecho es la casi absoluta presencia de misiones evangélicas entre las poblaciones nativas de la región.

Asimismo, encontramos grupos que han llegado a identificar su identidad étnica con una identidad religiosa evangélica como los miskitos nicaragüenses ligados a la Iglesia Morava desde fines del siglo XIX y quienes hallaron en su nueva fe una forma de oponerse a la nación mestiza hispanohablante, pues a la vez que introducían nuevos métodos de producción agrícola para el mercado, también mantenían una organización coordinada para hacer un frente político ante cualquier embate de Managua bajo la Iglesia Morava (Bataillon, 2007). Asimismo, los raizales colombianos –mezcla de ex esclavos africanos con muchos otros grupos- de la Isla de San Andrés, se han resistido a la colombianización de la isla y buscan su autonomía desde una lógica impregnada por la lucha abolicionista de los bautistas del norte de Estados Unidos. Incluso, las iglesias católicas de raizales se han protestantizado en su liturgia y pensamiento, así como movimientos sociales contienen elementos simbólicos bautistas y pastores al frente; en

tanto la educación bautista se encuentra en coincidencia con una política de reivindicación étnica, a pesar de no ser uno de los objetivos de las escuelas bautistas (Calabresi, 2014).

Estos ejemplos, muestran que la religión evangélica entre las poblaciones indígenas puede tener efectos muy diversos, ya que éstas la retoman de una forma en que pueda comunicarles algo, nativizando la religión. Lo que sucedió con el catolicismo hace cinco siglos hoy está sucediendo frente a nosotros, pero en condiciones muy diferentes. Lo que es cierto es que, para una buena proporción de poblaciones indígenas, la religión evangélica se ha convertido en una de las opciones más socorridas para manifestar una transformación socioeconómica y cultural mucho más amplia de lo que parece a simple vista. La adopción de una nueva religión en un ambiente previamente homogéneo, en términos religiosos, tanto en el campo como en las ciudades, indica que un importante sector está considerando que los marcos de explicación de su religión anterior ya no son suficientes para explicar la realidad social vigente. El pasado y el futuro se reinterpretan a la luz de nuevos marcos de referencia que tienen un origen occidental, pero que son matizados de acuerdo a la situación en la cual se ubican. Para América Latina, donde el dominio del catolicismo estuvo asociado a la conquista española y portuguesa, el protestantismo significa una liberación de un pasado ominoso. El presente en donde el Estado-nación está cada vez más replegado al dominio del mercado, además, implica una movilidad social, una adecuación de contenidos marginal o directamente ligada al mercado como medio de sobrevivencia, y una estructuración del sujeto más individualizada pero notablemente colectiva. Para el futuro, el protestantismo puede significar la reconfiguración de proyectos políticos menos ambiciosos con respecto a los programas de los movimientos sociales indígenas, pero quizás, por estar menos sujetos a la sospecha de los poderes hegemónicos, con mayores posibilidades de éxito –aunque ello puede implicar una relativa derrota cultural-.

Pero cuando hablamos de población indígena y religión, ¿a qué proporciones aproximadas nos referimos? En primer lugar, debemos considerar la disminución de la población católica, la cual de acuerdo a la información censal para México, en 2010, es del 83%. Sin embargo, como Masferrer (2011: 75) ha señalado, con base en información estadística de la propia Iglesia Católica y sesgos censales, contrastada con la información oficial:

(...) podríamos decir que poco menos de la mitad de los mexicanos podrían ser considerados como católicos y la otra mitad fluctúa en el campo de las disidencias religiosas en una amplia franja de evangélicos, pentecostales, protestantes... y demás propuestas religiosas que están consolidándose en la sociedad mexicana.

De acuerdo a los datos estadísticos, es la población indígena del centro y sur de México, la que muestra una tendencia más acentuada hacia el cambio religioso (Garma, 2005; De la Torre y Janssen, 2007; Gutiérrez, et. al. 2007). De acuerdo a los datos del Censo de México de 2010, en términos proporcionales, de la población católica, sólo el 5.6% es indígena, en tanto que de la población evangélica, su proporción de población indígena aumenta al 11.6% de la misma⁵⁹ (INEGI: 2011).

En el caso del Perú, ya desde el censo de 1993, los mayores porcentajes evangélicos se daban en los Departamentos serranos, aquellos con más población quechua y aymara, “lo que permite insinuar cierta correlación entre ambas variables” (Marzal, 2005: 167). La tendencia se mantuvo, pues de acuerdo al censo de 2007, la población rural muestra tasas más altas de población evangélica (15%) que la urbana (10%), en donde la población indígena es la predominante, tanto en la Sierra como en la Amazonía (INEI, 2008). Al igual que en México, la población evangélica parece crecer más entre la población más pobre (Moreno, 2008), lo cual de modo indirecto nos habla de una posible relación de mayor crecimiento evangélico entre la población indígena, que entre aquellos no indígenas⁶⁰. Este no es un fenómeno aislado de dos naciones, sino que datos de otras latitudes parecen corroborar que quienes más están cambiando de religión y volviéndose evangélicos son los indígenas y según Chesnut (2003: 28), las mujeres oprimidas de color:

Las mujeres latinoamericanas pobres de color son aquellas que han sido evaluadas de un modo más negativo por las sociedades latinoamericanas. Ya que sus vidas han sido más difíciles que la mayoría de los otros grupos, muchas están listas para echar por la borda su pasado a cambio de un futuro pleno con la esperanza y la felicidad de la salvación eterna.

Estos datos, a pesar de ser indicadores sesgados, en ambos casos, nos muestran la dirección que ha tomado el pluralismo religioso y parece que la tendencia permanecerá,

⁵⁹ Los porcentajes son de elaboración propia.

⁶⁰ En el caso peruano, no dispongo de datos desagregados entre población indígena y evangélica.

incrementando la diversidad y disminuyendo el porcentaje de católicos. En el caso de las iglesias evangélicas se debe sumar el capital humano con el cual cuentan:

Los 80 millones de católicos [en México] asisten menos de una hora al mes-promedio a servicios religiosos, pero los 10 millones de evangélicos asisten 15 horas promedio al mes a sus servicios... en realidad los evangélicos disponen de mayores recursos humanos... que los católicos, y ello sería una de las explicaciones para la expansión de los mismos que se incrementa un 50% cada diez años” (Masferrer, 2009: 43).

De acuerdo con datos del Anuario Estadístico Eclesial de 2009 (tomado de Levine, 2012: 75), los siguientes datos son reveladores en torno al catolicismo, la desatención institucional a su membresía y en consonancia con la cita anterior, hablan de este innegable cambio social:

<i>En México</i>	<i>En Perú</i>
7,780 católicos por centro pastoral	4,268 católicos por centro pastoral
15,038 católicos por parroquia	16,722 católicos por parroquia
6,138 católicos por sacerdote	8,240 católicos por sacerdote
8,164 católicos por sacerdote diocesano	14,031 católicos por sacerdote diocesano

Masferrer (2004: 286) indicaba en los primeros años del siglo XXI que había 1 pastor por cada 228 feligreses evangélicos. Durante el año 2009, tan sólo en el Distrito Federal una denominación pentecostal, las Asambleas de Dios (Martínez, 2009), tenía más ministros de culto registrados que la Iglesia Católica (5,188 la primera y 2,264 la segunda), lo cual habla de grupos religiosos muy activos que llegan a trascender el ámbito del proselitismo directo. Tanto el capital militante de los feligreses evangélicos como la capacidad de atención de sus pastores, es mucho mayor que el de la Iglesia Católica. La visibilidad que alcanzan las iglesias evangélicas en su conjunto, se debe en buena medida a este capital militante: “Tal impresión se debe a que las nuevas Iglesias tienen un índice de participación bastante elevado, pues sus adherentes deben concurrir a los templos tres o cuatro veces por semana” (Marzal, 1989: 275).

En la actualidad, algunos estudiosos de la religión (Zalpa y Offerdal, 2008: 15) buscan superar la dicotomía entre privilegiar una visión desde lo sociopolítico (desde el punto de vista de las instituciones y las acciones de los actores religiosos) o desde lo cultural (el análisis de las creencias que conforman cosmovisiones, lo simbólico y estructuras de sentido). En el caso peruano, Marzal (2005: 167) señala que los efectos de la conversión sobre la cultura quechua en su dimensión ética, política, económica y psicológica, no han sido estudiados, por lo cual, hay un hueco en el cual es necesario entender las dinámicas religiosas evangélicas en dichos aspectos.

Los impactos de la pluralidad religiosa y, de la religión evangélica en específico, en la vida de las poblaciones indígenas del continente han sido muy diversos. Cada caso tiene sus peculiaridades y no se puede hacer tabla rasa con una explicación unívoca, tal como señalan Barabas (2006), Hernández Castillo (2001) y Albó (2005), que los cambios en lo religioso pueden influir en un nuevo auge de las lenguas indígenas, en el amparo de desprotegidos sociales por la migración (niños, mujeres y viejos), y una necesaria reinterpretación de la relación de la comunidad indígena en su interrelación con las ciudades.

Lo evangélico no sustituye lo étnico, pero puede constituir una vía al mestizaje y puerta de entrada a la modernidad periférica. Básicamente, se puede hablar de tres tipos de efectos de las iglesias evangélicas en la población indígena urbana del continente:

Asimilación a la cultura hegemónica: por medio de la dispersión territorial en conjunto con la promoción de la ideología del mestizaje, como en el caso de la Ciudad de México. Las iglesias se transforman en espacios de promoción para una asimilación lenta e indianizada de los feligreses indígenas (Aguilar, 2012). Algunos estudios señalan que el ingreso a las iglesias evangélicas corta las posibilidades de reforzar la identidad étnica, razón por la cual se convierten en espacios de transmisión del individualismo capitalista y socios indirectos de las ideologías oficiales de los Estados-nación. Se pueden mencionar en este tenor estudios como el de la asimilación al mestizaje de los aymaras adventistas de La Paz (Ströbele, 1989), la destrucción de la cultura comunitaria entre los quichuas del Ecuador (Rohr, 1997), o la tendencia mayoritaria en Guatemala a formar buenos capitalistas que cada vez se aíslan más de sus comunidades y sus valores (Cantón, 2004).

Fortalecimiento de la identidad étnica: se puede deber al exacerbado racismo y discriminación de los grupos hegemónicos hacia la población indígena, asociado a la

existencia de iglesias que pueden considerarse indígenas o donde hay una fuerte concentración de este tipo de población, por medio de las cuales las redes sociales y apoyo, se convierten en bastiones de reafirmación identitaria. Es el caso de los pentecostales Toba en Buenos Aires (Tamagno, 2007), así como en el de San Cristóbal de las Casas, pero reforzado en éste caso por la condición de desplazados y la necesidad de crear organizaciones que defiendan sus intereses (Uribe y Martínez, 2012). En otras situaciones, la concentración territorial de un grupo étnico, junto con la solidaridad presentada dentro de las iglesias evangélicas, puede plantear sin proponérselo, un empuje por las luchas de reivindicación étnica, como ha sucedido con algunos mapuches en Santiago de Chile (Gissi, 2004). El caso más notable de esta asociación entre identidad étnica, religión evangélica y lucha político-social ha sido el caso ecuatoriano con El Consejo de Pueblos y Organizaciones Indígenas Evangélicos del Ecuador (FEINE), cuyo protagonismo político durante la última década y media ha sido importante en la lucha indígena de ese país, junto con la CONAIE y la FENOCIN. Para llegar a este punto, indígenas urbanos y rurales han tejido redes pan-étnicas donde su identidad se ve reforzada por la religión y la lucha política (Guamán, 2006).

Recreación de la identidad a partir de una tercera vía, la “evangélica”: en este caso los creyentes sólo se asumen como indígenas en caso de ser necesario, pero tampoco se reconocen como parte del grupo dominante o como mestizos. Este es el caso de mapuches chilenos y argentinos en la ciudad de Bahía Blanca (Hernández, 2002) y jóvenes indígenas en la ciudad de Guatemala (Camus, 2008); en ciudades mexicanas donde las iglesias se constituyen social y culturalmente heterógeneas, por lo cual se crea una nueva identidad religiosa (Barabas, 1994); o en la migración transnacional de nahuas de Zongolica en México a Wisconsin en Estados Unidos, donde la identidad primordial es la evangélica pentecostal, sin dejar de considerarse nahuas, pero relegando su identidad étnica a un segundo o tercer plano (Rodríguez, 2011). También resulta revelador el título del libro “De indio a hermano: pentecostalismo indígena en América Latina” (Guerrero, 2005).

Las interpretaciones respecto a casos específicos no son homogéneas. Por ejemplo, en Santiago de Chile (Hernández, 2002) han variado las opiniones, dependiendo el ángulo desde donde se estudia a los mapuches urbanos, inclinándose a mencionar que su integración a las iglesias evangélicas ha sido positivo por un lado o negativo por el otro, para su identidad y participación política. En algunos casos, las interpretaciones de un

mismo fenómeno han sido opuestas en la forma como operan las iglesias evangélicas, lo cual puede deberse a los casos específicos en una misma ciudad o país que se estudian. Podría tratarse de resultados complementarios, pero también entran en juego los deseos e intereses del investigador, que puede observar una realidad étnico-política fragmentada por la diversidad religiosa; o, por el contrario, que en las iglesias evangélicas ha surgido una conciencia étnica de los feligreses, lo que los implica en movimientos de reivindicación étnica.

La población indígena urbana se encuentra constantemente en una encrucijada: enfrenta una resistencia cotidiana por parte de la población receptora, mestiza y criolla, a aceptarla en tanto muestre elementos subjetivos y objetivos de etnicidad, sea dentro de las mismas clases proletarias o por parte de clases medias y grupos hegemónicos. Por tanto, en relaciones coloniales de dominación, las clases altas y medias los suelen cosificar a los indígenas y mestizos más indianizados como pura fuerza de trabajo y ornamentos folclóricos de atractivo turístico, pero no como sujetos con quienes se debe construir e incluir en una nación moderna (eurocéntrica). Los mestizos de sectores populares ven en los indígenas aquello con lo cual no quieren identificarse porque a ras de suelo, nadie quiere estar en el fondo, es decir, ser identificados como *nacos* o *cholos*.

A ello se puede sumar cierta estigmatización del ser evangélico, especialmente pentecostal, que en ciertos contextos, el imaginario social de los vecinos lo llega a asociar con ser indígena, rural, desviado o pobre (Mansilla, 2007). La configuración geográfica de las ciudades, segmentadas y segregadas, encuentra al indígena con ciertas características: bajo nivel de ingresos, el tipo de labores desempeñadas, el cuerpo y la vestimenta, la transportación urbana, las expectativas de vida, la religiosidad de la población, el acceso a derechos como la salud y la vivienda, en suma, todo lo social y aún lo fenotípico de las poblaciones urbanas, se encuentra ubicado en relaciones de poder y subordinación, lo cual se puede estudiar en símbolos y paisajes de cómo la gente se percibe a sí misma y por los otros (Aguilar, 2017). Por ello, la religión puede constituirse como uno de los ejes a partir del cual se pueden abordar las relaciones de poder, ofrece una arista importante acerca de la relación de la población étnica urbana con sus pares mestizos y las clases medias y altas dentro de una estructura social desigual.

Mansilla, et. al. (2014: 173) sugieren analizar a la población indígena evangélica –en torno a la identidad- sin encasillarlos en una sola forma de ser, esto es utilizar “conceptos

más flexibles de lo que se entiende por comunidad (pentecostal, indígena, pentecostal-indígena) y sujetos o actores sociales, entendiendo sobre todo la presencia de fenómenos intersticiales y poniendo atención especial a las vinculaciones o relaciones tejidas entre estas dimensiones”. Parker (2011: 21) añade que el análisis debe considerar la relación entre la religión y el poder:

Finalmente, toda religión conlleva poder sagrado pero, y precisamente por ello, es un factor **de poder en el juego de poderes**. La religión es un *soft power* (Nye, 2004) y uno de los más eficaces por su legitimidad simbólica. En un mundo donde los factores culturales son cada vez más relevantes, el poder simbólico-religioso es un factor de poder enorme. El poder simbólico legitimado extrasocialmente es un signo poderoso empleado para reforzar a la fuerza material, ya sea para imponer un imperio o para resistirlo, o para reivindicar un grupo étnico, nacional o social determinado, o para estigmatizarlo.

Al referirnos al asunto del poder, hablamos de cambios significativos durante las últimas dos décadas, al interior de las iglesias evangélicas, relacionados con su percepción de la vida pública, que va de un juicio muy negativo a uno de tono menos lúgubre y de interés por su participación. Hay tres momentos y movimientos doctrinales principales a considerar para la implicación evangélica en la vida pública:

El auge de la teología de la liberación durante los años setenta y ochenta, lo cual traía retos a las iglesias evangélicas conservadoras en torno a su participación social, generando una reflexión de la cual surgieron grupos como el de la “Misión integral” y la Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL). Este grupo de iglesias no quería casarse con el marxismo de los liberacionistas, pero tampoco con la apatía política de los conservadores estadounidenses (Stoll, 1993)⁶¹.

La llegada de la teología de la prosperidad y la Nueva Reforma Apostólica, durante los años noventa a América Latina, de la mano de connotados predicadores neopentecostales como Carlos Annacondia, “Cash” Luna, Ana Méndez, entre otros. Éste grupo apuesta por la cristianización de la vida social y pública de las naciones, como una forma de adelantar

⁶¹ En conversación personal con el teólogo y pastor Pedro Arana, uno de los fundadores de la “Misión integral”, me comentó que esta impresión es errónea, ya que ellos no buscaban responder a la teología de la liberación que aún no se conocía con ese nombre en 1970 (el libro de Gustavo Gutiérrez con ese título es de 1971). De acuerdo a Pedro Arana, ellos pretendían responder a los retos sociales del momento, cuestionando la “apoliticidad” y poco sentido social de las iglesias evangélicas. Por ello, más bien, los teólogos de la misión integral entraron en diálogo con los de la liberación e intercambiaron puntos de vista (26 de junio de 2015).

la venida de Cristo (Oro, 2013). No van a convertir a todo el mundo, pero pueden ejercer el poder para transmitir valores y una moralidad conservadora, sin temerle a la política, sino más bien, alentándola. Si bien su presencia puede estar acotada a las clases medias y medias altas, su influencia a lo largo de diversas iglesias evangélicas se ha hecho sentir, tanto en términos doctrinales como por organización en redes apostólicas y proféticas (Campos, 2009).

Un tercer elemento, es la presencia pública cada vez más visible de los evangélicos en los medios de comunicación, eventos políticos, artistas del *mainstream*, líderes de opinión, congresos de coaching y superación personal (Semán: 2005), lo cual permite por primera vez en la historia evangélica en América Latina, el paulatino abandono de la sensación de minoría y auto segregación que los dominó durante el siglo XX, frente a los avatares de la intolerancia religiosa y el escarnio social. Ello ha permitido, que las iglesias dejen de ser bunkers para el pequeño rebaño y pretendan convertirse en faros de la sociedad (local o ampliada) para un mundo en decadente oscuridad, implicando la acción social y política directa.

De estos tres momentos, el primero ha tenido poca influencia en el conjunto diverso de iglesias evangélicas, pero ha sido relevante al paso de los años, para aquellos grupos que cuentan con una acción social consciente para la transformación de su entorno y diversas ONG's de corte evangélico, para lo cual se ha formulado la teología de la "Misión integral"⁶² que ha retomado parte de sus postulados como lineamientos para la acción.

El segundo parece tener cada vez más influencia, el cual también surgió como un contrapeso a todos los grupos que ellos consideren liberales o izquierdistas, para tomar un papel protagónico a favor del neoliberalismo y el conservadurismo moral, principalmente a través de la política institucional, la gran empresa y la esfera cultural (a través de los medios de comunicación masivos).

Finalmente, el tercero viene como una consecuencia de la amplia extensión que ha alcanzado la iglesia evangélica, tanto en términos numéricos como en peso social en diversas esferas de la sociedad. Éste último, no obstante, puede ser el que mayor amplitud

⁶² Uno de los auspiciadores actuales de la "Misión integral" es la ONG Visión Mundial, con presencia en los cinco continentes. Asimismo, universitarios y pastores evangélicos que han pasado por los Grupos Bíblicos Universitarios, con un nombre distinto en cada país, y quienes posteriormente han tenido puestos clave en organizaciones evangélicas, han puesto en operación la teología de la "Misión integral", como se verá más adelante en los siguientes capítulos.

tenga en la multitud de iglesias evangélicas pequeñas o medianas del continente, las cuales pretenden actuar de diversas maneras a favor de su comunidad, pero quizás sin un cuerpo teológico claro, ni una directriz específica del camino que han de tomar para realizar las acciones que ejecutan. Éstos últimos también, al carecer de una dirección clara, son botín común de políticos de todo signo quienes realizan prácticas clientelares con ellos, así como buscan su “bendición” pública cuando la Iglesia Católica se niega a hacerlo públicamente.

2.6. Iglesias evangélicas: un puente hacia la ciudadanía y la modernidad periférica

La modernidad es un proceso y proyecto sociopolítico⁶³ inacabado que comenzó hace unos cinco siglos y con el cual han convivido las poblaciones indígenas del continente, por lo cual no es algo nuevo y no se puede afirmar que los indígenas son las reservas de la tradición, pues tradiciones hay en todos los estamentos y grupos sociales. La modernidad ha fungido como imagen ideal de inclusión, igualdad y progreso, de ascenso hacia algo mejor que la esclavitud y las relaciones serviles, algo de lo cual las poblaciones indígenas se encuentran estructuralmente excluidos. Echeverría (2007) denomina a este fenómeno de formación de *ethos* capitalista, de origen calvinista y puritano (siguiendo a Weber), como un rasgo de “blanquitud”:

Puede decirse, entonces, que un racismo identitario, promotor de la blanquitud civilizatoria, que no de la blancura étnica –es decir, un racismo tolerante, dispuesto a aceptar (condicionalmente) un buen número de rasgos raciales y “culturales” alien, “ajenos” o “extranjeros”-, es constitutivo del ser humano moderno-capitalista. Sin embargo, por más abierto que sea, este racismo identitario-civilizatorio no deja de ser un racismo, y puede fácilmente, en situaciones de excepción, readoptar un radicalismo o fundamentalismo étnico virulento... (*Ibíd.*)

Esto es, la formación de identidad nacional se crea alrededor de la noción de productividad, al que todo país tropical debe someterse en su marcha a la modernidad eurocentrada. Incluso, para los mismos centros de poder, Habermas (1989) propone que el proyecto de la modernidad no está concluido y por lo tanto, hablar de posmodernidad es una etapa al interior del mismo proyecto que se manifiesta como antimoderna. Si la

⁶³ En algún momento hubo dos proyectos modernos, el socialista y el capitalista. Actualmente sólo queda el capitalista en su fase neoliberal a la que se rebelan algunos proyectos poskeynesianos como los “socialismos del siglo XXI” de Sudamérica.

modernidad destruye todo lo obsoleto y se construye a partir del individualismo y el hedonismo, entonces se conduce a la destrucción. Por ello, los conservadores proponen un resurgimiento religioso; fe en la religión y fe en la tradición para proporcionar una identidad definida y seguridad existencial. De allí que los nuevos movimientos religiosos combinen el *New Age* con tradiciones prehispánicas, budismo y cuarzos. Pero no sólo eso, los chefs prestigiados regresan a “nuestros orígenes”, lo orgánico está de vuelta y la “alta cultura” se reconfigura a partir de las tradiciones reinventadas.

En esta investigación, cuando se habla de modernidad, se trata tanto de un proyecto de las élites colonizadas como de un ideal al que se aspira, siguiendo la consigna de la Revolución francesa: libertad, igualdad y fraternidad. Se trate de una modernidad periférica o barroca, internalizada en alguna medida por mestizos e indígenas, algo que los datos y su interpretación deben dar luz a lo largo del camino para ver cómo se sortea este camino de tensión interna permanente entre la normativa moderna y las prácticas no modernas (que no tradicionales). El mestizaje, aquí, es un proyecto que va más allá de la normatividad del Estado, tanto como una re-etnización es una forma de asumirse, más que moderno, sujeto social transmoderno. La participación del sujeto indígena en una minoría religiosa que proviene del epicentro del racismo normativo moderno, adaptado a las necesidades de quienes se suman a ella, es parte de la modernidad-transmodernidad.

Pero, ¿cómo se transforma la participación religiosa en participación sociopolítica? La discusión acerca de la formación de la sociedad civil y algunas tesis antiguas son revitalizadas, como aquella que siguiendo a Alexis de Tocqueville, asegura que “el pluralismo religioso sirve también de soporte a la democracia en formas políticas menos explícitas. Por su múltiple presencia en la sociedad –iglesias, escuelas, asociaciones vecinales y movimientos sociales de todo tipo- las iglesias ayudan a crear y alimentar una sociedad civil activa y diversa” (Levine, 2012: 93). De acuerdo a Marzal (2005: 166), una de las razones para la conversión es precisamente la “alta participación” en las actividades de las iglesias no católicas, lo asiduo de la asistencia a las reuniones de culto, formación, proselitismo, ayuda social y aún, el financiamiento por medio del diezmo, lo cual, en suma, fortalece el compromiso del creyente. Entonces, la participación en iglesias evangélicas promueve la formación de cuadros que bajo determinadas circunstancias, podrían fungir como organizadores o dirigentes de movimientos, agrupaciones y organismos sociales, sean laicos, religiosos o ecuménicos, pues poseen un capital organizacional, cultural y social más trabajado que la mayoría de sus pares católicos.

Las formas de participación social implican un esfuerzo colectivo, en miembros comprometidos con su grupo religioso a través del cual han experimentado un proceso de socialización y empoderamiento para participar, intencional o inintencionadamente, de la ciudad o, cuando menos, un fragmento de ésta. Durante este proceso de socialización religiosa, aunado al experimentado en su trayectoria urbana más allá de lo eclesial, hay una transformación en la identidad étnica que se puede asumir de distintos modos: debilitándose, fortaleciéndose o recreándose.

El encuentro interétnico, particularmente con mestizos e indígenas de otros grupos que pasan desapercibidos como mestizos, en un fenómeno de ocultamiento, transforma inevitablemente al sujeto indígena. Sin embargo, la religión de acogida, a la vez que transforma, se ve transformada por los miembros que la conforman, se indigeniza.

Dentro de lo mencionado hasta ahora es necesario precisar que la relación de los indígenas evangélicos con la ciudad, la iglesia y los otros, depende, en buena medida, del grupo étnico de procedencia, la escolaridad, la clase social y la iglesia de acogida. El grupo étnico podría mantener en su lugar de origen una reetnificación vigorosa (Bengoa, 2009) o por el contrario, una asimilación de décadas en donde la distinción con las comunidades campesinas mestizas es mínima;⁶⁴ por ello, podrían exhibir u ocultar aún más su identidad étnica. La escolaridad de los miembros podría favorecer en determinados contextos un orgullo por la etnicidad⁶⁵, aunque parece que por lo general, permanece en la educación superior un blanqueamiento y ocultamiento de los indígenas universitarios⁶⁶. La iglesia receptora podría manejar un discurso de prosperidad económica o por el contrario, incitar a sus miembros a la austeridad; podría enfatizar una liturgia mediatizada por las megaiglesias electrónicas o vivir un ambiente ritual solemne con leves episodios de exacerbación emocional, por lo cual, cierto tipo de iglesias, especialmente las que se reconocen como pertenecientes a una clase social, podrían favorecer el reconocimiento

⁶⁴ Como lo es, entre muchos casos más, el de los chocholtecos e ixcatecos en México, los cuales prácticamente han sido asimilados y el uso de la lengua, así como una identificación grupal común han desaparecido (Bartolomé y Barabas, 1996). También sucede con otros grupos étnicos más amplios, quienes mencionan que hace dos o tres generaciones se reconocían como miembros de tal o cual grupo, pero que en la actualidad eso ha desaparecido y carece de valor.

⁶⁵ Miguel Ángel Mansilla, en conferencia de la RIFREM (Ciudad de México, 2014), señalaba que los aymaras evangélicos de Iquique que estudian ciencias sociales y humanidades, apelan con orgullo a su etnicidad.

⁶⁶ “Universitarios ocultan lengua indígena para evitar discriminación: investigadoras de la UNAM”, Sin Embargo, 14 de octubre de 2014, México, en: <http://www.sinembargo.mx/14-10-2014/1142924>

étnico de sus miembros, no así las que buscan un ascenso social promoviendo que el “sueño americano” puede ser una realidad para los creyentes fieles.

Dentro de las iglesias evangélicas, la militancia de la feligresía que integra dichas iglesias, se conforman prácticas, creencias y tipos de organización, cuyo capital otorga diferencias simbólicas y sociales con los católicos y los poderosos. Este distintivo, cuyo rostro buscan resaltar los evangélicos⁶⁷, para afirmarse sobre un discurso de la verdadera religión y el verdadero Dios, es heterogéneo. A su vez, este protestantismo forma parte de una religiosidad popular y un ideal ético cercanos al catolicismo en sus símbolos y prácticas⁶⁸.

De acuerdo a Hernández (2007), las iglesias evangélicas en México apenas han sido formadas y lideradas por los propios indígenas, proceso que lleva una década en otras latitudes como Ecuador, Perú y Bolivia. No obstante, en México se carece de iglesias étnicas en las grandes ciudades, pero se han encontrado en ciudades pequeñas como San Cristóbal de las Casas⁶⁹, San Quintín (Camargo, 2015), Caborca⁷⁰ y otras. En la ciudad de Lima, tampoco hay iglesias étnicas⁷¹, pero sí cultos dirigidos a unos pocos grupos étnicos (básicamente quechuas de distintas latitudes). Aquí cabe preguntarse, si al igual que en otras partes, no es el alto nivel de segregación racial y cultural, lo que las favorece como en los casos de Guatemala, Argentina y Chile, o por el contrario, se deben a las intenciones conscientes de los indígenas evangélicos por mantener políticas de afirmación étnica como puede suceder en Bolivia y Ecuador.

Las identidades étnicas de los creyentes evangélicos, sea en iglesias étnicas o interculturales, se resignifican con base en el ideario teológico a seguir en su papel como

⁶⁷ En casi todos los casos, las iglesias neopentecostales que manejan el discurso de la teología de la prosperidad, quedarían fuera de esta identificación con la población vulnerable, pues es precisamente lo opuesto, pertenecer a una clase poderosa lo que desean formar en sus feligreses.

⁶⁸ Jean-Pierre Bastian ha denominado a esta religiosidad popular de origen protestante “catolicismos de sustitución”, pero me parece que aquí hace una afirmación teológica más que sociológica, pues a pesar de tener argumentos de que el protestantismo dominante actual abandonó el proyecto liberal y modernizador, lo hizo sólo en el sentido más eurocéntrico de la palabra. lo cierto es que continúa funcionando como un puente *sui generis* a la modernidad periférica. Al respecto, Bastian (1986:267-268) ve esta suplantación del protestantismo liberal por los pentecostalismos del siguiente modo: “los pentecostalismos latinoamericanos; una verdadera religión sincrética, milenarista, taumatúrgica y en gran parte analfabeta, que no surgió de una cultura política liberal como las sociedades protestantes decimonónicas, sino al contrario, de la cultura política tradicional, caciquil y corporativista... Por lo tanto, en lugar de ser laboratorios de inculcación de una cultura política moderna, las congregaciones pentecostales se han vuelto a la recreación de un espacio social y religioso integrador y autoritario”.

⁶⁹ Observación personal, marzo de 2014.

⁷⁰ Comunicación personal de gente de Asambleas de Dios en I Congreso de Historia Protestante, Octubre de 2011, Antiguo Palacio de Medicina, UNAM.

⁷¹ El único caso que pude constatar es la Iglesia Evangélica de la Comunidad Shipiba de Cantagallo en Rímac, pero no es una tendencia, sino una excepción.

ciudadanos del reino de Dios (universalismo). Las iglesias evangélicas constituyen puentes hacia la modernidad, al mundo secular de las grandes urbes, por los que se va y regresa en búsqueda de comunidad y sentido a una vida desarraigada, rota. Vázquez (2007: 365) afirma:

Las agrupaciones religiosas generan y conservan principios, normas, valores, costumbres; alivian o suavizan los efectos devastadores de los procesos modernizantes, así como la esperanza en la posibilidad de un cambio que posibilite su integración al disfrute de los beneficios del proceso modernizador. Esta partida doble no representa un caso propiamente de desencantamiento –en el sentido de ruptura de creencias-, ni tampoco una tendencia constante al encantamiento. En otras palabras, la anomia religiosa no significa solamente descomposición de estructuras determinadas de la fe, sino también recomposiciones y reconfiguraciones de lo religioso. Así como el practicar una “fe”, no conlleva a sólo tener interés en lo sagrado o divino, ya que la fe no se da en un contexto desencarnado de la realidad, ni tampoco es puramente eclesiástica, sino que es producto de la situación real en que se viven los problemas y en muchos casos es donde se toma conciencia de la realidad social, económica o política.

La forma en cómo las iglesias evangélicas se han relacionado con la política institucional, ha sido tradicionalmente una relación clientelar, y aunque parece haber visos de cambio en este sentido -una toma de conciencia de ya no querer ser botín partidista o del gobierno en turno- aún prevalece la visión de obtener, en primer lugar, la venia de las autoridades para avalar a los “buenos ciudadanos” que forman (obedientes a las autoridades). En segundo lugar, han querido obtener algunos beneficios materiales a cambio. En tercer término, desean instalar políticos surgidos de sus filas para garantizar la plena libertad de culto y actividades evangelísticas. En cuarto lugar, los dirigentes de megaiglesias están buscando legitimidad pública buscando alianzas con dirigentes políticos que apoyen una agenda de “valores” afín al cristianismo, en contra de políticas que favorezcan los derechos sexuales y reproductivos. Finalmente, comienzan a pensar en una agenda política, generalmente conservadora en lo moral, pero no necesariamente en lo social, pues incluso llegan a apoyar cuadros de izquierda⁷².

⁷² En México, el Partido Encuentro Social (PES) que obtuvo su registro a nivel nacional en 2015, es el primer caso de un partido evangélico consolidado en la esfera institucional, cuya ideología parece ser de centro-derecha. En las últimas dos décadas muchos evangélicos se volvieron al PAN como un partido representante de los valores cristianos: no al aborto, matrimonio homosexual, adopción por parte de homosexuales. En el Perú, López (2004) hace un recuento de los intentos por formar, si no un partido, al menos un frente político que tuvo su mayor expresión en el primer gobierno de Fujimori. A partir de

En un reporte creado por una agencia interdenominacional evangélica de México (VELA, 2008: 32), se puede reconocer una visión triunfalista de la inserción de creyentes en la vida pública, a pesar del reconocimiento de algunos fracasos en un par de ex gobernadores:

En la actualidad se vislumbran caminos en los que la Iglesia evangélica puede establecer pautas para continuar exitosamente con “La Gran Comisión”, ya que existen muchos diputados, directores, subdirectores, y personas con cargos públicos que profesan su fe cristiana y que pueden impulsar el evangelismo en el país a través de la influencia de sus cargos. En algunos casos, no obstante, no han reflejado sus acciones el carácter del cristianismo ante la sociedad.

Es interesante notar que prevalece la idea del uso de cargos públicos para la propagación de la religión evangélica. Este tipo de asociación entre cargos públicos y acción religiosa, se encuentra ampliamente difundida en diversas iglesias evangélicas, de tal modo, que muchas de ellas realizan actividades con fines directa o indirectamente proselitistas.

Hay una minoría de iglesias evangélicas que, al contrario de lo anterior, ven el servicio público y la acción social como formas de alabar a Dios y bendecir a su prójimo, sin por ello, pensar en que su acción redundará directamente en una extensión del evangelio. Pero al parecer, la mayoría está pensando en sacar provecho de las relaciones clientelistas con los partidos políticos o los candidatos evangélicos (o afines a ellos). De acuerdo a Bastian (2011), lo que buscan los evangélicos es competir contra la Iglesia Católica en el campo político, lo cual es una explicación pragmática que deja de lado las posiciones doctrinales y el proyecto político de ciertas iglesias, en lo cual va implícito algo más que la política y puede ser el establecimiento (o el anunciamento) del reino de Dios. Por ejemplo, algunos adventistas de La Paz en Bolivia participan en sindicatos y organizaciones barriales para extender su fe; mientras que otros, activistas y profesores trabajan en movimientos sociales y políticos sin fines proselitistas (Ströbele, 1995: 95).

En lo tocante a las fiestas y rituales que realizan diversos pueblos indígenas, cuyas costumbres han sido recreadas desde la Colonia, como es el caso de mesoamericanos y andinos, se ha dicho que ser protestante es más barato que ser católico, lo cual en una economía de mercado tiene amplias ventajas (Annis, 2000: 197). Cuando el evangélico,

entonces, una importante cantidad de evangélicos se identifican con el fujimorismo, mientras otro tanto se divide entre el APRA y opciones de izquierda.

en un contexto de pobreza extrema, se convierte, al paso del tiempo explica que la gracia de Dios se manifiesta también en bendiciones económicas debidas al ahorro de lo que antes se gastaba en alcohol, fiestas y servicios religiosos. Por lo tanto, se puede aventurar que la mayoría de los indígenas evangélicos en las ciudades se rehúsan a participar en dichas fiestas, optando la mayoría por el rompimiento con las “costumbres del mundo” y una minoría con encontrar la forma de que no se rompa el vínculo con la comunidad, más allá de aquellos que no quieren perder los derechos sobre las tierras comunales.

Las transformaciones que los evangélicos han realizado, no se han basado en atacar la acumulación de las riquezas de unos pocos, ni al gobierno, sino en las costumbres asociadas a la idolatría, esto es, han atacado lo que consideran polos negativos de la cultura que esclavizan a la población pobre (*Ibíd.* 211-212). Por un lado, parecen liberarse de costumbres opresoras asociadas a la pobreza extrema por medio del “ahorro”⁷³, pero por otro, son aliados políticos de los grupos gobernantes. Las condiciones inmediatas de vida pueden mejorar, pero en el largo plazo es posible que éstas cesen o tengan un límite debido a los problemas estructurales de las economías latinoamericanas. De lo que no queda duda, es que facilitan la inserción al mercado capitalista, el cual permanece incuestionado, mientras se critican las prácticas “coloniales” (católicas) de vida.

Las iglesias evangélicas, se ha mencionado muchas veces desde Max Weber hasta nuestros días, promueven el individualismo, el *ethos* necesario para anhelar el ascenso en un mundo competitivo, urbano y capitalista. Sin embargo, por las características de las iglesias evangélicas –quizás con excepción de las mega-iglesias-, recrean a su vez comunidades de solidaridad en las grandes ciudades. Por un lado, se puede afirmar que el discurso protestante estimula el esfuerzo individual y por otro, por su constitución interna recrea vínculos comunitarios. Las iglesias evangélicas mantienen esta tensión dentro de sus estructuras, apelando a que sus miembros aprendan a vivir por sí mismos⁷⁴, mientras la iglesia necesita de la colaboración de todos porque no se puede vivir un cristianismo individualizado, aunque individual sí.

⁷³ Que más que ahorro -pues las condiciones que facultaron la “ética protestante” de Weber no están dadas- es una inversión del gasto en mejor alimentación, vivienda, educación, vestido, aportación al grupo religioso, medicinas, etc. Esto fue claramente visto en los años sesenta por Lalive d’Epinay (1969).

⁷⁴ Esto es relativo al tipo de iglesia, pues mientras la iglesia tenga una institucionalidad menos fuerte o trabaje con población más vulnerable, apelará más a la obediencia a las autoridades religiosas, limitando más la libertad de los feligreses y acercándose o siendo “instituciones totales” a la manera en como son descritas por Goffman (2001).

El hecho de que el lema principal para invitar a los conversos a Cristo sea la frase: “tienes que recibir al Señor Jesucristo como tu señor y salvador personal”, denota la importancia que tiene para los evangélicos la conversión individual. Adolfo García de la Sienra⁷⁵, connotado filósofo presbiteriano mexicano, me señaló en una ocasión que le parecía ridícula la conversión comunitaria de los presbiterianos indígenas de Chiapas, la cual suele ocurrir cuando el jefe de familia se convierte, llevando a su familia a la conversión⁷⁶. Esta tensión dentro de una misma institución religiosa –la presbiteriana- indica la incompreensión a partir de las diferencias por clase social y etnicidad dentro de una supuesta doctrina homogéneamente compartida. Por ello, la religión dentro de las clases populares sigue por caminos distintos a aquellos en las clases medias y altas, en las cuales, por lo general, los asistentes han logrado entrar dentro del pequeño sector secularizado, occidental y blanqueado, que conoce las formas de moverse con relativo éxito en una economía moderna (con todas sus taras), capitalista, con acceso a los bienes prometidos bajo la idea de modernidad.

Luego, las tensiones dentro de una institución también son las de las iglesias locales que bregan por un individualismo dentro de formas comunitarias de vida. Estas tensiones que no sólo están presentes al interior de la vida religiosa de los evangélicos, sino dentro de los mismos grupos étnicos, pueden encontrar respuesta práctica al interior de las iglesias: cambiar para eliminar las taras que obstruyen un funcionamiento posible dentro de una sociedad de mercado.

En todos los casos, la ideología o doctrina que impregnó a casi todas las denominaciones durante la Guerra Fría, fue la de retraerse de la política y hacer un aporte social desde el cambio individual: esto es, una agenda política conservadora. Ahora que los evangélicos vuelven al mundo político social (sea bajo la idea de cristianizar, abrir “el campo” para el evangelio, imbuir valores morales a la sociedad, combatir la pobreza, practicar la caridad, tener un desarrollo autogestivo, etc.) no es bajo una idea única de participación sociopolítica, sino debido a múltiples factores e ideologías (o teologías).

Para ejemplificar este punto, basta una muestra esquemática de las tendencias generales en algunos países, respecto a las acciones más significativas en el subcontinente, durante

⁷⁵ Conversación personal, 2005.

⁷⁶ No sucede lo mismo en el caso de conversión de una mujer o un hijo, pues en ese caso, su posición inferior dentro de la familia obliga a una conversión individual.

las últimas dos décadas, los cuales implican tensiones y dejo de lado aquello que sale de las tendencias principales:

El FEINE (Consejo de Pueblos y Organizaciones Indígenas Evangélicos del Ecuador) en Ecuador, la cual irrumpe en el escenario público a inicios de los años noventa, cuando los misioneros extranjeros se alejan y hay una oleada de ONG's de corte evangélico. Se crea una dirigencia indígena consciente de las problemáticas cotidianas y con cierto capital económico y social para poder actuar. A pesar de tensiones internas entre la acción puramente evangelizadora y la acción social, al final, las motivaciones de la mayoría de la población indígena evangélica, le dan un empuje hacia el segundo punto. En la primera década del 2000, llegan a liderar diversos levantamientos junto con la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador) y la FENOCIN (Federación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras), y en la actualidad continúan manifestando su interés por la incidencia en el campo político y social (Guamán, 2006), a pesar de las críticas de oportunismo que se le puedan adjudicar (Andrade, 2010).

Participación en las rondas campesinas del Perú, para derrotar al PCP-Sendero Luminoso y defenderse de los militares (Del Pino, 1996); la formación de comités del vaso de leche y comedores autogestivos con una amplia participación de las mujeres evangélicas, bajo la sospecha de ser senderistas o gobiernistas (López, 2004); así como en la promoción del voto –y posiblemente uno de los factores que garantizó la victoria- a favor de Alberto Fujimori en su primer mandato (Gutiérrez, 2000).

En Guatemala, donde tres presidentes han sido evangélicos (Efraín Ríos Montt, Jorge Serrano Elías y el actual Jimmy Morales) y desde entonces ha habido una amplia participación en la política partidista de ese país en distintos niveles de gobierno. A ello se suma una fuerte presencia en los medios de comunicación que penetran prácticamente a todo hogar guatemalteco, en donde no sólo se habla de religión, sino también se hacen interpretaciones (muy a la derecha) sobre temas de política y sociedad (Garrard-Burnett, 1998). Sin embargo, entre la población evangélica maya y ladina pobre, parecería que el patrón dominante es el de mantener una tendencia a la sumisión de los grandes poderes, escasa auto-organización (más allá de lo religioso) y reducir su participación política a las elecciones, así como conformar un incipiente movimiento político social conservador para apoyar al centro y la derecha partidistas (Cantón, 1998; Steigenga: 2001; Althoff,

2017). El caso de Guatemala, es especialmente llamativo debido a que tiene la mayor proporción de evangélicos⁷⁷ en Latinoamérica, y parecería demostrar que a la par del crecimiento numérico, viene una participación más extensa en la vida pública de un país, en este caso por medio de las vías institucionales, es decir, de la política partidista de la cual forman parte las élites.

Brasil es, por mucho, el caso más estudiado, con la población evangélica más grande –en términos absolutos- del continente (más de 42 millones según el censo de 2010). Desde hace 20 años se ha venido registrando una bancada evangélica en el poder legislativo, la cual ha ido creciendo en número e influencia, a tal grado que la prohibición de matrimonios entre homosexuales y la despenalización del aborto se han mantenido con el apoyo de los gobiernos de izquierda, quienes han recibido un gran sostén del “voto evangélico” (Freston; 1999). Por otro lado, están las manifestaciones de una “cultura pública” de los evangélicos, por medio de la música pop, los futbolistas y las “marchas por Jesús” –calendarizadas oficialmente por una ley- que han llegado a aglutinar a más de 5 millones de fieles en Sao Paulo (Giumbelli: 2013). En las favelas y prisiones, la población evangélica aparece como la predominante de esos sitios, a lo cual se debe sumar la amplia presencia de iglesias evangélicas entre las etnias amazónicas. No obstante, la organización cívica y política de las iglesias desde abajo es pobre, a no ser como forma de presión de la política institucional para impedir la legislación a favor de los grupos LGBTT (Fernandes, et. al. 1998; Machado, 2012)

En Bolivia, tradicionalmente los grupos evangélicos por haber logrado arraigar entre las poblaciones indígenas, han actuado como elementos que potencian la participación social de sus feligreses. Diversas denominaciones han logrado mantener un trabajo social reconocido dentro de las comunidades, en tanto, algunos han querido participar en la política institucional formando partidos evangélicos. Muchos de los líderes políticos, gremiales, urbanos e indígenas han salido de o pertenecen a iglesias evangélicas, siendo su participación proporcionalmente superior a la cantidad de creyentes -contando con el caso más destacado de Víctor Hugo Cárdenas, ex Vicepresidente de la República y el primero en ocupar el cargo como indígena (Albó, 2002: 44). Esto es lo que se llama “sociabilidad evangélica”, espacios donde a pesar del “apoliticismo” religioso, se forjaron liderazgos importantes para la formación de capital social fuera de las iglesias, lo cual

⁷⁷ Se calcula entre 25% y 40%, según diversas fuentes.

con frecuencia ocasionó tensiones en las iglesias que se resolvieron con el repliegue de líderes evangélicos o el abandono de éstos de sus iglesias (Córdova: 2002).

Chile fue una de las primeras naciones del continente con una población evangélica mayor al 10% a inicios de los noventa. En lo tocante a la población mapuche, que en algunas regiones llegan a rebasar el 50% de evangélicos, ha tenido una doble función, por un lado ser un factor de separación de la lucha política y por otro, se ha constituido en un espacio para la organización y continuidad de dirigentes indígenas activos social y políticamente (Guevara, 2009). Sin embargo, para la población mestiza y criolla, su interés en asuntos sociales y políticos no ha dejado de estar circunscrito a asuntos relacionados con la libertad de culto y la agenda conservadora en otros lugares del continente (Fediakova y Parker: 2012), por lo cual se mantiene la premisa general de que los evangélicos están en “huelga social” (Lalive d’Epinay: 1969)⁷⁸.

En México, el panorama general de la iglesia evangélica que comienza, en algunos casos con timidez, a involucrarse en asuntos políticos, generalmente se pretende hacer por medio de alianzas (clientelistas) con los partidos ya existentes o por la creación de partidos evangélicos⁷⁹. El mayor aporte social de las iglesias evangélicas se da en la escala de lo micro, como son los centros de rehabilitación para adictos, ministerios carcelarios, con niños en situación de calle y otros por el estilo, lo cual, sin embargo, no tiene un eje coordinado de trabajo. Más allá de los deseos neopentecostales de cristianizar la nación por medio de la política desde arriba, lo cierto es que aún priva la desconfianza en las iglesias evangélicas para involucrarse no sólo en asuntos políticos, sino en los sociales y cívicos.

⁷⁸ Éste es un término controvertido, pues atiende sólo al discurso religioso pero no a las prácticas. Además, no puede existir tal cosa porque los evangélicos no se han vuelto monásticos, al contrario, por las razones que sean, en el lenguaje religioso son principalmente evangelizadoras, desean vivir en su sociedad. Como lo ha señalado Scott (2000: 42-43), en sus cuatro variedades del discurso político entre los grupos subordinados, hay dos caras del mismo, una pública y otra oculta: “La forma de discurso político más segura y más pública es la que adopta como punto de partida el halagador autorretrato de las élites... [el discurso oculto se da] fuera del escenario, donde los subordinados se reúnen lejos de la mirada intimidante del poder, es posible el surgimiento de una cultura política claramente disidente... una política del disfraz y del anonimato que se ejerce públicamente, pero que está hecha para contener un doble significado o para proteger la identidad de los actores... Por último, el acontecimiento político más explosivo es la ruptura del *cordón sanitaire* entre el discurso oculto y el público”.

⁷⁹ El ejemplo de más éxito es el PES (Partido Encuentro Social) dirigido por Hugo Erik Flores y cuya filosofía política se apoya en una confusa combinación de liberalismo juarista con postulados evangélicos sobre el deber de la iglesia de cristianizar el mundo. Con frecuencia, su actuación política ha aparecido más bien oportunista, habiendo hecho alianzas con el PRI, PAN, PRD y MORENA, según las circunstancias.

En lo general, parece que la tendencia de las iglesias evangélicas a lo largo del continente es similar: involucramiento tímido en asuntos sociales locales marcados por la inmediatez de problemáticas específicas (en diversos casos, promovidos por ONG's evangélicas como Compasión Internacional, Visión Mundial y otras); cese de la satanización del involucramiento en la política formal, pero apoyando sólo trayectorias de miembros individuales y relaciones clientelares; la formación de partidos y organizaciones políticas con fines electorales, principalmente promovidos por iglesias neopentecostales, con la finalidad de relevar a la Iglesia Católica en la cristianización de la sociedad; en mucho menor medida, iglesias que con conciencia o sin ella, están promoviendo el desarrollo comunitario y/o autogestivo, traspasando las barreras religiosas y apostándole a una política de transformación social desde abajo⁸⁰.

⁸⁰ En este sentido, el pastor y teólogo pentecostal peruano, Darío López (2009: 107-111), señala que los evangélicos tienen la obligación de ser ciudadanos no restringidos a ningún partido político, estructura ideológica, ni nada que intente acotar el reino de Dios. Asimismo, los insta a participar más allá de la democracia representativa y pasar a la democracia participativa y deliberativa junto con la sociedad civil.

CAPÍTULO 3. LAS IGLESIAS EVANGÉLICAS Y LA POBLACIÓN INDÍGENA ANDINA EN LIMA

Don Esteban no había sido aún completamente convertido al evangelismo entonces. Había aprendido a leer bien, con el Hermano. Había asistido a muchas reuniones y escuchaba con interés y preocupación los comentarios de la Biblia. Empezaba a inquietarle el lenguaje “de ese Isaías”. No le entendía bien, pero la ira, la fuerza que tenía él, el mismo Esteban, contra la muerte, muy claramente contra la muerte, su juramento de vencerla, se alimentaba mejor del tono, la “teniebla-lumbre”, como él decía, de las predicaciones del profeta. (José María Arguedas, “El zorro de arriba y el zorro de abajo”)

En el presente capítulo se presenta el desarrollo de las Iglesias Evangélicas del Perú en su relación con el mundo andino, ligeramente en la Sierra, pero más abundantemente en Lima. Al hacer este seguimiento podremos entender las formas en cómo actualmente operan estas iglesias, sus horizontes sociales respecto a sus feligreses y la formación de capital social que puede ser importante al exterior de las iglesias. Asimismo, se resaltarán el crecimiento de éstas iglesias entre los inmigrantes andinos, especialmente a partir de la guerra interna (1980-1992)⁸¹ hasta el año 2015. Finalmente, explicaré la elección de tres casos de estudio en Lima, así como una reseña histórica de las iglesias y las posibilidades de análisis que brindan las mismas.

3.1. La relación de las Iglesias Evangélicas del Perú con el mundo andino

Casi desde sus inicios, las misiones evangélicas en el Perú, de origen británico y estadounidense, a fines del siglo XIX, manifestaron su interés en la evangelización de la población quechua y aymara, y muy posteriormente en los grupos amazónicos⁸². Uno de los primeros sitios que se pensó como estratégico para tal evangelización fue el Cusco, sin embargo, fue un desacierto pues la ciudad estaba controlada por una minoría de mestizos, de los cuales sólo un puñado de liberales apenas podía garantizar la existencia de los protestantes en el lugar. La misión fracasó durante muchos años. No obstante, se percibió también que los emprendimientos más exitosos fueron los costeros, en ciudades

⁸¹ Se toma esta fecha en consideración por la captura de Abimael Guzmán (Presidente Gonzalo), pero otros cierran el ciclo en el año 2000, con el final del fujimorismo.

⁸² Fue hasta los años 50, en la posguerra que comenzaron las incursiones misioneras más formales en la Amazonía peruana. Hay registros de las tres principales entidades que han permanecido entre los pueblos amazónicos: South American Mission en 1932, el Instituto Lingüístico de Verano en 1946 y la Misión Suiza del Perú en 1957 (Espinoza, 2015).

como Lima o Arequipa y, posteriormente regresaron a provincia con la finalidad de extender la nueva religión (Kessler, 2001).

Para los misioneros extranjeros, aliarse con los mestizos era cerrar las puertas de la confianza a los indígenas; en tanto que procurar el bienestar, no sólo espiritual, sino también social de los nativos, implicaba el rechazo de los mestizos y criollos liberales que podrían garantizarles cierta libertad en su misión. Esto explica una de las problemáticas sociales vigentes en el Perú, las tensas relaciones o divisiones étnico-raciales que permean todas las estructuras políticas, sociales y culturales:

En realidad, el compromiso del que surge el nacionalismo criollo: abolir la pigmentocracia del plano público-oficial pero mantenerla en el privado, es un compromiso dinámico, una tensión entre fuerzas que han ido evolucionando. Para empezar, la jerarquización social depende hoy muchos más de los activos económicos y culturales que del color de piel... No obstante, las cosas son complejas, pues en el imaginario de la globalización contemporánea el fenotipo indígena no está postulado como un ideal apreciable, que cualquiera quisiera tener. En el mundo de las imágenes lo que más vale es lo joven, lo blanco. Entonces en este aspecto la globalización viene a dar un nuevo aire al colonialismo, a la utopía del blanqueamiento (Portocarrero, 2013: 190-1).

Tal esquema de jerarquías raciales continúa vigente dentro de las iglesias evangélicas actuales. Las formas de hacer invisible la pigmentación de la piel, es por medio del ascenso socioeconómico y la escolaridad. Los evangélicos no han meditado en ello, pues la aparente igualdad⁸³ que profesan les impide observar las diferencias étnico-raciales de la sociedad peruana y suelen afirmar, los criollo-mestizos evangélicos -quienes generalmente son los dirigentes de las denominaciones más grandes-, que entre ellos no existe discriminación. Esta historia se verá más a detalle cuando hablemos de la conformación de cultos en quechua.

Debido a que Lima tiene una función centralizadora desde la Colonia, por el temor a las insurrecciones indígenas, el difícil clima y geografía andinas, el Perú oficial ha vivido de espaldas a los Andes (la sierra) e ignorando la Amazonía (la selva). Lima fue hasta hace pocas décadas la sede del poder criollo, de la dominación Occidental sobre la explotación

⁸³ Basada en el texto de Gálatas 3: 28: “Ya no hay judío ni griego; no hay esclavo ni libre; no hay varón ni mujer, sino que todos ustedes son uno en Cristo Jesús”.

de la sierra (y en menor medida de la selva). Los traumas que pesan sobre la población limeña han sido transmitidos hacia los inmigrantes de todo tipo (Matos, 2012). Por ello, la primera campaña electoral de Fujimori fue importante, porque él como “chino” y sus cercanos como “cholos”, decían que eran “gente como tú”, al contrario del escritor criollo Mario Vargas Llosa. Las iglesias evangélicas de la costa y especialmente de Lima, no han sido inmunes a este peso histórico de racismo, por lo cual los evangélicos andinos constantemente se han cuestionado si en realidad sus hermanos de Lima eran cristianos o sólo fingían. Los de Lima no se han dado por enterados, lo niegan y echan en cara el “sincretismo” de sus hermanos evangélicos andinos, quienes no son capaces –según su propia versión- de comprender la fe cristiana a fondo.

Hasta 1920, la población mayoritaria de Lima era blanca, casi el 50%, por detrás estaban mestizos, indios, negros y asiáticos, en ese orden (Matos, 2012: 55). Con la aceleración migratoria, a partir de los años cuarenta, el rostro de Lima comenzó a transformarse hasta llegar a un aproximado de 70% de neolimeños⁸⁴, lo que significa mestizos e indígenas de ascendencia andina. Los neolimeños o nuevos limeños⁸⁵, son los hijos y nietos de los migrantes de la sierra, quienes por la zona en la cual radican y el color de piel, se les identifica como distintos a los quechuahablantes pero también de los “limeños clásicos”. Los nuevos limeños suelen vivir, predominantemente, en lo que se denomina informalmente como conos, distritos periféricos formados al norte, este y sur de los distritos céntricos. Éstos últimos son donde tradicionalmente han vivido los limeños clásicos⁸⁶. Los neolimeños, casi en su totalidad, no participan en los cultos evangélicos quechuas, sino que quienes permanecen en la religión evangélica prefieren relacionarse con limeños clásicos, sea al interior de la misma iglesia –si ésta es lo suficientemente grande- o buscando nuevas iglesias. Hay un quiebre generacional muy fuerte debido a la reproducción de las categorías coloniales de exclusión, asimiladas por los neolimeños, quienes se ven a sí mismos muy lejos de las costumbres andinas de sus padres.

⁸⁴ La categoría “neolimeños” surgió de la mercadotecnia, puesto que cholo y serrano se han usado despectivamente en Lima, por parte de los criollos. De este modo, se pretende que a las segundas y terceras generaciones de andinos, con mayor poder de compra que sus padres, entren al mercado sin ser discriminados y más bien aceptados como consumidores. Una de las características de muchos neolimeños es el tener nombres de origen inglés, francés e italiano.

⁸⁵ Lo que históricamente Quijano denominó cholos y proceso de cholificación durante los años 60 y 70. Sin embargo, esta categoría ha perdido peso y cada vez más se habla de mestizos y mestizaje. La gente suele decir en la actualidad “todos los peruanos somos cholos”, por lo cual ya no significa una distinción clara entre el originario andino y el criollo limeño, sino mestizo parece una identificación más neutral.

⁸⁶ Estos son San Miguel, Pueblo Libre, Magdalena del Mar, Jesús María, San Isidro, Miraflores, Barranco, Lince, San Luis, San Borja, Surco, La Molina, y sectores de Surquillo, Cercado de Lima y Chorrillos.

Por esta razón, los jóvenes con los cuales tuve comunicación, en torno a los cultos quechuas, son escasos y todos ellos han sido migrantes directos de algún lugar en los Andes. Los sujetos de estudio, por lo tanto, son adultos con hijos y nietos en Lima, quienes practican el quechua y sienten afinidad con su lugar de origen. Varios de ellos han alcanzado un nivel económico alto, pero no ha implicado un cambio de estatus marginal en el sentido social y cultural para ellos, aunque sí para los hijos y nietos que han obtenido los rendimientos de la acumulación de capital económico de sus padres y abuelos.

Esta acumulación de capital económico no es menor. El comercio se ha desplazado del centro a los conos. A partir de la informalidad, las invasiones de predios, la escasez de servicios, la población migrante, principalmente de origen quechua, ha logrado construir una ciudad para sí misma. Debido a la discriminación de los limeños clásicos y el crecimiento económico en los conos, los grandes capitales transnacionales, nacionales y nuevos han construido enormes centros comerciales en las periferias, han creado sus propios clubes privados –a semejanza de los criollos- pero con población cobriza⁸⁷. Este “desborde popular” ha creado el nuevo Perú del crecimiento económico, que de acuerdo a Matos (1986: 67) ha llegado a manifestarse incluso en grupos religiosos:

La Iglesia Católica, establecimiento religioso monopólico, de rasgos coloniales supervivientes en la libertad formal de cultos de la República Criolla, se enfrenta también al desborde de nuevas formas de la devoción popular que irrumpen desde el mundo de las masas en ascenso. Sectas religiosas de todo tipo, muchas de ellas desgajamientos espontáneos de las misiones protestantes, otras segregándose del catolicismo tradicional ante el estímulo de las nuevas ideologías y, aun algunas naciendo originales del mismo suelo autóctono, proliferan, echan raíces y multiplican sus salas de asamblea en barriadas y en comunidades. Como en los tiempos de la Reforma, el crecimiento del alfabetismo y la Biblia, puestas en manos de las masas populares, inflama una nueva religiosidad, intransigente en el evangelismo de los pobres y se enfrenta a las estructuras formales de la Iglesia, identificadas con el aparato del Estado.

Los beneficiarios directos de este desborde económico, son las segundas y terceras generaciones de andinos en Lima, los nuevos limeños. La consideración de “nuevo”

⁸⁷ Los cobrizos es un término que la gente dice cuando no quiere hablar en forma negativa del fenotipo “incaico”. El incaico es también otro concepto utilizado para afirmar con orgullo las raíces andinas en el habla popular.

apunta a un cambio de orden ligado “a nociones evaluativas positivas, como “progreso”, “modernidad” y “emergente”, las cuales antes se vinculaban a la figura del criollo peruano” (Smith, 2008: 66). Los limeños clásicos, por el contrario, apuntan a lo que antes se asociaba al indígena: lo tradicional, lo antiguo, el pasado. La figura del emprendedor, tan necesaria para una economía de mercado neoliberal, ha cobrado relevancia y un andino de segunda generación afirma: “los cholos ya no somos pobrecitos, a quienes se puede mirar con desprecio; somos emprendedores, hemos logrado mejorar nuestras condiciones de vida, somos creativos, somos ganadores”⁸⁸. Esta categoría de cholo, sociológicamente más adecuada que la de neolimeño, es la que nos interesa por la conformación étnico-cultural que adquiere en Lima. Meertzen (2007: 131) siguiendo las reflexiones de Marisol de la Cadena, respecto al indio, mestizo y cholo en el Cusco, y distinguiendo al cholo no encubierto de Ecuador y Bolivia, afirma en los siguientes términos la cholificación:

Los ‘cholos peruanos’ son en todo capaces de asumir o descartar los símbolos de su identidad indígena de acuerdo a cada contexto, o de encarnar el papel de mestizos en la ciudad y de indígenas en el campo, alternativamente. Se trata de una estrategia de ampliación de identidades y no de un abandono o negación total de la identidad indígena.

Ellos buscan una religiosidad que los vincule con el Perú moderno y pujante de los resultados macroeconómicos positivos. Por el contrario, generalmente los migrantes andinos de primera generación y en ocasiones, los segundos, no buscan la transformación del sujeto con miras a su adaptación al neoliberalismo y la modernidad, como podrían ser las aspiraciones a la auto-realización y la felicidad, tampoco tienen al dinero como meta; su mundo está restringido por muchas carencias, violencias y dificultades que apenas les permiten pensar en el hoy. En los casos que el andino logra ingresos sustanciosos, esto no se manifiesta en una condición de ascenso socioeconómico evidente, más bien se siguen considerando “pobres”. El andino –quechua o aymara- sólo puede pensar en el presente porque sus bolsillos no le dan para pensar en un mañana, han dicho algunos

⁸⁸ Jonathan Calle, ex administrador de Goodyear Perú, motivador en coaching y profesor de la PUCP, miembro de la Alianza Cristiana y Misionera. Es hijo de uno de los pastores más connotados de la Iglesia Evangélica Peruana, quechuhablantes oriundos de Huancayo, se afirma como indio y cholo pero en un sentido positivo. Narra la experiencia de encontrarse en Brasil y cada grupo de cada país debía cantar una canción representativa de su nación, a lo cual uno de sus compañeros sugirió la popular “Cholo soy y no me compadezcas” de Miguel Abanto, a lo cual le reprendió diciendo que esa era una canción de perdedores, “los cholos ya no somos así”. Su otro compañero les dijo que él no era cholo y también lo amonestó diciendo “¿cómo que no eres cholo? ¿Ya te viste al espejo? Somos indios los tres” (Conversación en el Centro de Misiología Andino Amazónico, Lima, 1 de abril de 2015).

pastores⁸⁹. Pero incluso, quienes tienen el suficiente dinero para crear su propia empresa textil o convertirse en distribuidor de pescado al mayoreo, mantienen una forma de vida basada en el trabajo duro, casi auto-esclavizado, en el cual el horizonte de vida son los hijos. Ante la pregunta de qué desean hacer en el futuro, la respuesta es generalmente un despreocupado “no sé”. Roberto Quispe, pastor quechua, originario de Puno, lo explica así:

Yo tengo jóvenes que sólo vienen a hacer plata a Lima, a regresar, pero no a estudiar porque les falta proyección. El tema es que el andino en su cosmovisión no proyecta las cosas como un occidental. Siempre las cosas se marcan desde el presente. En la cosmovisión eso limita mucho. Los migrantes debemos tener una cosmovisión a partir de la realidad y el presente. Ya con los estudios que uno tiene, aprende a proyectar el futuro como proyecto de vida, porque finalmente es un producto occidental. Uno entiende que finalmente va dominando la cosmovisión occidental, entendido en proyecto de vida, en términos de lograr un sueño, de planificación, de gestión, en todos los términos, porque la proyección es cíclica en el mundo andino.

El mestizo, quien se ha adaptado mejor al influjo Occidental, puede trazarse un plan de vida porque las condiciones materiales de su existencia y la asimilación de los valores occidentales, le permiten vislumbrar un poco mejor, un mañana. El cholo es una transición entre el indígena de la sierra y el mestizo de la costa, que posteriormente se convertirá en mestizo. También en Lima, los andinos que toman ventaja de las costumbres de los limeños, se dice que se han “acriollado”, término interesante que denota una asociación entre criollo y mezquino. Éste vocablo designa una serie de prácticas que van del aprendizaje de sacar ventaja de los demás con “viveza”, a través del engaño, la coima, el hurto, la manipulación, la pelea (Montoya, 2010).

Los migrantes andinos recientes son calificados, regularmente, como “serranos”, término usado para denigrar a alguien en cualquier ocasión. De la Cadena (2004) afirma que con el gobierno del general Velasco Alvarado, el calificativo “indio” se prescribió del lenguaje oficial por su violencia y se sustituyó por campesino. Durante la misma época

⁸⁹ De acuerdo a Eliseo de la Cruz de las Asambleas de Dios y Santos Buendía de la Iglesia Presbiteriana. Sin embargo, la cosmovisión andina no tiene futuro en sentido lineal, sino que puede estar atrás. El futuro sólo existe en el futuro inmediato de lo que se va hacer: “*ñawpa* se genera en sus dos vertientes (detrás y delante) en *kay pacha*. Así *ñawpa pacha*, desde su antigüedad y posición de abajo (urin), genera un *janan* o *ñawpa* –y ubicado en la dirección hacia delante o reciente. De donde resulta que el pasado-inmediato (consecuencial) y el futuro-coyuntural (también consecuencial) se encuentra en el mismo espacio. Sólo así se explica el porqué el vocablo *ñawpa* se encuentra tanto ‘detrás’ como ‘delante’ a la vez” (Manga, 1994: 183).

(1975) se oficializó el quechua y el aymara como lenguas oficiales, sin embargo, ha sido hasta apenas en 2015 –por ejemplo- que ha tenido algún efecto institucional en la esfera judicial⁹⁰. Al sustituirse la palabra indio por serrano, se negó el racismo desde Lima. El fenotipo se substituyó por la geografía.

Se denomina serrano a quien, por sus características fenotípicas, de color de piel, escolaridad, dejo particular del castellano y lugar de residencia, marcan la diferencia con los limeños clásicos –generalmente blancos, criollos, “educados”, propietarios. A pesar de que en la actualidad muchos criollos han dejado de tener poder económico, no lo han dejado en el ámbito cultural y social. Sus auto-distinciones han sido asimiladas por los nuevos limeños: “cholo cholea al cholo”. Como se puede constatar casi en cada insulto, “serrano” es el predilecto, el cual es un eufemismo de indio, asociado desde el siglo XIX a la sierra Centro-Sur del Perú, como retraído, vicioso, ignorante, maloliente, violento (Méndez, 2011). Por eso, se señala con naturalidad que los serranos “invaden” Lima.

El objetivo de esta investigación, se concentra en los migrantes de primera generación por ser ellos quienes viven el proceso de migración, adaptación e integración en iglesias evangélicas con cultos en quechua. Cabe señalar que en Lima me preguntaron en diversas ocasiones si acaso existen indígenas. El indígena para los limeños es el nativo amazónico; los quechuas son quechuahablantes en el mejor de los casos y serranos en el peor. Incluso, hay una invisibilización del y de lo quechua, a pesar de su abundancia demográfica y su influencia gastronómica, cultural, social y económica. Esto es una muestra de que, a pesar de la visibilidad adquirida por los andinos en Lima, los criollos han logrado mantener un peso hegemónico en la representación de los sujetos sociales legítimamente limeños:

Yo soy descendiente de italianos... bueno, mi abuela materna era de Ayacucho... pero los primeros migrantes, los que llegaron a Lima entre los años cuarenta y sesenta eran de otro tipo, eran esforzados, venían a trabajar, a progresar. En cambio, los que llegaron después acabaron con la formalidad, ensuciaban las calles, invadieron lugares que no les pertenecían. Yo hago esa distinción entre los primeros migrantes de provincia, de la sierra y los que vinieron después. No hay comparación. Los que progresaron están en Los

⁹⁰ “Perú dicta sentencia en aymara” en El País, Madrid, 21 de marzo de 2015:
http://internacional.elpais.com/internacional/2015/03/21/actualidad/1426967054_237944.html

Olivos⁹¹ o se mezclaron con la gente de Lima porque venían a trabajar, no a robar, ni a hacer nada de esas cosas⁹².

De acuerdo a esta explicación, sólo la gente que logró “mezclarse” o ser aceptada por los limeños, sería la gente que sí vino a trabajar, mientras que una inmensa mayoría que no se mezcló, formarían parte del cuadro general, en el cual el andino es sucio, flojo y “vivo”. Esta separación generacional entre serranos y neolimeños (mestizos), en donde los últimos son exitosos, en cuanto a adquirir las costumbres de la Lima señorial, nos da pauta para explicar el cuadro general de acción de las iglesias evangélicas en torno a las dos poblaciones.

3.1.1. Iglesias evangélicas históricas y pentecostales tradicionales

Las iglesias evangélicas históricas como la Bautista, Iglesia Evangélica Peruana, Presbiteriana y Metodista, tradicionalmente han estado relacionadas con las clases populares y sectores medio-bajos. Las iglesias pentecostales clásicas como Asambleas de Dios, Iglesia de Dios, Iglesia Evangélica Pentecostal del Perú, entre otras, han proliferado en las áreas periféricas de la ciudad. La clase alta de Lima ha sido y continúa siendo formalmente católica. El cambio religioso hacia alguna de éstas iglesias evangélicas ha sido más aceptado entre quienes no tienen un prestigio social, negocios y/o poder que perder.

Los quechuas y otros grupos indígenas de Lima, han encontrado en las iglesias evangélicas una de sus principales comunidades, refugios y vía de participación en la ciudad, sean pentecostales o no. Cabe decir, que una de las principales motivaciones para la llegada de grupos misioneros extranjeros al Perú, fue precisamente ir a las masas desvalidas, sujetas a esclavitud por el “yugo de Roma”. Después de la Conferencia de Edimburgo, en 1910, en la cual las principales denominaciones protestantes inglesas determinaron no hacer de América Latina su campo de misión, pues ya era una región cristiana a su parecer, quienes llegaron a incursionar desde Gran Bretaña fueron quienes no podían ver la correspondencia entre una vida cristiana y un trato digno a las masas explotadas y empobrecidas⁹³. Una publicación de la Iglesia Libre de Escocia, la cual

⁹¹ Es el Distrito más pujante de los conos. Fue conformado en los años ochenta por desplazados de la guerra interna, pero que tenían un poder económico más elevado que el de la mayoría de los migrantes, pues eran comerciantes, agricultores a gran escala, profesores, etc.

⁹² Conversación personal con un académico presbiteriano de administración en la universidad privada Inca Garcilaso de la Vega (23 de abril de 2015).

⁹³ No pudieron ver que en buena medida ellos recibían los frutos indirectos de dicha explotación.

emprendió lo que ahora es parte de la Iglesia Presbiteriana y Reformada del Perú, afirmó lo siguiente en 1913:

La “cristiandad” de Sudamérica es enfáticamente nada más que paganismo bautizado, y no hay historias más asombrosas de corrupción moral y degradación humana que las que se puedan escribir sobre las repúblicas sudamericanas y los abandonados nativos de ese vasto continente... los amantes de la verdad evangélica deben hacer de las necesidades de Sudamérica su carga peculiar y, buscar por cualquier medio hacer conocer a los pueblos nativos y sus “cristianos” latinizados de esa oscura tierra los términos de la moralidad cristiana y las bases verdaderas de la libertad política (MacPherson, 2008: 49).

Es decir, para los misioneros anglosajones, el catolicismo español implantado en América Latina, no podía ser verdadero pues las condiciones de semi.-esclavitud en las cuales vivían las mayorías nativas del continente daban cuenta de una religión cruenta y basada en un Cristo sufriente o muerto, de acuerdo a la versión del misionero escocés John A. Mackay⁹⁴, en su “otro Cristo español” (1952).

La libertad religiosa, en la constitución, se vuelve una realidad en 1915, después de ataques violentos y algunos muertos en Puno, contra los adventistas –la mayoría de los cuales eran aymaras- y la lucha legal, a la par de marchas promovidas por John Ritchie⁹⁵, fundador de la Iglesia Evangélica Peruana. Así, cuando llegan a Lima las primeras corrientes migratorias, desde 1940 hasta 1980, los migrantes si bien no eran evangélicos, ya estaban familiarizados con la presencia de los mismos. En tanto que la segunda gran corriente, la de los desplazados por la guerra interna (1980-2000), muchos de ellos ya eran evangélicos, pues fueron unos de los enemigos ideológicos más acérrimos de Sendero Luminoso, así como afectados por el Ejército, debido a sus características étnicas (CVR, 2003: 3.3). Fue el desplazamiento de población quechua durante la guerra interna, lo que les dio la posibilidad de ser visibles al interior de las iglesias evangélicas.

Durante los años de la guerra interna, el informe de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación manifiesta que había tres tipos de iglesias evangélicas, diferenciadas no tanto por su doctrina, sino por sus prácticas frente a la violencia:

⁹⁴ Este misionero tuvo una fuerte presencia intelectual en la Lima de los años veinte. Fue alumno de Unamuno en España, por lo cual al llegar a Lima entabló relaciones con personajes como Raúl Haya de la Torre, Luis Alberto Sánchez, José Carlos Mariátegui, entre otros.

⁹⁵ Uno de los objetivos de este misionero era “ayudar a los indios, explotados y oprimidos” (Kessler, Ibíd: 143).

Las **rurales** que se vieron obligadas a organizarse, resistir, morir, luchar por los derechos humanos; las **urbanas metropolitanas** de clase media y en distritos céntricos, interpretaron la violencia como una señal de la ausencia de Dios en la vida humana, sin ligar su fe al contexto sociopolítico, además de mantenerse ajenas al conflicto hasta que este llegó a la ciudad; y las **urbanas periféricas**, que albergaron a población migrante, “articulaban los preceptos de su fe evangélica en muchos casos CON acciones concretas de asistencia y acogida a familias desplazadas (*Ibíd*, 479).

La división étnico-racial del Perú al interior de las iglesias evangélicas quedó manifestada cuando se pedía apoyo a los pastores de las iglesias urbanas metropolitanas para asistir a sus hermanos de la sierra. Así lo manifiesta el testimonio del director de Visión Mundial, Caleb Meza: “cuando presentaba los problemas de las iglesias rurales a los líderes denominacionales, la respuesta de ellos era: ‘Si les pasa algo, por algo será’, ‘El Señor sabe por qué hace las cosas’” (*Ibíd*. 485).

A pesar de que gran parte de la presencia evangélica en el Perú se encuentra entre el mundo andino, los criollos-mestizos de Lima han procurado mantenerse ajenos a ese mundo o asimilar a los provincianos: “La Iglesia Evangélica Peruana ha tenido entre sus filas a muchos serranos, a muchos, pero cuando llegan a Lima y estudian en el seminario, se les olvida de dónde vienen”⁹⁶. Éstos mismos, parafraseando la frase popular, son los hermanos cholos que cholean al hermano cholo.

En Lima, por ejemplo, me mencionaron en diversas ocasiones que se fundaron grandes urbanizaciones con evangélicos desplazados de la violencia en Comas, Vitarte, Chosica y otros Distritos periféricos de la ciudad, pero pocos me pudieron decir con precisión dónde están tales asentamientos. Además, señalan que durante los años del terrorismo⁹⁷ muchos de los desplazados provenían de Ayacucho y Apurímac, dos de los Departamentos más afectados por la violencia, y además de ser quechuas, eran discriminados por asociárseles como “terroristas”: “Nadie los quería”.

Como quedó señalado por la CVR, la violencia se dirigió principalmente contra quienes han vivido situaciones históricas de privación, explotación y discriminación. En Lima el conflicto no les importaba a las clases medias y altas hasta que llegó a la capital. Las

⁹⁶ Conversación con el pastor quechua Roberto Quispe; aquí el “serranos” fue dicho aludiendo al origen geográfico de los andinos, pues el informante es orgullosamente puneño (18 de mayo de 2015).

⁹⁷ Este es el término más común usado por la población para referirse a la guerra interna debido a que no sólo eran grupos guerrilleros SL y MRTA, sino que cometían actos terroristas. Como han señalado algunos críticos, también hubo un terrorismo de Estado, el cual quedó constatado en el Informe de la CVR.

iglesias evangélicas urbanas metropolitanas, las que tenían mayor capacidad de acción y visibilidad, a pesar de su nexo histórico con las poblaciones quechuas, no fueron inmunes a esta indiferencia y hasta desprecio de sus hermanos de fe. En el caso evangélico hay que notar que quienes mayormente se interesaron en la situación de explotación del indígena y la apuesta por evangelizarlo, fueron extranjeros, principalmente anglosajones. Una hipótesis es que los limeños criollo-mestizos mantuvieron intacto su poco interés por acercarse con los serranos, a no ser por trabajos asistencialistas para cumplir con su deber cristiano, pero evitando relacionarse a profundidad con ellos. Por esta razón, muchos quechuas guardan una buena memoria de los misioneros extranjeros, pero ven con recelo a los criollo-mestizos de Lima.

El éxito de la evangelización protestante entre las clases medias de Lima ha sido más o menos reciente. Quizás se puede marcar el inicio de esta ampliación con el lema “Lima al encuentro con Dios” (LED), desarrollado en los años setenta por la Alianza Cristiana y Misionera, enfocada explícitamente en alcanzar a los sectores medios y altos, a través de templos amplios y música moderna, ubicados en importantes avenidas, con colegios escolares, una liturgia más relajada que las denominaciones históricas, pero menos impetuosa que los pentecostales. Las reformas políticas y económicas propiciadas por el gobierno de Velasco Alvarado, parece que favorecieron este alcance:

En medio de toda esta convulsión social, LED se propuso llegar principalmente al sector de profesionales y empresarios que de alguna manera se habían visto afectados por todos los cambios (...) Frente a tales hechos, la Alianza tornó su mirada hacia los sectores más favorecidos de la sociedad en la esperanza de ver mejores resultados. Prácticamente desde el comienzo de LED se vio buena recepción y apertura al Evangelio por parte del sector medio de la ciudad, cosa que nunca antes había pasado debido a que había una tendencia a relacionar las iglesias evangélicas con gente pobre, provinciana, sin mayor educación y aspiraciones (Miguel Ángel Palomino, citado en Amat, 2009: 20).

Las mismas iglesias pentecostales que se encuentran en los distritos centrales procuran mantener un culto más matizado en cuanto a las expresiones emocionales se refiere. La Iglesia Bíblica Emmanuel, fue un esfuerzo de las Asambleas de Dios por alcanzar a las clases medias y altas en el acomodado sector de San Isidro, para lo cual llamaron al pastor de la Alianza Cristiana y Misionera, el también arquitecto, congresista y candidato

presidencial, Humberto Lay⁹⁸. Al respecto, de la aceptación entre clases medias y medias altas de la religión evangélica, es elocuente la siguiente explicación:

... el problema es cuando tales esfuerzos misioneros acomodan el evangelio al gusto y las costumbres de las personas de esas clases, y le quitan, por ejemplo, toda referencia a responsabilidad social y pecado social. Nunca podré olvidarme del rico terrateniente peruano que me dijo en Lima: ‘Yo era católico, pero desde que los curas empezaron a hablar de Reforma Agraria, me vine a la Iglesia Alianza, porque descubrí que había gente de mi clase y que se predica un evangelio espiritual y puro, sin cuestiones sociales’ (Samuel Escobar, citado en Amat, 2009: 21).

Esto indica que el comienzo del crecimiento de las iglesias evangélicas entre los sectores medios de Lima, comenzó en los años setenta, especialmente favorecido por el ambiente adverso contra Velasco Alvarado, de parte de algunos sectores medios y casi todos los altos. Quienes comenzaron a ingresar a dichas filas y posteriormente serían pastores preparados en sus seminarios e institutos bíblicos, era gente que históricamente se había ligado al desprecio por lo andino. Por ello, cuando en los ochenta miles de evangélicos quechuas fueron afectados por la guerra interna, éstas iglesias permanecieron indiferentes en el mejor de los casos y hostiles en el peor, a sus “hermanos” evangélicos de la sierra.

A nivel litúrgico, si bien muchos quechuas no son pentecostales, lo cierto es que sus expresiones devocionales son mucho más emotivas, dinámicas y con una percepción sonora aguda catalogada como ruidosa –por los criollo-mestizos-. Los cultos quechuas en Lima han surgido por la necesidad, no sólo idiomática, sino también litúrgica de expresar adecuadamente su relación con la divinidad y la comunidad en la época de la guerra interna.

El éxito de los cultos evangélicos en el Perú, cuenta Fonseca (2002: 333), se debe a que “fue con el movimiento indigenista con el que se alcanzó mayor colaboración porque, dentro de las perspectivas misiológicas protestantes, la “redención” del indígena, formaba parte primordial”. El acercamiento fue paternalista y etnocéntrico. No lograron impactar a la élite modernizadora, pero sí a las víctimas del proceso de modernización. La religión fue un salvavidas para ellos, de acuerdo al mismo autor. Así, cuando se presentó el

⁹⁸ Conversación personal con Bernardo Campos

migrante quechua en Lima, hasta los años setenta, no se pensó siquiera en que hubiera un espacio para ellos, ni por necesidad, ni por ningún otro motivo. Se le procuraba asimilar.

Fue hasta los años ochenta, con la gran oleada migratoria por el desplazamiento de la guerra interna, que la población quechua logra una visibilidad demográfica tan de golpe que se presentan los primeros cultos quechuas en iglesias criollo-mestizas. Este encuentro, ha estado plagado de desencuentros, exclusiones y pugnas, los cuales en algunos casos han mantenido presente la presencia quechua en la ciudad y en otros, los intentos han fracasado⁹⁹.

La Radio del Pacífico, emisora evangélica con más de 50 años de transmisiones en Lima, formó el Movimiento Nacional de Oración en 1990, cuando el terrorismo había tocado Lima y un extranjero ve la necesidad de realizar un esfuerzo espiritual conjunto de muchas iglesias para abrazar “espiritualmente” a los miles de desplazados del conflicto y sobre todo pedir a Dios por la pronta derrota de Sendero Luminoso. La iniciativa, no obstante, no vino de parte de un peruano, sino de un conocido evangelista portorriqueño de origen estadounidense, el Hermano Pablo¹⁰⁰. Dicho movimiento nunca se involucró directamente en cuestiones políticas, sino que siguiendo una agenda conservadora del evangelicalismo estadounidense, llamaba a un interés por lo social sólo desde la oración y para distanciarse de los protestantes “liberales”. A pesar de que hubo esfuerzos relativamente tempranos en el CONEP, el Consejo Evangélico del Perú, el único que aglutinaba a los evangélicos en aquellos años, por difundir los primeros reportes de ataques a iglesias y creyentes evangélicos desde 1982, no parece que esto haya sido primordial para la agenda de las iglesias limeñas, sino más bien motivo de disputa y fricción constante.

Los que sí crecieron bastante fueron los pentecostales, tanto en Lima como en las zonas de conflicto. Debido al abandono de dichas regiones, por la mayoría de los clérigos católicos como de los misioneros extranjeros evangélicos, fueron los creyentes pentecostales quienes resistieron, formaron redes de apoyo para la migración y participaron activamente en los grupos de autodefensa, denominados “ronderos”.

⁹⁹ Es el caso de la Iglesia Alianza Cristiana y Misionera de Lince, megaiglesia de clase media alta, en la cual no prosperó el intento de crear un culto quechua. Falta analizar las razones por lo que esto sucedió.

¹⁰⁰ Paul Finkenbinder tuvo unas famosas cápsulas televisivas en varios países de América Latina, incluyendo Perú, conocidas como *Un mensaje a la conciencia*. El movimiento de oración surgió de la idea ya ejecutada en otros países convulsionados por las guerrillas como El Salvador, Guatemala y Nicaragua.

3.1.2. Iglesias neopentecostales y clases medias en Lima

En las últimas décadas se han formado iglesias evangélicas, especialmente las denominadas neopentecostales, que pretenden ejercer influencia entre las clases medias-altas y altas de Lima. Sin embargo, aunque hacen todo lo posible para apelar a un público más criollo o de mestizaje blanco, un pastor puede decir: “no quisiera decirlo, pero la verdad es que la iglesia se nos está llenando de cholos”¹⁰¹. Muchas de estas iglesias atraen a antiguos miembros de la Alianza Cristiana y Misionera, así como de segundas y terceras generaciones de andinos o neolimeños. Es el caso en Agua Viva,¹⁰² donde los pastores y líderes son de clase alta, establecen una brecha con sus feligreses, quienes provienen mayormente de las clases bajas, a través de una relación altamente jerárquica que impide que unos y otros tengan contacto (Ihrke-Buchroth, 2014: 135). Unos anhelan llegar a la cima, en tanto, otros están arriba para recordarles a los de abajo lo que quieren ser, pero no pueden llegar a ser.

Estas iglesias han cambiado el panorama para las clases medias y altas de Lima, quienes en el pasado ligaron la religión evangélica a los pobres¹⁰³ (Ibíd., 136). El blanqueamiento por medio del ascenso de clase social o escolaridad en los creyentes andinos en Lima, o más comúnmente, entre los hijos, la segunda y tercera generación de andinos, se puede observar en la migración religiosa al interior de las iglesias evangélicas: “Yo tengo amigos que iban a la Iglesia San Pablo o en El Agustino, pero que ahora los encuentro en la Calvary Chapel de Miraflores”¹⁰⁴.

Las iglesias neopentecostales buscan atraer, en principio, a la población evangélica de otras iglesias, con alto nivel adquisitivo y de preparación, o “gente ambiciosa de distintas clases sociales que aspira a subir por la escalera socioeconómica” (Ihrke-Buchroth, 2014: 60), para conformar mega-iglesias¹⁰⁵. Para ello, cuentan con medios de comunicación,

¹⁰¹ Confesión hecha por un famoso pastor de Lima a Bernardo Campos.

¹⁰² Iglesia en la Avenida Arequipa que cuenta con más de 100,000 miembros.

¹⁰³ Se da cuenta de la pastora de Agua Viva quien señala que cuando se convirtió en evangélica, su familia la criticó porque echaría a perder sus estudios de sociología en una universidad feminista y terminaría teniendo citas con un verdulero.

¹⁰⁴ Comunicación personal con Paulo Badilla, creyente evangélico, el 13 de febrero de 2015. Calvary Chapel no es una iglesia neopentecostal, pero sí corresponde a un modelo postdenominacional. Éste responde a una adaptación litúrgica a la postmodernidad más que un desafío doctrinal al antiguo protestantismo, por ello converge con el neopentecostalismo (Miller, 1998).

¹⁰⁵ Este modelo de iglesias suele basarse en metodologías de crecimiento religioso que implican la adhesión de grandes cantidades de gente en poco tiempo. Para ello, suelen adquirir locales que en otro momento fueron cines o teatros, ubicados en lugares estratégicos de las partes financieras y comerciales de las ciudades. Éstas buscan tener al menos 1,000 personas, pero dentro de sus planes figura el atraer a más de

estrategias de marketing y publicidad, y un lenguaje “secularizado” más cercano a la autoayuda y la prosperidad económica.

En Lima, sólo hay dos grandes organismos que aglutinan a las iglesias protestantes y evangélicas: el CONEP¹⁰⁶ y la UNICEP¹⁰⁷. La segunda es una asociación de iglesias independientes, generalmente de corte neopentecostal, surgida en 2003, con la finalidad de crear una agenda política propia de éstas iglesias y hacer un contrapeso al CONEP. El vínculo discursivo de estas iglesias adaptadas a la globalización urbana (eurocéntrica) enfatiza el blanqueamiento u occidentalización como única forma válida de vida. Hay una exaltación del “sueño americano” y se contrapone a las formas sociales que se oponen al “progreso”. Puesto que su finalidad es formar personas socialmente exitosas, se debe “aceptar la realidad”, que ya no es posible la existencia de costumbres indígenas en un mundo globalizado.

Por ello, las iglesias neopentecostales atraen a poca población indígena, pues no apelan al sujeto analfabeta (aunque tampoco a los intelectuales), a las costumbres urbano populares, ni a quien se resigna o acepta su condición social dentro de tales sectores. Para poner un ejemplo, está Camino de Vida, la cual está afiliada a la asociación de los neopentecostales, el UNICEP, con un formato basado en un concierto pop y una predicación que asemeja un mensaje motivacional. En una entrevista, la abuela, quechuahablante de Ayacucho asistía al culto quechua de una Iglesia Presbiteriana, la hija a una Iglesia Presbiteriana ubicada en un sector acomodado y la nieta en Camino de Vida.

Sin embargo, dentro de la UNICEP, se encuentra una iglesia que aglutina en su mayor parte a andinos, el Movimiento Misionero Mundial (MMM) y la cual parece haber sido convocada para tener una representación numérica importante para su registro ante el gobierno. Ihrke-Buchroth al hablar del MMM, una de las iglesias más grandes entre los sectores populares, la cual posee estaciones de radio y televisión, sería más una iglesia pentecostal tradicional que neopentecostal. Ella se rige bajo formas morales muy estrictas que apelan más al sujeto andino. Bernardo Campos, en conversación personal, me

10,000 o hasta 100,000 como la Comunidad Cristiana Agua Viva (Ihrke-Buchroth, *Ibíd*). Éstas carecen de membresía formal, por lo cual hay mucha rotación de asistentes entre ellas.

¹⁰⁶ Concilio Nacional Evangélico del Perú, el cual está conformado desde 1940 con la finalidad de buscar la garantía de sus derechos a la libertad religiosa. En ella se encuentran afiliadas las iglesias históricas como las luteranas, presbiterianas, bautistas y las pentecostales denominacionales como las Asambleas de Dios y la Iglesia de Dios.

¹⁰⁷ Unión de Iglesias Cristianas Evangélicas del Perú.

mencionó que él tiene la hipótesis de que la rigidez, la cual puede manifestarse –por ejemplo- con un chicote con puntas, con el que se azota a los miembros que se duermen en los cultos, se podría deber al deseo de encontrar dirección en una ciudad perdida por el pecado, a la vez que podrían recrear la relación de sujeción con los antiguos hacendados para mantener el trabajo y el orden. Ihrke-Buchroth (*Ibíd.*: 67) menciona al respecto:

El perfil socioeconómico y étnico de sus miembros muestra que ellos no pertenecen a los grupos neopentecostales que atraen a las clases sociales emergentes o a la ambiciosa nueva clase media, sino que atraen con frecuencia a gente mayor, principalmente indígenas y obviamente gente pobre de la clase social baja. Esto sugiere que el MMM quiere atraer gente con un estilo de vida más resignado y conservador que uno que desea ascender.

Es decir, la población indígena con dificultad se va integrar a una iglesia neopentecostal, pero sus hijos, especialmente aquellos que han accedido a la educación superior, se verán atraídos a estas nuevas iglesias. Entonces, ¿por qué es importante mencionarlas? Porque las iglesias evangélicas y pentecostales tradicionales apelan al indígena, le dan espacios, permiten cultos en quechua cuando perciben abiertamente que la cantidad de gente que habla ese idioma es numerosa; pero esto es algo que no se verá en las iglesias neopentecostales, en las cuales, no obstante, pueden estar las segundas o terceras generaciones de andinos limeños, mucho mejor adaptados a la influencia occidental y al sistema de mercado global.

Además, la influencia neopentecostal se deja ver en los medios de comunicación “cristianos”,¹⁰⁸ donde promueven libros, conferencias y música. Las iglesias pentecostales y las tradicionales no son ajenas a dicha influencia. Aunque las iglesias neopentecostales cuentan con una minoría del mundo evangélico su influjo es amplio. El uso que hacen de la denominada “guerra espiritual” se dirige en muchas ocasiones contra el mundo indígena (Cantón, 2004) y como a estas iglesias les gusta participar en la política institucional, una guerra simbólica, bajo ciertas condiciones, podría transformarse en políticas contra los pueblos y habitantes indígenas.

Las razones por las cuales las segundas o terceras generaciones de andinos se ven atraídos por éstas iglesias son al menos tres, intrínsecamente relacionadas:

¹⁰⁸ Los neopentecostales prefieren llamarse a sí mismos “cristianos” y en menor medida “carismáticos”.

- nuevos vínculos con la clase media y alta que pueden potenciar su incipiente carrera;
- desajuste con el *habitus* de su iglesia evangélica anterior –pentecostal o histórica– al desarrollar nuevos códigos de conducta y comprensión del mundo, más en coordinación con el sector limeño moderno;
- desidentificación con los sectores populares (aunque sigan viviendo entre ellos) y los valores andino-proletarios (cholos). Las segundas y terceras generaciones de andinos en Lima se denominan a sí mismos como mestizos, aunque para el criollo de clase media y alta siempre será un cholo.

El ascenso social y escolar puede generar tres conductas diferenciadas en términos teóricos: a) afirmación de la identidad étnica sobre la base de una autoestima validada por los conocimientos adquiridos del mundo moderno; b) aceptación de un contexto que ya no es rural, pero tampoco del todo moderno, sino en tránsito entre lo andino, lo proletario, lo urbano (lo transmoderno), en suma, lo cholo; c) negación de la genealogía andina y chola para procurar la adquisición de una nueva identidad aprobada como moderna.¹⁰⁹ Los matrimonios “interraciales” (criollos con andinos) existen, pero son pocos y mal vistos.

Es importante destacar la negación de lo andino en Lima: no hay población indígena, no hay quechuas. Los quechuas viven en la sierra, al menos los verdaderos porque en las ciudades ya se han “acriollado” o se pretende omitir que lo han sido y no lo volverán a ser. Un enamorado puede ignorar no sólo que su novia es quechua -aunque ella hable el idioma-, sino que en la misma ciudad queden vestigios de tal cultura. Hablar de indígenas es hablar de sujetos con taparrabo que viven en la prehistoria. La ignorancia de su presencia es porque no se les ha visto correr semidesnudos por la ciudad (a los amazónicos). Pero los andinos, éstos que han “invadido” la ciudad desde los años cincuenta, llegando a constituir la mayoría de la población, esos cholos que parecen haber perdido el habla propia, los exitosos empresarios de hoy, la raza cobriza que ha sabido construir el “otro sendero”: esos pueden ser farsantes quechuas, descendientes de los incas, remanentes del pasado que el dinero blanquea, pero jamás quechuas.

¹⁰⁹ Sin embargo, la asociación con el mundo andino por medio del color de piel o los rasgos fenotípicos aparecen de cuando en cuando, en momentos donde las relaciones de discriminación y racismo se exacerban en Lima.

Las iglesias, habitadas al igual que la ciudad en sus estratos populares, por Jhordan, Katherine, Yeyson, Kelly, entre otros con nombres provenientes del mundo anglosajón (así como la clase media festeja los italianos y franceses), puede deberse a la histórica proscripción de prohibírseles a los indígenas denominar a sus hijos del modo que ellos quisieran durante la Colonia. Quizás una rebeldía histórica encubierta en un modo en el cual se pretende superar la dominación criolla por medio del blanqueamiento que da el nombre. Estas iglesias que mantienen un control patriarcal, que se mantienen pujantes por la participación, principalmente, de las mujeres, de alguna manera u otra, apuestan por lo blanco. Sin embargo, se debe distinguir entre las iglesias que expresan el blanqueamiento como una forma de adaptación a la ciudad, una mestización popular, de aquellas que además buscan la eliminación de los rastros y rostros del subdesarrollo en el Perú.

Incluso, podría pensarse en una línea en donde las iglesias históricas plantean más bien una llegada a la modernidad tradicional de Occidente, con los beneficios sociales y económicos de ella, pero dejando de lado la diversidad cultural y la pluralidad que conlleva el arribo de nuevas minorías (otras iglesias, grupos LGTB) que no existían hace 100 años en la palestra pública. Las pentecostales, las más autóctonas, pretenden un blanqueamiento sin pasar directamente por Occidente, más bien una ruta propia con un absolutismo moral (con democracia mientras sea conveniente) en donde la gloria de Dios se manifieste por medio de ciudadanos ejemplares y trabajadores esforzados, los cuales en sus condiciones de subordinación podrían sobresalir de otros que gastan sus pocos recursos en “idolatrías y vicios”. Finalmente, los neopentecostales plantean una llegada de tajo a la modernidad tardía como un mundo plagado de consumo y consumidores, más que productores, en donde se viene a tener poder y dinero (para la gloria de Dios) como una manifestación del nivel de consentimiento de un padre rico y los Juniors/Pitucos o “hijos de un gran rey”.

Es decir, que en estas tres etapas del evangelicalismo latinoamericano, se puede observar la constitución de tres tipos de modernidad: la clásica occidental (expansión del capitalismo anglosajón), la nacionalista (el capitalismo con intervención de los estados nacionales o desarrollo por sustitución de importaciones) y la neoliberal (nueva expansión del capitalismo “salvaje”, denominada “globalización”).

En los objetivos de algunas organizaciones, pastores y liderazgos evangélicos, se plantea alcanzar a la clase media y alta limeña, la cual siempre ha sido más reacia a un cambio

religioso. Si bien, los comportamientos religiosos de las élites se están abriendo hacia una pluralización del campo más allá de los catolicismos, aún es relativamente bajo el eco que hallan en los discursos evangélicos. Son más las iglesias de la teología de la prosperidad las que buscan el acercamiento, así como las que buscan una transformación social por medio de la captación de élites. Sin embargo, uno es el deseo y otros los resultados. En diversos casos, iglesias instaladas en los distritos centrales terminan atrayendo a un gran público, que generalmente ya era evangélico, desde las periferias y que vienen en búsqueda de nuevos significados para su ascenso (real o pretendido) económico y social, el establecimiento de nuevas redes sociales y el blanqueamiento estrechamente ligado al prestigio –no sólo se trata de tener dinero, sino de observar los patrones de comportamiento asociados a una civilidad impulsada por los modos de vida de las élites–

3.2. Tres iglesias: tres formas de ser evangélico andino en Lima

A lo largo de los apartados anteriores ya se ha ido vislumbrando la interrelación entre los quechuas/cholos/neolimeños y los criollos limeños, el espacio socioeconómico que ocupan y las iglesias evangélicas de distinto signo. A partir de ahora, reconstruiré las historias de las tres congregaciones con las cuales trabajé, especialmente en lo tocante a los cultos en quechua. No profundizaré en la historia organizativa y eclesial de la iglesia, sino en su establecimiento como grupos sociales que interactúan con el mundo andino y los andinos al interior de ellos.

Los cultos en quechua surgen en la década de los ochenta debido al desplazamiento de la guerra interna y la necesidad de atender a una gran cantidad de población quechuahablante que es monolingüe o con un manejo muy básico del español. En un estudio (Trudell, 1992) del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) se menciona una iglesia presbiteriana anónima con antecedentes de un culto bilingüe en los años setenta. Sin embargo, en los ochenta se decide en la iglesia realizar dos cultos, uno en castellano y otro en quechua de Ayacucho. Sospechamos que se trata de la Iglesia Presbiteriana San Pablo, objeto de nuestro estudio, dos décadas y media después de dicho artículo.

El problema que surge de los cultos en quechua, de acuerdo al citado estudio es que la población aprendió a leer primero en castellano y luego, los pocos que pudieron hacerlo en quechua lo hacían mal. Los cultos se realizan en quechua, no porque los miembros así lo decidieran, ni por un interés por fomentar una identidad cultural específica, sino por el *quasi* monolingüismo de varios de sus miembros. Al respecto es significativo el siguiente

párrafo, porque corroboro observaciones preliminares, respecto a que los pastores quechuahablantes restringen su uso a la liturgia, pero lo evitan en cualquier otro espacio:

Una dimensión de la lengua escogida que revela el informe es que los líderes bilingües de la iglesia, que prefieren leer en castellano, leen en quechua para ayudar a los miembros que no entienden castellano. No leen en quechua primordialmente por ellos mismos sino para beneficiar a otros. Puesto que el quechua no es la lengua que prefieren leer, ellos sólo la practican cuando están preparándose para los servicios y mientras los están llevando a cabo (*Ibíd.*, 316).

El estudio resalta la correlación entre quienes más necesitan la Biblia y el himnario en quechua, cuya escasa formación escolar les impide leer y escribir apropiadamente en cualquier lengua, al mismo tiempo que son quienes menos dominan el castellano (*Ibíd.*, 319). Puesto que la alfabetización se hace aún hoy, primordialmente en castellano, la dificultad de leer en quechua se restringe a un sector de especialistas lectores como pueden ser los pastores. Pero hay otro problema lingüístico, puesto que el español es fácil de pronunciar, es probable que muchos de quienes lo leen bien no comprendan todo lo escrito. Es decir, los problemas pedagógicos de la educación intercultural¹¹⁰ en las zonas rurales, se pueden percibir también en estos pequeños laboratorios que son las iglesias urbanas.

En suma, quienes leen con más frecuencia, leen mejor el quechua, pero dado que la iglesia es el único espacio donde tiene utilidad la lengua escrita del quechua, se dificulta la posibilidad de alfabetizar o leer en quechua. Con ello, se puede contrastar la situación a finales de los ochenta con la vivida actualmente, para saber si la población quechua ha adquirido el hábito de leer en su idioma. El problema de la utilidad cotidiana de un idioma tan extendido como el quechua nos permite avizorar uno de los signos externos más claros de la identidad étnica, en toda su debilidad estructural. La identidad quechua en Lima parece sufrir décadas de retroceso, no así el surgimiento de una nueva identidad andina limeña más identificada como mestiza o chola.

Respecto al surgimiento de los cultos en quechua o cultos quechua como los nombran sus feligreses, como ya se ha mencionado, comenzaron a aparecer en la época de la guerra

¹¹⁰ Como en los muchos casos que los padres ya no quieren que sus hijos aprendan en algún idioma nativo, sino en castellano, por lo cual ahora exigen a los profesores la asimilación al mestizaje (De la Cadena, 2001 y comentarios de Silvia Gamarra, profra. de la Normal Lasallista de Apurímac).

interna (1980-2000) y se pueden describir algunas características que provocaron la migración masiva inesperada:

El desplazamiento de miles de quechuahablantes a la ciudad de Lima, muchos de ellos evangélicos desde su lugar de origen. Las consecuencias psicosociales de este proceso migratorio, que no estaba motivado en principio por la aspiración a una vida mejor (estudios o trabajo remunerado), sino por sobrevivencia han sido poco estudiadas. La población que venía de las principales zonas en conflicto, como ya se ha señalado, era estigmatizada y recibida con mayor hostilidad en medio de su desarraigo y sus pérdidas. A Lima no llegan los más pobres, sino los menos de los más pobres y quienes tenían alguna red social para llegar a través de familiares, paisanos e iglesias¹¹¹. Las iglesias evangélicas también se vieron desbordadas por población quechuahablante, a quienes no sabían cómo tratar, ni cómo apoyar.

Algunas iglesias se valieron de hermanos¹¹² y pastores que dominan el quechua, pero con muchos años de residencia en Lima. De éstos, algunos son especialistas religiosos que han estudiado en seminarios nacionales y extranjeros. Otras iglesias optaron por mantener su estructura de trabajo para gente de la costa o para asimilar a los migrantes a las formas ciudadinas de hacer iglesia. La mayoría, sin embargo, son y crecen entre los sectores populares, con atisbos de ascenso social y formas de relacionamiento comunitario. Éstos últimos también optaron por el castellano, pero al tener el dejo del andino, el mismo capital cultural y social, se identifican con los desplazados.

Algunas iglesias de clase media como lo es la Alianza Cristiana y Misionera de Lince y Pueblo Libre, buscan apoyo en otras iglesias que cuentan con un culto en quechua. Sin embargo, como éstas atraen poco a los migrantes andinos y además como buscaron resultados contundentes en términos de crecimiento estadístico, desistieron de continuar al cabo de dos o tres años¹¹³.

¹¹¹ Se calcula que “a fines de los ochenta, casi el 50% de la población nacional se encontraba bajo estado de emergencia” (Rodríguez, 1997: 60). Para 1994 se calcula que sólo 1 de cada 10 había retornado a su pueblo (*Ibíd.* 70).

¹¹² El término “hermano” o “hermana” es de uso común entre los evangélicos para referirse a cualquier otra persona que consideran de la misma fe, sea que vayan a la misma iglesia o no.

¹¹³ Conversación con Juan Huancolucco y el pastor Roberto Quispe de la Iglesia Evangélica Peruana “Maranatha”. Cabe mencionar que un amplio sector andino que ha migrado a Lima desde 1980, no tiene residencia permanente ni en su lugar de origen, ni en Lima, por lo cual es un sector flotante, por lo cual los cultos en quechua tienden a subir y a bajar su asistencia también por la movilidad de este sector, sea a la sierra o al interior de la misma Lima. Incluso, el que los andinos ya posean una propiedad en Lima, no necesariamente provoca que su residencia sea permanente.

El Movimiento Nacional de Oración surge en 1989, cuando ya era innegable que la guerra había tocado de diversas maneras la vida de miles de hermanos evangélicos. Es un intento por respaldar a los hermanos, principalmente andinos, y pedir por la paz a Dios, de parte de distintas organizaciones y denominaciones evangélicas, históricas, pentecostales y carismáticas.

Los cultos quechua se organizaron con dos finalidades básicas para las iglesias evangélicas: el **discipulado** y la **evangelización**. Ambos están ligados con el intento permanente del “**crecimiento**” numérico y cualitativo, clave para entender la dinámica social de las iglesias evangélicas. El **discipulado** es el estudio y la predicación de la Biblia para los conversos, quienes para seguir creciendo en su fe y afirmarse cada vez más como hijos de Dios, necesitan de un aprendizaje continuo, no sólo de doctrina, sino de aspectos relacionados con lo que se considera un buen testimonio: higiene, alfabetización, vocabulario no vulgar, organización de actividades de distinto signo, comportamientos en el trabajo, relación con el sexo opuesto, etc. El **evangelismo** hacia la población quechua buscaba recomponer su realidad social y espiritual. Es decir, los cultos quechua no surgen por un intento de reivindicar la identidad étnica, sino por una necesidad religiosa, pero al hacerlo y darle utilidad a una lengua, muchos de ellos van cobrando conciencia de su ser quechua, distinto del criollo y del mestizo.

No obtuve datos que permitan suponer que haya habido cultos en quechua antes de la época referida. Si los hubo, pudo haber sido de modo aislado, así como temporalmente, por lo cual, se puede decir, que el detonante para el surgimiento y visibilización de los evangélicos quechuas fue el desplazamiento forzado a la ciudad de Lima por causa de la guerra interna.

Dicho lo anterior, podemos pasar a explicar las razones por las cuales se han escogido las tres iglesias objeto de este estudio:

- Iglesia Evangélica Peruana (IEP) “Maranatha”
- Iglesia Evangélica Presbiteriana y Reformada en el Perú (IEPRP) “San Pablo”
- Iglesia Evangélica “La Hermosa” de las Asambleas de Dios (AD)¹¹⁴

¹¹⁴ De aquí en adelante, me referiré a ellas principalmente por sus siglas.

3.2.1. Geografía

Lo primero que salta a la vista es su ubicación geográfica. La primera (IEP) es una iglesia cuya historia se remonta a fines del siglo XIX y tiene una ubicación central dentro de Lima, en la Av. Brasil 335, cerca de la famosa Plaza Bolognesi, crucero de múltiples avenidas que llevan a todos los puntos de la ciudad.

La segunda (IEPRP) se encuentra en un punto intermedio, que en un inicio fue periférico, pero actualmente está a medio camino entre el centro y el denominado Cono Este. Casi frente al mercado de frutas, en la Avenida Nicolás Arriola 2773, cerca de la Carretera Central en el distrito de San Luis, la cual conduce a la sierra centro sur del Perú.

La tercera (AD) está ubicada en el distrito periférico de Ate Vitarte, en el km. 8.1 de la carretera central. El local donde actualmente se encuentran es una exhacienda adquirida en 2007 -aunque la iglesia data de 1952- de más de 1,000 m², pues ha tenido un crecimiento explosivo a partir de 1993, pasando de 200 a más de 6,000 miembros en la actualidad. Es parte de la denominación pentecostal más antigua del Perú y la que más iglesias y miembros tiene en el Perú, calculándose en un millón de miembros¹¹⁵.

3.2.2. Características religiosas

La IEP fue un intento por establecer en Perú una sola iglesia que aglutinara a todas las denominaciones protestantes y su fundador fue el misionero escocés John Ritchie, a fines del siglo XIX. Por algunos años la Alianza Cristiana y Misionera se sumó a la IEP, pero después tuvieron problemas por su forma de gobierno. Ésta, dicen sus pastores, es una mezcla de bautista con presbiteriana y un amplio influjo pentecostal en las zonas periféricas de Lima y en las regiones andinas. Una de sus características principales es su apego a la constitución de la iglesia, a la cual apelan constantemente sus miembros. Como es sabido, muchos pueblos indígenas tienen aprecio por las leyes, pues éstas son el único mecanismo por el cual pueden apelar a los Estados y solicitar justicia. En la IEP “Maranatha” su culto no es pentecostal, sino moderado en sus expresiones litúrgicas. Su forma de organización es presbiteriana, su teología es dispensacionalista y tienen aprecio por el asistencialismo como casi única forma de trabajo fuera de la comunidad. Es la

¹¹⁵ Conversación con el pastor Eliseo de la Cruz, de las Asambleas de Dios (14 de mayo de 2015).

segunda denominación evangélica más grande del Perú, con un amplio trabajo en todos los Andes del centro y sur.

La IEPRP es fruto del trabajo de misioneros estadounidenses, la cual como organización se unió con el otro emprendimiento de la Iglesia Libre de Escocia en 1988, la cual estaba más concentrada entre los sectores urbanos de clase media. Las iglesias presbiterianas son las que más han querido mantener un trasplante de los modelos litúrgicos europeos del siglo XIX, sin embargo, por la fuerza de las culturas locales, los misioneros se han visto forzados a permitir ciertas adecuaciones culturales. En el caso de “El Agustino” – Iglesia surgida casi a la par que la de “San Pablo” y sus miembros mantienen comunicación entre sí-, esta tensión llegó a ser tan fuerte que los misioneros pretendieron vender el local, pero el pastor, de origen ayauchano, lo impidió y les pidió prudencia. Ellos lo vieron como un caso perdido¹¹⁶. Ésta congregación está pentecostalizada, pero está en camino de desaparecer y parece que, en buena medida, es por haberse convertido en una iglesia étnica con incapacidad para el diálogo –cultural y generacional- con las nuevas generaciones. Sin embargo, la iglesia “San Pablo” ha sabido mantener una mezcla cultural andina que distingue a hispanoparlantes de quechuahablantes.

Las AD surgió en una época en la cual en el Distrito de Ate sólo vivían algunas familias de obreros, debido a la ubicación de fábricas a lo largo de la Carretera Central desde fines del siglo XIX. La gran expansión urbana del distrito comenzó en 1980, a partir de la llegada de contingentes que huían de las zonas en conflicto. Las AD en Vitarte crecen junto con la ampliación poblacional y territorial urbana. Su forma de organización es congregacional y su liturgia es pentecostal clásica, con énfasis en la “batalla espiritual”, la oración y cadenas de ayuno con varios días de duración, oración en lenguas (glosolalia) y una teología dispensacional.

3.2.3. Contrastación de la información interna

De la IEP tenemos diversas referencias a la forma en cómo se ha organizado y extendido, aunque dispersos, existen documentos, así como personas que siendo o no de la iglesia pueden informar las cosas que han observado, especialmente en el templo “Maranatha”. Éste es famoso porque cualquiera que ha pasado por la Av. Brasil lo ha visto y se

¹¹⁶ Conversación con la antropóloga Miluska Muñoz Palomino (23 de mayo de 2015). Su abuelo con quien vivió toda su infancia, fue el pastor de la iglesia de El Agustino. Además, conoció a Manuel Marzal en 1984-1985, cuando éste realizó su trabajo de “Los caminos de los inmigrantes religiosos de la gran Lima”, por lo cual la información que ella proveyó fue de vital importancia para entender esta peculiar iglesia.

encuentra casi frente a la monumental parroquia de María Auxiliadora y un colegio salesiano muy grande. Su inauguración en 1958 fue un triunfo en la esfera pública para todas las iglesias protestantes en el Perú, pues a partir de allí, éstas han podido vencer juicios legales para establecerse cerca de parroquias católicas. Por lo tanto, contrastar la información interna con fuentes externas no es difícil y hay referentes muy diversos al respecto.

Acerca de la IEPRP, Marzal (1988) menciona a la iglesia de El Agustino, además que da un cuadro amplio del campo religioso en el lugar durante los años ochenta. Hay también fuentes orales de personas que pertenecieron o participaron en dicha iglesia, por lo cual también sirve para sopesar la información obtenida entre los actuales congregantes. Esto, junto con su iglesia hermana de San Pablo, en San Luis, nos permite hacer una revisión de lo que sucede con una iglesia que se asimila a la ciudad, mientras mantiene rasgos étnicos andinos, en tanto que la otra se cierra ante los “peligros” de la modernidad.

En cuanto al templo La Hermosa de Vitarte ofrece la posibilidad de tener información de quienes pertenecen a ella o especialistas religiosos como Bernardo Campos, quien estuvo un tiempo como pastor en 1984. Además, al ser un punto de referencia para otras iglesias pentecostales en relación con su gran crecimiento durante las últimas dos décadas, se pudo obtener información externa al grupo religioso. Actualmente, grupos de pastores de Asambleas de Dios y de otras denominaciones nacionales y del extranjero, realizan visitas para conocer el modelo de crecimiento numérico de “La Hermosa” y utilizarlo como guía en otros sitios.

Otra iglesia que habría sido muy interesante explorar es el Movimiento Misionero Mundial, pues en muchas de sus sedes han implementado cultos en quechua, además que resulta evidente la interacción entre una iglesia fundada por un pastor de origen cubano y la dinámica cultural andina. Lo estricto del grupo contrasta con la gran magnitud de iglesias y seguidores que ha atraído, así como su influencia cultural a través de Bethel Televisión que transmite por señal abierta al Perú y vía satélite al resto del mundo. Sin embargo, por su estructura piramidal habría tomado mucho tiempo realizar conversaciones con los líderes de la organización, por lo que no se observó. Llama la atención que uno de sus principales pastores, Juan Carlos Pérez, afirma no tener

problemas con los nuevos adeptos quienes también realizan rituales indígenas: “Los evangélicos no tratan de eliminar, tratan de entender”¹¹⁷.

Cada una de estas iglesias, tienen un discurso social y teológico, oficialmente conservador, pero los feligreses le dan un giro propio a su entendimiento y práctica del ser evangélicos. En cada una de estas denominaciones, los prejuicios, rivalidades y odios entre criollos –y sus intermedios mestizos, cholos, etc.- y andinos, se han manifestado en diversos grados, al interior de las iglesias. Dicha manifestación tiene una geografía especial, mientras más se acerca uno al centro, mayores confrontaciones interraciales e interétnicas se encontrarán y a mayor alejamiento del centro, las disputas serán entre los que buscan asimilarse al mestizaje cholo y quienes sin pretenderlo desean permanecer étnicamente diferenciados de los mestizos.

Muchos pastores de las denominaciones más consolidadas como lo son estas tres, se plantean llegar a las clases medias, pero terminan atrayendo a sectores populares que buscan ascender socialmente. Los miembros mestizos y criollos de las iglesias buscan distanciarse –física y moralmente- de sus “hermanos” indígenas¹¹⁸. Muchos feligreses se plantean dar un trato de asistencia humanitaria, pero no de cercanía humana a los más pobres –generalmente andinos-. Una gran cantidad considera que una vez en la ciudad ya no hay indígenas, ni quechuas.

A continuación, explicaré los rasgos generales de cada una de ellas, enfocándome en su trato con **la población indígena**.

3.3. Iglesia Evangélica Peruana “Maranatha”

La iglesia, la segunda más antigua de los protestantes, es una mezcla de presbiteriana y bautista en su doctrina y forma de organización, aunque inicialmente se procuró que no fuera denominacional, sino que aglutinara diversas expresiones del protestantismo. Desde un inicio, uno de sus fundadores, Juan Ritchie, pretendió que estuviera dirigida por nacionales, por lo cual procuró limitar el poder de los misioneros extranjeros sobre ésta, a la vez que quiso contrarrestar el potencial dictatorial de los pastores. Para ello constituyó

¹¹⁷ “Evangélicos se reúnen en Lima entre fuerte crecimiento”, 26 de noviembre de 2013, Mundo Cristiano: <http://www.cbn.com/mundocristiano/Latinoamerica/2013/November/Evangelicos-se-reunen-en-Peru-entre-fuerte-crecimiento/>

¹¹⁸ En el caso de los andinos, se les conoce mayormente como campesinos o andinos.

el consistorio,¹¹⁹ el órgano colegiado encargado de tomar las decisiones. La sede Maranatha es importante por estar ligada a una de las más antiguas de la ciudad de Lima, tanto de la denominación, como del protestantismo y durante mucho tiempo fue la más grande. Dentro de la iglesia, desde 1990 se conformó el Departamento Quechua, nombre asignado al culto y organización de los hermanos que deciden participar en un culto en quechua del sur, principalmente de Cusco y Apurímac¹²⁰, que es donde históricamente la IEP ha tenido mayor presencia en función de un acuerdo de dividirse el país como terreno de misión, junto con la Alianza Cristiana y Misionera y la Iglesia Presbiteriana.

En un inicio (1988), se permitió la realización del culto en el sótano de la iglesia, un lugar frío y oscuro del templo¹²¹. El culto comenzó cuando Francisco Hualparimacci¹²², fue a vivir a Lima y asistió durante un año a la iglesia, hasta que en un sermón el predicador les regañó por no evangelizar. Entonces él se preguntó por qué no estaba evangelizando en Lima, mientras que en Cusco lo hacía a menudo y encontró que el idioma era un obstáculo, pues no dominaba bien el castellano. Por ello pensó que sería una buena idea iniciar un programa radial en Radio del Pacífico con oración y predicación en quechua. Hizo algunas grabaciones en cintas, las llevó a Cusco con un predicador quechuahablante de radio para hacer los demos con calidad profesional y posteriormente fue a la estación radiofónica de Lima. Allí le dijeron que cada programa de 30 minutos tenía el costo de 200 dólares, por lo cual fue a solicitar apoyo en la IEP. El pastor Luis Herbozo le pidió las cintas para escucharlas a través de algunos estudiantes del seminario que eran quechuahablantes. Al finalizar de oírlas, les pidió una opinión a los estudiantes y estos dijeron que estaban bien realizadas, por lo cual el pastor le pidió a Francisco comenzar una serie de cultos en quechua al interior de la congregación, no en la radio.

Al inicio les asignaron un salón pequeño en la parte trasera del templo y sólo estuvieron Francisco y su familia. Pero a la segunda semana llegaron diez personas y así, al cabo de aproximadamente un año ya se reunían alrededor de 30 personas que ya no cabían en el

¹¹⁹ Así se le llama al órgano de gobierno de la iglesia local dirigido por ancianos electos en asamblea por todos los miembros “en plena comunión”, es decir, creyentes bautizados y activos en la iglesia. Dependiendo del tamaño de la congregación será la extensión del número de ancianos, que en los casos de la IEP y la IEPRP, son exclusivamente hombres. El pastor es uno más de los ancianos, aunque por su autoridad moral, puede llegar a tener mayor peso que los otros ancianos en la toma de decisiones.

¹²⁰ También participan quechuahablantes de otras regiones pero en menor cantidad, así como algunos aymaras que se identifican con la liturgia quechua, aunque no comprendan el idioma.

¹²¹ Comunicación personal de Bernardo Campos.

¹²² Entrevista a Francisco Hualparimacci (13 de mayo de 2015). Cabe señalar que él había sido líder sindical de los trabajadores de la construcción en Cusco, por lo cual tenía dotes para hablar en público y organizar a la gente, por lo cual no se acoquejó para ver la posibilidad de tener un programa en radio.

salón. Durante los primeros años no tuvieron ningún tipo de promoción interna en los otros cultos, por lo cual la existencia del culto en quechua corrió de voz en voz. Cabe señalar que el fundador ignoraba que hubiera más quechuahablantes en la iglesia, además cuando iba al culto en castellano, se sentaba en la parte de hasta atrás, para salir de inmediato cuando terminaba el servicio religioso, porque los hermanos no eran amables, la música no tocaba su corazón y los sermones no los comprendía del todo.

Otros hermanos¹²³ indican que asistieron algunos años al culto en castellano sólo por compromiso religioso, “nada más por cumplir”, pero una señora que es monolingüe lloraba todos los domingos porque no se sentía bienvenida, ni que el culto fuera algo sagrado, porque no entendía nada. Así, cuando comienza el culto en quechua se encuentran que no están solos en la ciudad como quechuahablantes, ni en la iglesia. Se identifican como parte de un mismo grupo étnico, a pesar de algunas variantes dialectales. Algunos indican que se avergonzaban en los primeros cultos porque la gente se asomaba por los cristales, los veían “como bichos raros”: “A mí me daba mucha pena, era como estar en un zoológico y que lo pasan a uno a ver” (Juan Huancolucco).

Uno de los ancianos de la iglesia, encargado de la evangelización a fines de los ochenta, los criticaba duramente:

A mí sí me intentó humillar, pero yo no le hacía caso. Me decía, ‘qué es eso que hablan, puro tacatacata’. Él no entendía el quechua por eso decía esas cosas. Y luego, ‘puras canciones melancólicas, eso no glorifica a Dios. A Dios se le alaba con alegría, no con esas canciones que dan nomás tristeza. ¿Qué testimonio es ese? Parece que van a un funeral’ (Francisco Huallparimacci).

Una forma de enfrentar el constante ataque de los criollo-mestizos de Lima, fue asignarlos como un Departamento de la IEP en 1990. Ésta iglesia se organiza por departamentos: La Liga Femenina, Sociedad de Esfuerzos Cristianos Intermedios (adolescentes), Sociedad de Esfuerzos Cristianos (jóvenes) y Escuela Dominical (educación cristiana). Cada departamento realiza un plan de trabajo anual, el cual debe ajustarse al plan quinquenal que elabora el consistorio para toda la iglesia y además se le asigna un presupuesto de trabajo. Al erigirse los quechuas como un departamento, implicaba la imposibilidad de que, ante la llegada de un nuevo pastor o una mayoría del consistorio en desacuerdo con los quechuas, les impidieran celebrar su culto. Pero el hecho de que se erigieran como

¹²³ Entrevista con Juan y Erasmo Huancollucco (16 de mayo de 2015).

Departamento, también indica que tuvieron dirigentes simpatizantes en la iglesia, especialmente pastores, pero también algunos miembros criollo-mestizos. Al igual que en la sociedad más amplia, sin las alianzas necesarias, se dificulta aún más la posibilidad de lograr un espacio autogestivo –supeditado a un cuerpo superior, pero con la capacidad de elaborar un programa propio, que generalmente no es cuestionado. Durante estos años, el culto y organización quechua ha enfrentado obstáculos internos. Algunos no querían que celebraran su culto en el edificio principal (o de preferencia, que no celebraran). Los miembros más antiguos de la Iglesia vieron la necesidad de comprar terrenos en la periferia para construir templos para los quechuas y mandarlos para allá,¹²⁴ pero los que más comenzaron a tener conciencia de su identidad étnica y la discriminación, con esa palabra que suena a sacrilegio dentro de las iglesias evangélicas, se han resistido a ser removidos; a ellos les gustaría fundar anexos¹²⁵ con grupos quechua, pero esa idea se basa en la expansión y no en la eliminación.

El pastor Roberto Quispe ha tenido que renunciar a vestir la ropa típica en función de las críticas que ha recibido por ello¹²⁶. Este elemento es muy interesante, porque a diferencia de lo que ocurre en Bolivia y Ecuador, incluso México, en Lima difícilmente un andino o un limeño usa una ropa ligada a grupos étnicos. El uso de ropa tradicional representa para los miembros de la IEP, un “mal testimonio”, es decir, que los potenciales creyentes –especialmente de clase media- no quieran asistir a una iglesia de indios. Así que, para no escandalizar, el pastor y otros hermanos “han comprendido” que es mejor guardar sus atuendos sólo para los aniversarios y para que los “hermanos débiles en la fe no caigan”. Este punto es importante, porque se ve a los criollo-mestizos, desde un punto de vista religioso, como “débiles” y ellos toman la decisión de no escandalizar; es decir, invierten un juicio que les niega un derecho en contra para mostrar la “madurez” que tienen en la fe, cuando tradicionalmente se ha considerado a los evangélicos indígenas como “débiles” y siempre necesitados de ayuda espiritual.

En todo caso, para los quechuas lo más importante es que los dejen hacer su culto a su manera en el edificio principal, con su música y su idioma. El caso de la música tiene un lugar especial, pues “los andinos se comunican por medio de la música más que por las

¹²⁴ Comunicación personal de Juan Inocencio Silva, pastor de la IEP Maranatha.

¹²⁵ En Perú, se le llama “anexos” a las misiones de las iglesias que abren sitios de culto en otras zonas de la ciudad o del país, para que en un futuro, cuando tengan cierta cantidad de gente, se constituyan en nuevas iglesias.

¹²⁶ Comunicación personal de Roberto Quispe Apaza, pastor de la IEP Maranatha.

palabras”¹²⁷. La himnología quechua ha sido usada por algunos escritores como Florencio Segura, como una vía para escapar a la dominación católica y la evangelización británica, para recrear una teología evangélica propia, pedagógica y litúrgica a la vez (Chapman, 2006). En la IEP usan dos himnarios, casi todos son una producción escrita en quechua y posteriormente traducida al español. La letra de estas canciones generalmente expresa vivencias cotidianas como aquella que dice: “Clama a mí, dice el Señor, yo te responderé; si estás enfermo y no tienes sanidad... si no tienes dinero y no tienes quien te dé... en el tiempo de gozo, en el tiempo de dolor”. Por el contrario, himnos de origen europeo pueden comunicar un sentido ambiguo de aquello que se quiera expresar, como es “Castillo fuerte” de Martín Lutero, del cual pongo una interpretación andina¹²⁸:

Castillo fuerte es nuestro Dios (se refiere a los castillos de las casas de material noble), defensa y buen escudo (el escudo de la bandera del Perú en donde aparece la vicuña y habla de la forma de vida de los pueblos andinos), con su poder nos libraré (el poder del ejército del Perú) ...

Por lo tanto, los andinos saben que necesitan una música con una letra y música que exprese sus experiencias y sufrimientos cotidianos. Una de las primeras acciones que emprendieron los fundadores del grupo quechua, fue el hacer un conjunto musical que tocara himnos en el estilo andino del huayno¹²⁹. Francisco me comentó en reiteradas ocasiones que el canto en quechua es dulce, pero el castellano les es áspero y tosco. Igualmente, el pastor Roberto Quispe, me dijo que cuando llegó a Lima con una edad de 17 años, al escuchar la música criolla, no le comunicaba nada, le parecían sonidos desordenados. En diversos casos, comentan que las alabanzas en castellano, que actualmente se hacen en el género de balada pop, no les comunicaba algo sagrado, sino más bien les era desagradables.

¹²⁷ Mtro. Rolando Pérez, profesor en Ciencias de la Comunicación, con estudios en medios religiosos, iglesias evangélicas e investigador de la ONG “Paz y Esperanza”, dedicada a la promoción de los derechos humanos (3 de Junio de 2015).

¹²⁸ Esta información me fue brindada por la misionera de origen andino, Irma Espinoza, pero quien trabaja con grupos indígenas de la Amazonía. Ella me comentó que les preguntó a varios hermanos quechuahablantes de qué trataba el himno y la respuesta está entre paréntesis.

¹²⁹ En un principio, los misioneros protestantes rechazaron el huayno y otros géneros musicales locales, porque consideraron que podría generar sincretismos al relacionarlos con las fiestas patronales y otras festividades andinas. De este modo, aunque actualmente el huayno se toca con mayor libertad dentro de las iglesias evangélicas, fue hasta que los pentecostales se apropiaron del género que éste se extendió. Antes se creó una especie de fusión entre la himnología anglosajona y la música vernácula, que aún tiene peso en la IEP de los Andes.

El conjunto musical le dio consistencia al grupo quechua y además se convirtió en el principal atractivo para los andinos recién llegados, fueran evangélicos o no. Sólo un par de los cinco a ocho músicos, sabían tocar el violín y el requinto, pero el resto aprendió a tocar la mandolina, requintos, guitarras y acordeón, sobre la marcha. Solicitaban el apoyo de sus esposas para practicar con la voz y también llamaron a mujeres para dirigir en las voces. Algunos de los asistentes a la IEP se dieron cuenta del grupo y fueron atraídos hacia éste debido a la música: solemne y sagrada. No obstante, para algunos limeños, esa música debería prohibirse por ser melancólica y triste, como para tocar en funerales: “Ellos no nos entienden, que así somos contentos” (Francisco).

Entonces, a lo largo de los años, añadieron a la música, vigiliass de oración que son reuniones que comienzan entre 8 y 10 de la noche y terminan al despuntar el alba. En ellas, hacen oraciones unos por otros, lo cual es una de las maneras más eficaces de reconocerse mutuamente, pues en estos momentos muchos de ellos confiesan sus condiciones de vida, su verdadero sentir, sus problemas y las esperanzas que tienen. Además, tienen lecturas bíblicas y reflexiones alrededor de los pasajes leídos, descansos que son para conversar, y especialmente, muchos cantos. Estas vigiliass se realizan en las casas de los hermanos o incluso de andinos que no son evangélicos (Quispe, s/f) pero desean “tener la bendición” de tener a los “hermanos” para que les lleven un mensaje positivo. A diferencia de los limeños, quienes para invitar a su casa sólo suelen hacerlo si es un lugar amplio, con todos los servicios y pensando en la comida que brindan, los andinos hacen vigiliass en casas bien construidas, a medio construir, en esteras¹³⁰ o de calaminas¹³¹. Ellos ofrecen de cenar lo que encuentren (café, pan, papas sancochadas, choclo, huevo) o preparan un chanchito¹³².

Estos espacios pueden recrear un *ayllu* (comunidad) fragmentado en donde tejen lazos sociales fuertes, liturgias fuera de la vigilancia eclesial criollo-mestiza, ensayan la música, se cuentan sus problemas y de cuando en cuando participan en la *minka* que básicamente es la ayuda mutua que se ofrecen cuando alguien va a construir su casa o una parte de ella. Estos espacios de solidaridad desterritorializados ponen a los quechuas de diversas

¹³⁰ Las esteras son casas de invasiones recientes, las cuales están construidas de hojas, ramas, plásticos y materiales muy endeble. Como en Lima no llueve, no tienen mucha dificultad con permanecer los primeros meses o años en ellas, hasta que llegan a construir una casa de material de concreto o de madera. La mayor parte de ellos, vivió durante un tiempo en esteras, pero siempre debe haber alguien cuidándola porque pueden quitarlos nuevos invasores o robarles las pocas pertenencias. Generalmente, todo se llena de polvo.

¹³¹ Con techos de lámina metálica. Durante el verano estas casas son sofocantes.

¹³² Cooperación.

comunidades y variantes dialectales en la condición de iguales, vinculados a una identidad étnica que es la quechuahablante¹³³.

El caso del pastor Roberto Quispe muestra lo que puede ocurrir, como fue su caso, que al venir a Lima para estudiar en el seminario, pensó que el quechua ya no le serviría para nada y pensaba alienarse. Sin embargo, cuando fue al templo Maranatha, algunos miembros al saber que él era seminarista, sabía y leía quechua, lo invitaron a dirigir los cultos del departamento. Además, tomó cursos en el seminario metodista, el cual es conocido como liberal y afín a la teología de la liberación, en donde “me di cuenta de todas las cosas que había olvidado y comencé a valorar la cultura quechua”. Fue entonces que comenzó a darse cuenta (descubrió) que su idioma y su identidad étnica eran valiosas porque podían tener una función social de etnicidad, a través del grupo quechua y la teología de la liberación¹³⁴. A partir de su experiencia como seminarista primero y como pastor después, fue que se interesó en estudiar educación intercultural, tras lo cual se ha dedicado a la traducción de materiales al quechua y actualmente labora en una ONG dedicada a la alfabetización intercultural.

Ese es el caso de otros hermanos que han llegado al templo y se encuentran con la sorpresa de que existe el culto quechua. Allí toman conciencia de una identidad étnica común que puede ser valiosa para comunicar el evangelio y alabar a Dios en un idioma “profundo”. En este sentido, al igual que Roberto, se puede dar el caso de reetnización por inmersión en el culto quechua, aunque no parece ser un hecho común o generalizable.

Otras actividades que realizan los quechuas son los ayunos en el Monte de Oración, ubicado en el Distrito de Comas. Aquí realizan ayunos que comienzan a las 9 de la mañana y terminan a las 5 de la tarde. El ayuno consiste en no ingerir alimentos y como bebidas, sólo el agua simple en caso necesario y consideran que los limeños no realizan ayunos a profundidad, sólo se malpasan. El denominado Monte de Oración es un conjunto de varias hectáreas conformadas por una serie de cerros a la orilla de la ciudad. La fundadora es una mujer cusqueña, la hermana Eustaquia, quien buscaba un sitio donde las iglesias pudieran realizar retiros. El lugar refleja las creencias de los evangélicos

¹³³ Pocos de ellos se dicen a sí mismos quechuas, más bien usan el término quechuahablante que no implica directamente la alusión a una pertenencia indígena, sino a la condición de hablar una lengua de poco prestigio en Lima, pero la cual “no debe olvidarse uno de donde viene”.

¹³⁴ Él no se considera de la teología de la liberación, ni tampoco conservador, aunque en su discurso religioso es teológicamente conservador y socialmente liberacionista.

andinos: una añoranza por el sitio natural sacralizado como espacio de encuentro con lo divino; una visión dicotómica de la vida entre los espacios sagrados y profanos¹³⁵; el *apu* como guardián se reconstituye en el Dios que se manifiesta en el cerro; el aislamiento de la sociedad como vía a la santificación del alma; un lugar donde son dueños de la geografía y no son molestados por la sociedad criollo-mestiza y frente a quienes comparan sus ayunos ligeros.

En general, la auto valoración de los andinos como más espirituales frente a los limeños, pasa a lo largo de distintas prácticas. Por ejemplo, los ayunos, las oraciones y las alabanzas son más largas, más emotivas y en comunidad, frente a las prácticas más individualistas y breves de parte de los limeños. Como los andinos vienen de un contexto agrario, dan primicias, que son las primeras cosechas del campo y muchos de ellos las traen o mandan traer de su lugar de origen para donarlas a la iglesia y de allí que se distribuyan entre los más necesitados. Una fecha especial que eligieron para hacerlo es el 24 de junio, día de la fiesta del *Inti Raymi*¹³⁶, la fiesta del sol y recrearla como el culto de las primicias. Ese día se adorna el interior del templo con las telas de colores de distintas regiones del Cusco, se hace un desfile en donde los hermanos pasan en orden con lo que cada quien lleva, para llenar el atrio de los bienes ofrendados para Dios, siguiendo las ordenanzas de la ley mosaica, pero no dirigidas para alimentar a los pastores, sino a los más necesitados. En esta fecha compran bultos de azúcar o abarrotes en grandes cantidades, costales de papas, etc. La IEP, como en general todas las iglesias evangélicas, tienen la práctica mensual de dar una canasta de alimentos a las familias más necesitadas, preferentemente de la misma iglesia, pero no exclusivamente. Sin embargo, antes de que existiera el grupo quechua y la práctica de las primicias, el programa “kilo de ayuda” tenía muy poca respuesta - “mezquina” al decir de los andinos-, pero ahora como han visto la generosidad de ellos, los limeños comienzan a traer cantidades mayores de abarrotes. La fiesta de aniversario del departamento quechua en octubre, es una fiesta

¹³⁵ Esto que parece una obviedad no lo es, especialmente para los calvinistas quienes profesan que no existe distinción entre el mundo sagrado y profano, pues si Dios es soberano, entonces todo es sagrado, si bien pueden existir esferas diferenciadas de acción de lo divino (la política, el arte, la iglesia, la educación, etc.). Sin embargo, el evangelicalismo al igual que el catolicismo ortodoxo, pugna por distinguir entre dos mundos, el de arriba y el de abajo, el de lo sagrado y lo profano, por lo tanto, la única forma de redimir lo mundano, lo terrenal, es que la esfera de arriba, gobernada por Dios a través de su iglesia, interfiera en lo terrenal y lo divinice. Pero para la mayoría de los evangélicos provenientes de los sectores pobres el gobernar lo terrenal se presenta como una acción casi inalcanzable, por lo cual, optan por dedicarse a ganar “almas” para salvarlas del inevitable destino de muerte y destrucción del mundo profano.

¹³⁶ Refuncionalizado en 1930 por Leguía como Día del Indio y durante el gobierno de Velasco Alvarado como el Día del Campesino en 1969.

grande en donde invitan a toda la iglesia a comer vasto –más de 1,000 miembros-. En una ocasión, un presidente de la mesa directiva pidió que los miembros fueran vestidos de terno, con lo cual hubo molestia porque tradicionalmente es uno de los pocos días en los cuales pueden utilizar la ropa de su región. Con ello, parecía occidentalizarse la práctica festiva, pero en años posteriores volvió a pedirse el uso del traje regional. En la fiesta de aniversario se invita a los hermanos criollo-mestizos a festejar, pero como los limeños no saben comer “dejan mucha comida o la tiran a la basura”¹³⁷.

Entre el año 2005 y 2010, el grupo quechua creció hasta ser 200 miembros¹³⁸. La mayor parte de los miembros son adultos padres de familia, pero en la primera década del 2000 vieron que aumentaba la asistencia de jóvenes, por lo cual decidieron que era necesario tener un culto de jóvenes quechuas. Aunque tradicionalmente los cultos de jóvenes se realizan los sábados por las tardes, los jóvenes quechuahablantes decidieron hacerlos los domingos, porque la mayor parte de ellos trabaja de planta como servicio doméstico, son albañiles o jardineros, venden como informales, y muchos estudian al mismo tiempo. Entonces, los cultos de jóvenes llegaron a aumentar hasta ser unos 70 asistentes semanales, mientras que los cultos de los jóvenes hispanoparlantes tenían 30. Al ver esto, algunos ancianos se asustaron, pues el crecimiento numérico les recordó un problema que se suscitó en una iglesia en Cusco, en donde los quechuahablantes fueron más que los mestizos y hubo una división. Para evitar una posible división por el aumento de poder¹³⁹ de los quechuahablantes, decidieron que sólo debía haber un mismo programa de jóvenes para hispanoparlantes y quechuahablantes. Sin embargo, el grupo ha permanecido dividido porque tienen estilos de vida muy diferentes:

Los jóvenes de la ciudad viven con sus papás, ellos les pagan el cine, los estudios, todo. En cambio, los quechuahablantes vienen del campo, sólo tienen los domingos como día libre, sus intereses están más limitados. No tendrían de qué hablar unos y otros porque viven en dos mundos diferentes. Nuestros jóvenes trabajan, a veces estudian, pero ellos se pagan sus gastos; muchos vienen y van. Están una temporada en Lima y luego se

¹³⁷ Angélica Salas, costurera y esposa de Francisco Huallparimacci, originaria de Cusco.

¹³⁸ Los miembros en las iglesias evangélicas tradicionales, son quienes se bautizan o cambian oficialmente su adscripción de una iglesia a otra, para declararse como “miembros en plena comunión”. Con ello se comprometen a guardar las reglas de la iglesia, así como a participar y apoyar en diversas actividades religiosas. No todos los asistentes son miembros, en ocasiones son más los asistentes que los miembros, por ello, al decir 200 miembros, no incluye a los menores de 15 años y asistentes no registrados, por lo que la cantidad de personas en un culto de 200 miembros, podría ser de hasta 400 asistentes.

¹³⁹ El poder, en este caso, era por el crecimiento numérico.

regresan... Los de Lima andan de enamorados¹⁴⁰, pero entre los quechuas hay mucha fornicación¹⁴¹ (Roberto Quispe).

Debe notarse que no sólo los jóvenes que migran directamente a Lima son vistos con extrañeza por sus pares limeños, sino también los hijos de los migrantes, como cuentan algunos de ellos: “los veían menos, ni les hacían caso, no les hablaban”.

Este grupo quechua se organizó durante los primeros diez años con el apoyo de “intelectuales” indígenas: tenían seminaristas¹⁴² quechuahablantes; se convocó a Ana Jáuregui Ludeña (1992-1999), ayacuchana presbiteriana pedagoga, quien además los vinculó con Runa Simi¹⁴³ y TAWA¹⁴⁴; Félix Céspedes Contreras (1992-1999), pastor ayacuchano y presbiteriano que tuvo durante años un programa en Radio del Pacífico para quechuahablantes, fue predicador del grupo y le dio difusión al grupo en su programa, de tal manera que llegaron quechuas de Cusco y Huancavelica; pero principalmente, ha sido el pastor Roberto Quispe, quien los ha acompañado desde 1993, con excepción de algunos años que no estuvo en Lima, dándoles orientación organizativa, teológica y dirección.

Esto indica, que el grupo se ha formado al lado de gente que se puede mover con facilidad tanto en el mundo occidental como en el andino, lo cual ha servido de orgullo para los quechuahablantes. Por ejemplo, Félix Céspedes les decía: “no debemos dejar que estos castellanistas nos humillen, deben darnos el salón principal de la iglesia, cómo vamos a estar arrinconados aquí” (Francisco Huallparimacci). El hecho de que algunos de ellos

¹⁴⁰ Novios sin compromiso.

¹⁴¹ Se trata del *servinacuy* que es un periodo de concubinato previo al matrimonio para probar si la pareja está lista para vivir junta o si encuentran desavenencias romper el compromiso, generalmente con la supervisión de los padres del novio. Sin embargo, en la ciudad se presenta sin la autorización de los padres y es una forma económica de emparentar, ya que varias parejas no desean hacer una boda porque es muy cara, tienen que hacer una fiesta en su pueblo(s) y otra en Lima, más los gastos civiles.

¹⁴² El seminarista debe haber terminado los estudios secundarios, que comprende secundaria y dos de preparatoria en el caso mexicano. Después existe un año de estudios preuniversitarios que son requeridos en las universidades. En el caso de los seminarios, después de secundaria se puede acceder y algunos tienen oficialmente el registro universitario oficial como es el caso del Seminario Evangélico de Lima. Algunos de quienes estudian en un seminario no necesariamente se dedican al pastorado, sino que de allí hacen maestrías y doctorados en Perú y en otros países, dedicándose posteriormente a trabajos académicos y con ONG's.

¹⁴³ Literalmente significa “lengua de la gente” y así es como se denominaba el idioma de los incas antes de la llegada de los españoles. Esta organización paraeclesiástica retomó el nombre para dedicarse a la evangelización, traducción de materiales, atención médica y social en las iglesias andinas desde 1983. Fue fundado por Rómulo Sauñe, traductor de la Biblia al quechua de Ayacucho y también fundador de TAWA. Fue asesinado por Sendero Luminoso en 1992.

¹⁴⁴ Tawantinsuyuman Alli Wuillacui Apaqcuna (los que llevan el evangelio a los cuatro puntos cardinales) es una organización evangélica fundada en 1978, con la finalidad de desarrollar una misión evangélica no etnocida, sino acorde a los valores andinos en Ecuador, Perú y Bolivia. En la práctica, dejó de funcionar hace ya dos décadas.

hablen desde la perspectiva de los derechos humanos, el derecho al uso común de la lengua materna y la no discriminación, junto con una lectura bíblica que justifica su posición, les ha llevado a reconsiderarse como “serranos” y andinos que tienen las facultades para andar por la ciudad y dedicarse a lo que quieran –mientras sea honradamente- sin que los molesten, ni les hagan sentir inferiores. Es decir, muchas veces ese sometimiento cultural e inferiorización lo enfrentan con el capital simbólico adquirido como cristianos.

A lo largo de 25 años de existencia del Departamento Quechua, éste se ha fortalecido al interior de una comunidad religiosa que no ha podido percibir las implicaciones de ser intercultural, como se lee en su visión y misión:

Ser una iglesia que se distingue por su fidelidad a la Palabra de Dios y por su compromiso con la misión integral en perspectiva del reino de Dios... La Iglesia Evangélica Peruana *Maranatha*, es una comunidad pluricultural de creyentes en Cristo Jesús (protestantes-evangélicos) que asume la Biblia como fundamento de fe y conducta y desarrolla la misión cristiana de adorar a Dios, de discipular e integrar a los creyentes, así como de evangelizar y servir a su comunidad, con la guía del Espíritu Santo (*Boletín semanal*, 2015).

En resumen, se puede considerar que este grupo, si bien no nació directamente como respuesta a los desplazados de la guerra interna, sí surge en pleno recrudecimiento de la misma. Es posible que el pastor que invitó a Francisco a formar el grupo, en lugar de apoyarle económicamente para tener un programa en la radio, hubiera visto la magnitud de población andina de la IEP que no se integraba a la misma por un problema lingüístico y cultural. La historia particular coincide con la historia general de un conflicto de escalas mayores en donde se encuentran dos mundos que no se entienden. En donde quienes detentan mayor poder, con excepciones notables, se niegan a aceptar que existen grupos culturales distintos dentro de sus iglesias, los cuales han sido tradicionalmente marginados y estigmatizados como pobres e ignorantes, lo cual le restaría atractivo a la iglesia para atraer a los limeños de clase media.

Pero al comenzar y mantener el grupo durante veinticinco años, también habla de la resistencia de los quechuahablantes, una vez instalados, a retirarse, a impedir que los restrinjan, buscan aliados, los encuentran. Se apegan al espíritu de amor predicado por el cristianismo, más que apelar a algunos textos bíblicos o a los derechos humanos, aunque

estos también, lentamente van entrando en su auto percepción. Con su lectura del mundo, desde la oralidad, se van acercando al mundo del texto para buscar alianzas frente a posibles enemigos. Pero el grupo también tiene debilidades, los hombres mayores han concentrado mucho del capital simbólico sin delegar a las segundas generaciones. Asimismo, depende mucho de la forma de ser de la directiva en el cargo, la cual se renueva cada dos años, por lo cual la asistencia sube y baja según la apertura o despotismo de quien detente la posición. Dicha estructura androcéntrica y burocrática centralizada, le resta poder a un grupo que podría ampliar sus logros culturales en Lima hacia las segundas generaciones y hacia un ámbito más conscientemente social. Últimamente los más viejos han expresado su preocupación porque muchas de las canciones andinas y las predicaciones se cantan y relatan en castellano, por lo cual hay quejas de que los jóvenes no están aprendiendo el quechua y están desviando el propósito original del grupo. Estas contradicciones culturales se resolverán en los próximos años de acuerdo a la capacidad que tenga el grupo para adaptarse a las necesidades de las segundas generaciones de andinos.

3.4. Iglesia Presbiteriana y Reformada del Perú “San Pablo”

Esta denominación tiene dos orígenes en Perú. El primero por parte de la Iglesia Libre de Escocia (1917), cuyo misionero más destacado fue John A. Mackay, fundador del colegio de élite “San Andrés” (antes Anglo-Peruano) e intelectual que sostuvo diálogos con Haya de la Torre, José Carlos Mariátegui, entre otros intelectuales peruanos. El segundo tuvo su origen (1937) en Estados Unidos. La de origen escocés tiene mayor presencia urbana en Cajamarca y Lima, en tanto la de origen estadounidense se encuentra mayormente establecida en Ayacucho urbano y rural (Marzal, 1988: 277-278). La segunda se llamó Iglesia Presbiteriana Nacional del Perú, hasta 1995, cuando ambas instituciones presbiterianas se unieron en una sola. Ésta segunda sólo fundó dos iglesias en Lima, no por instancias misioneras extranjeras, sino por iniciativa de los emigrantes de Ayacucho quienes ya eran presbiterianos. Esto sucedió durante las primeras oleadas migratorias de los sesenta¹⁴⁵.

Me voy a enfocar principalmente en el caso de la iglesia San Pablo por poseer características que pueden permitir la comprensión de una iglesia bi-étnica (mestiza-quechua) pero culturalmente andina. Sin embargo, también haré algunas referencias a la

¹⁴⁵ Información personal, pastor Santos Buendía (7 de Abril de 2015).

iglesia de El Agustino (ubicada en el Distrito El Agustino), pues ésta segunda es una iglesia monocultural quechua. La primera se ha adaptado con relativo éxito a las condiciones urbanas de las segundas y terceras generaciones, cuyo proceso de mestización es evidente. El contraste entre ambas nos permitirá vislumbrar cómo el foco de acción de toda iglesia evangélica (el evangelismo y el discipulado) hacia la expansión, se ve limitado por un orden cultural que no logra entrar en comunicación con el mundo urbano occidental y carece de expectativas frente al futuro. Como mencionan constantemente los especialistas religiosos, el andino no piensa en el futuro, “el pasado y el presente están ante él, no detrás de él como en el mundo Occidental”¹⁴⁶.

Como ambas iglesias, San Pablo (San Luis) y El Agustino (El Agustino) fueron formadas por migrantes andinos de Ayacucho, tienen un sello particular en cuanto a sus formas de operar. Las dos llegaron a constituirse por quienes también serían los pastores de las mismas durante algunas décadas. El de San Pablo lo logró evangelizando casa por casa, hasta que logró formar un grupo nutrido de personas y solicitó ayuda de los misioneros presbiterianos. En El Agustino, el pastor habló con sus paisanos, muchos de los cuales ya eran presbiterianos y compró el terreno para establecer la iglesia.

Estas iglesias y la de AD, a diferencia de la IEP, están constituidas en territorios formados o “invadidos” por migrantes andinos, guiados por dirigentes sindicales y líderes mesiánicos andinos que se especializaron en las invasiones. Tanto la urbanización San Pablo, que lleva el mismo nombre de la iglesia, como El Agustino se encuentran cerca del mercado minorista y mayorista de La Parada¹⁴⁷, dedicado especialmente a la venta de alimentos perecederos, el cual funcionó desde 1945 hasta 2013 y surtía a toda Lima, con lo cual se convirtió en un polo de atracción para los nuevos migrantes. La del Agustino es una de las primeras invasiones sobre tres cerros, a partir de 1947 y rompió el primer cerco de los antiguos limeños, el cerco agrario al que estaban dedicadas estas tierras (Matos, 2012: 100-1).

¹⁴⁶ Estuardo MacIntosh, misionero escocés de la Iglesia Presbiteriana en Ayacucho. Documento preparado para un encuentro del Movimiento de Lausana en 1980. Este movimiento se dedica a realizar un esfuerzo por concentrar a todas las fuerzas evangélicas con miras a la evangelización del mundo desde 1974. El documento referido se encuentra en: <http://www.lausanne.org/content/lop/lop-17>

¹⁴⁷ Recientemente, en marzo de 2014, se demolió el mercado para trasladarlo al Distrito de Santa Anita, más al Este de La Parada. Allí se construyó el Parque del Migrante. Si bien queda un pequeño sector de minoristas, el mercado está lejos de ser lo que fue y para el traslado hubo enfrentamientos durante tres años. Ver diario La República del 16 de marzo de 2014: <http://archivo.larepublica.pe/16-03-2014/un-simbolo-del-caos-de-lima-acabo-en-escombros>

A pesar de los años, las condiciones de vida en la actualidad, en El Agustino continúan siendo desventajosas para una gran parte de la población y las características de la urbanización no parecen consolidadas. La iglesia de El Agustino, es de tipo parroquial pues atiende a los vecinos de la localidad, lo cual en los distritos centrales es cada vez menos frecuente, pues allá se allegan vecinos de distintos puntos de la ciudad. En cambio, la iglesia San Pablo que comenzó también como una iglesia parroquial, con el paso de los años, los cambios de oficios y residencia de los feligreses, es prácticamente una iglesia asistida por quechuahablantes de todas partes de la ciudad y cuya membresía se caracteriza por ser de tránsito, asisten por meses o algunos años y luego van a otras iglesias o regresan a sus comunidades de origen. Las campañas de evangelismo desplegadas por esta iglesia con sus vecinos, lograron atraer en un inicio a algunas familias, pero en la actualidad la urbanización de clase media baja es indiferente a la presencia de una iglesia andina.

La iglesia de El Agustino está conformada por una población envejecida, la cual tiene cultos bilingües en quechua y en español, orientándose en mayor medida por un idioma u otro, de acuerdo a quien dirige y realiza la predicación. En este sentido, no tiene una estructura organizativa y de culto bien delineada, como generalmente ocurre en otras iglesias presbiterianas. Carece de población joven e infantil. La mayor parte de su feligresía tiene entre 40 y 80 años. La iglesia fue fundada en 1969 y parece que desde el estudio de Marzal (1988: 278) no ha variado sustancialmente su membresía, cuya cantidad aparecía hacia 1986 con 15 miembros.

Una de las afectaciones que sufrió, fue la introducción del pentecostalismo, lo cual generó una división en la iglesia, de la cual nunca se recuperó. En mis observaciones, el culto en la actualidad, primordialmente en quechua, entremezclado ocasionalmente con el castellano, tiene prácticas pentecostales: predicación que constantemente solicita un “amén” entusiasta de los asistentes, oraciones espontáneas entre una alabanza y otra, con varios miembros orando al mismo tiempo en voz alta y habla en lenguas.

Sin embargo, la falta de recuperación de la iglesia, desde hace unos treinta años, parece que se debe en mayor medida a un corte generacional, en donde la identidad quechua y el tipo de liturgia presbiteriana andina, causaron que los hijos de los migrantes no vieran a la mencionada iglesia como una oportunidad para adherirse a ella. Algunos han abandonado la filiación religiosa evangélica, otros continúan, pero dentro de iglesias

pentecostales y neopentecostales. Generalmente los hijos que no han podido acceder a estudios superiores, asisten a iglesias pentecostales estrictas como el Movimiento Misionero Mundial¹⁴⁸, en tanto aquellos que sí han podido tenerlos, buscan iglesias menos restrictivas en sus prácticas cotidianas, así como participar activamente en células, como puede ser la Iglesia Bíblica Emmanuel, ubicada en el Distrito financiero de San Isidro (Ihrke-Buchroth, 2014: 156-157). Los primeros migrantes se apropiaron de su espacio de ciudad, pero las segundas y terceras generaciones de andinos que han tenido acceso a educación superior, perciben estos distritos como “ciudades dormitorio”, mientras que su vida se construye en los distritos tradicionales de Lima¹⁴⁹.

Se puede decir que la iglesia es más exclusiva que inclusiva¹⁵⁰. Todo asistente desconocido es visto con recelo por la mayoría de los miembros. No dan la bienvenida como se espera de una iglesia en expansión. La mayoría de los miembros provienen de la misma localidad en Ayacucho. Otro de los problemas sucedió justamente cuando algunos misioneros que estaban en la sierra, vinieron a Lima para intentar realizar su obra misionera, en un primer momento, con las dos iglesias que ya estaban establecidas. Pero en El Agustino se enfrentaron a las costumbres de los andinos y los intentos de los misioneros estadounidenses por construir una iglesia “auténticamente” presbiteriana, es decir, al estilo anglosajón¹⁵¹.

Especialmente cuando vino un grupo de misioneros que huían de la guerra interna en las regiones de Ayacucho y Apurímac, en los años 1982 y 1983, se establecieron por algún tiempo en Lima y dejaron definitivamente el país en 1985. Como las iglesias presbiterianas San Pablo y El Agustino ya estaban bien constituidas, su intención fue darles formación doctrinal y consistencia institucional. En el caso de San Pablo, la apertura fue más clara, ya que los feligreses no eran exclusivamente de San Luis, sino que también venían de otros distritos. Debido a la alta proporción de población

¹⁴⁸ Conversación informal con el hermano Erasmo (15/03/2015), quien me condujo hacia una avenida principal y quien me explicó que sus hijos preferían ir al movimiento de las tres MMM, así como otros hermanos también tenían hijos en las Asambleas de Dios, ambas iglesias pentecostales en constante expansión.

¹⁴⁹ Aquellos donde están situados los centros financieros, culturales y educativos más importantes. En ocasiones, se les busca por el estatus que representan, pues la actividad comercial más importante ahora se encuentra desconcentrada y situada más en los llamados conos o periferias.

¹⁵⁰ Análisis aportado por el pastor Santos Buendía.

¹⁵¹ Casi toda la información proporcionada en esta sección se dio en conversación con Miluska Palomino, Alcides Buendía y Santos Buendía.

quechua hablante en ésta, la comisión de Paz y Esperanza del CONEP¹⁵², solicitó la ayuda de la iglesia San Pablo para comenzar a realizar cultos en quechua en el año 1984 como un apoyo a los desplazados de la guerra. Ya para esas fechas la iglesia de El Agustino más bien aparecía como una congregación marginal de la Iglesia Presbiteriana Nacional del Perú, además de encontrarse en una zona más peligrosa.

De acuerdo a Marzal, sospecha que la falta de proselitismo del grupo de El Agustino, se debe a que ellos mismos han sufrido la división por ésta causa, proveniente de los pentecostales (*Ibíd.*: 363). Esta apreciación la obtuvo de su acercamiento con los misioneros estadounidenses, quienes veían con amargura la pentecostalización de El Agustino. Al ver que había muchas iglesias en la zona y el rumbo que había tomado la iglesia, decidieron vender el templo, pero el pastor de la misma lo impidió en diálogo con ellos. El pastor, originario de Ayacucho, les dijo a los misioneros que no podían hacer eso, la iglesia era de la congregación, quienes la construyeron con su esfuerzo y sería algo que lastimaría a los feligreses.

No sólo fue la pentecostalización lo que molestó a los misioneros, también el proceso de andinización de la misma. En El Agustino, durante esa década, mucha gente aún tenía chanchos en cría, los cuales ocupaban para retribuir en las faenas de construcción de casas, remozamiento de vías¹⁵³ y veredas¹⁵⁴, así como en cumpleaños, quince años y fiestas patronales de los vecinos católicos. Para el andino de Ayacucho, la cría y la gastronomía del chanco es tan poderosa, que es una de las pocas zonas en donde la cuaresma se celebra comiendo dicho tipo de carne. Entonces, los presbiterianos de El Agustino también se dedicaban a la cría de chanco y de vez en cuando, preparaban chicharrón los domingos, el cual era repartido no sólo entre los feligreses después del culto dominical, sino también con los vecinos a quienes invitaban a la comida. El templo El Agustino tiene en su segundo piso un salón que funciona como un comedor comunitario, como parte del programa que se comenzó a ejecutar cuando Izquierda Unida

¹⁵² Esta comisión se formó bajo la dirección del pastor Pedro Arana en 1984, a pesar de la oposición de varios miembros del CONEP, por “meterse en asuntos de política”, lo cual no veían con buenos ojos. Con los años, la comisión desarrolló un trabajo de derechos humanos cada vez más extenso, pero a mediados de los noventa, cuando la presidencia del CONEP quedó en manos más conservadoras, prescindieron de la comisión. Por esta razón, quienes estuvieron en ella y veían la necesidad de continuar una labor a favor de los derechos humanos, decidieron conformarla como una ONG de inspiración protestante, pero no exclusivamente dedicada a la atención de dicho sector (Rolando Pérez, 3 de junio de 2015). Ver también el Informe de la CVR, Tomo III, Capítulo 3.3, pp. 464-490.

¹⁵³ Calles.

¹⁵⁴ Banquetas o aceras.

ganó su segunda elección en el Departamento de Lima, en 1984, junto con la creación de Comités del Vaso de Leche. Allí se realizaban los banquetes, pero los misioneros veían con molestia como los andinos se la pasaban festejando “todo el tiempo”. Para ellos, la comunidad formada por la iglesia se parecía más a un club social que a una iglesia y por ello veían que no valía la pena mantener ese templo, ni darle seguimiento eclesiástico.

Sin duda, el templo El Agustino funcionó como algo más que una iglesia, pero tampoco era un club social, sino un espacio de autonomía en donde los quechuahablantes podían recrear su cultura comunitaria. La mentalidad occidental de los misioneros chocaba permanentemente con la idiosincrasia andina. A lo largo de los años, los miembros de esta comunidad religiosa se han sentido atacados por los líderes religiosos, lo cual a su vez, los ha conducido a un encerramiento. A diferencia de la mayoría de las iglesias evangélicas que aún ven en la expansión su motivo principal de ser, ésta no funciona así, sino como una entidad separada que se adscribe como seguidora de Juan Calvino y Juan Knox¹⁵⁵. De este modo, aunque El Agustino ha tenido apoyo ocasional de seminaristas y algunos hermanos de San Pablo, tras la muerte de su pastor, hay una desconfianza ante las personas externas a ellos y una falta de autocrítica.

Una de las consecuencias más palpables de este “cierre”, es el choque generacional entre padres e hijos, los nacidos en Ayacucho y los nacidos en Lima. Una predicación fue elocuente en el reflejo del pensamiento de los miembros que aquí se reúnen. Alrededor de la historia de “el joven rico”¹⁵⁶ que relata el encuentro entre Jesús y un joven rico que se creía bueno. Éste le pregunta a Jesús qué debe hacer para heredar la vida eterna, Jesús le indica que siga los mandamientos, el joven dice que lo ha hecho toda su vida, entonces Jesús le responde que venda todos sus bienes, los reparta a los pobres y entonces le siga; por ello, el joven rico se aleja entristecido porque tenía muchos bienes. La interpretación que hizo el anciano¹⁵⁷ que predicó fue la siguiente: los ricos van a ir al infierno porque no están dispuestos a dar a los pobres, a los cuales escogió el Señor para salvación, por lo tanto el rico no pudo renunciar a sus bienes para ir en pos de Cristo; y los jóvenes se han

¹⁵⁵ Conversación con uno de los ancianos de la iglesia (22 de marzo de 2015). Las iglesias presbiterianas basan su enseñanza religiosa, en gran medida, sobre las ideas teológicas del reformador francés Calvino y su organización en torno a sínodos, presbiterios y asambleas, siguiendo al calvinista escocés, Juan Knox, fundador del presbiterianismo.

¹⁵⁶ 22 de Marzo de 2015. Pasaje en Lucas 18: 18-34.

¹⁵⁷ La palabra anciano no denota necesariamente alguien de edad avanzada, aunque en este caso sí se trata de un hombre mayor de 70 años. En ocasiones se usa el término presbítero que significa lo mismo. En este caso uso el término que ellos me dijeron.

perdido, van camino a la perdición, sólo un 20% de ellos tienen una inquietud espiritual, prefieren la televisión, los bailes y los vicios. Un análisis del discurso muestra que hay dos antagonistas de la verdadera fe: los ricos y los jóvenes. Los feligreses de El Agustino son un reducto de una fe que tiende a desaparecer entre los jóvenes quienes son seducidos por “el mundo”¹⁵⁸; en tanto que los ricos se encuentran al acecho de las propiedades y la fuerza de trabajo de los pobres.

La iglesia de El Agustino no pudo competir ante la oferta religiosa circundante, ni tampoco mostró mejoras sustanciales en la calidad de vida de sus miembros: no tienen perspectivas de crecimiento socioeconómico y tampoco hubo espacios de libertad para un cambio litúrgico adecuado a las expectativas juveniles. Algunos me han dicho que ellos se han acostumbrado al paternalismo de las entidades externas que les dan cosas o les llevan predicadores, pero no hacen nada por mejorar sus propias condiciones eclesiales, que están profundamente ligadas con su posición socioeconómica. En la tensión vivida entre los quechuahablantes y los misioneros extranjeros, también se puede observar no sólo la tendencia a la tutela religiosa permanente, sino que también suele ser una forma de operación de las ONG's y otras instancias que trabajan con los indígenas. Cuando la comunidad cierra filas en torno a su identidad étnica pueden mantener su autonomía, pero también implica el riesgo de perder alianzas necesarias para su continuidad a largo plazo.

Ellos, los hermanos quechuas, abuelos, esforzados, enfrentados a una ciudad violenta, racista y clasista, constructores de la ciudad¹⁵⁹, cansados, resguardando su identidad y su comunidad; se parecen a una comunidad rural en donde los migrantes jóvenes y adultos abandonan el pueblo y sólo quedan los abuelos. En caso de no transformarse como comunidad religiosa en condiciones de diálogo¹⁶⁰ con el mundo occidental, en lo sucesivo, esta iglesia morirá pronto como un reducto de la fe presbiteriana andina.

¹⁵⁸ La interpretación respecto al término “el mundo” entre los evangélicos más conservadores es que éste es malo, peligroso y diabólico. La distinción entre creación y mundo como un conjunto de valores contrarios a la fe cristiana es borrosa, pues se basa en un dualismo que distingue entre el mundo de arriba –el espiritual– y el mundo de abajo –el material, carnal, mundanal–, de los cuales el creyente fiel debe escoger el primero y rechazar el segundo. A eso se refiere aquí “el mundo”, aunque otros presbiterianos tienden a rechazar el dualismo ontológico.

¹⁵⁹ Esta comunidad está ubicada en el cerro de El Agustino, el cual presenta condiciones difíciles para la infraestructura de servicios y para la construcción de viviendas. Sin embargo, el cerro fue conquistado.

¹⁶⁰ Diálogo porque ellos no van a renunciar a lo que son. En cambio, otras comunidades podrían mostrar tendencias a la subordinación al mundo occidental para sobrevivir como comunidades religiosas en la urbe.

Por su parte, la iglesia San Pablo, permanece con una asistencia más o menos estable, con poca tendencia al crecimiento, aunque según me comentan, ello se debe a que de ésta han salido misiones y nuevas iglesias de miembros que venían de otros distritos. No obstante, los anexos o misiones también tienen una asistencia escasa. En esta iglesia, a pesar de haber sido fundada por ayacuchanos, siempre tuvo cultos en castellano. Fue en 1984, como ya se comentó, a instancias de Paz y Esperanza que se implementa el culto en quechua, lo cual fue un aliciente para muchos de los hermanos que se dormían al no entender las predicaciones. Intermitentemente desde su fundación, había cultos bilingües castellano-quechua, pero definitivamente, con la finalidad de dinamizar la liturgia de unos y otros, así como la petición de Paz y Esperanza, y la necesidad de atender a los quechuahablantes más monolingües, se optó por la separación de ambos cultos. Desde entonces se han mantenido con himnos en huaynos quechuas, pero como algunos especialistas religiosos (pastores) no conocen el idioma, suelen tener predicaciones en castellano. Es una población adulta, mayor de 30 años, la mayoría de sus asistentes, con escasos jóvenes y niños. Los padres dicen que sus hijos se avergüenzan del quechua, que no les sirve para nada en la ciudad y finalmente, optan por no ir a un culto que podría acentuar su estigmatización social y encrucijadas identitarias personales.

Es curioso que el grupo de jóvenes de esta iglesia, tiene una banda de rock pop, la cual es muy activa dentro de un circuito de iglesias de distintas denominaciones. De este modo, parece que este grupo se adaptó a los requerimientos que exigía la modernidad periférica de Lima, haciendo los cambios pertinentes para evitar el quiebre generacional como en el caso de El Agustino. Así, las segundas generaciones que generalmente no hablan o no quieren hablar en quechua, se encuentran con otros pares de neolimeños en la iglesia que miran hacia delante, desligados de lo étnico, vislumbrando el progreso moderno como una posibilidad de realización para ellos.

La Iglesia de El Agustino, mencionada en el trabajo de Marzal (1988), continúa con un comedor comunitario que funciona de lunes a viernes. Ambas iglesias, San Pablo y El Agustino, comenzaron con el trabajo de dos pastores andinos, los cuales se dedicaban a distintas labores ajenas a la predicación del evangelio. Uno de ellos, fue tocando casa por casa, compartiendo su fe y así logró juntar un grupo de creyentes que formaron la iglesia San Pablo, la cual data de 1961. El pastor de El Agustino, uno de los primeros andinos en tener estudios profesionales y un trabajo seguro en el Banco de la Nación, vivía en otro

barrio, uno de clase media, pero muchos de sus paisanos habitaban allá, razón por la cual decidió comprar un terreno para construir la iglesia y fundarla con sus propios recursos.

En ambos casos, su pertenencia quechua ayacuchana, facilitó la creación de iglesias con paisanos conocidos y desconocidos, pero con un vínculo étnico y de clase en común: ser andinos de extracción popular.

En las iglesias presbiterianas con predominancia quechua, los pastores no viven de un salario que les provee la iglesia, sino que ellos deben tener un segundo trabajo o buscar su financiamiento, principalmente con agencias o grupos de donantes externos (de Estados Unidos y Gran Bretaña, principalmente). Santos Buendía afirma que hay una diferencia entre ricos y pobres, los primeros están pensando en el mañana y los segundos no tienen más horizonte que el hoy, pues su dinero no alcanza más que para el mismo día. El diezmo, por lo tanto, sería una carga onerosa que muy pocos están dispuestos a comprometer y por ello, los dineros no alcanzan más que para el mantenimiento de los templos y alguna que otra convivencia o apoyo a hermanos más necesitados.

La iglesia San Pablo ha mantenido una constante presencia de pastores, a diferencia de El Agustino que ha tenido seminaristas quienes al concluir sus estudios dejan la congregación por sus pocas perspectivas de expansión y un salario al que no tendrían acceso. El pastor Santos Buendía ha acompañado a esta iglesia durante muchos años, aunque en la actualidad no ha sido elegido oficialmente, pues él divide su tiempo predicando en la Sierra y en Estados Unidos, donde estudió teología y mantiene vínculos de distinta índole.

El pastor Santos Buendía¹⁶¹, quechuahablante, es alguien interesado en la lengua y la cultura debido a las labores de traducción que ha realizado, apoyando a gente del ILV con respecto al quechua de Ayacucho. El grupo de quechuahablantes, donde predomina la gente mayor de 40 años, actualmente tiene entre 20 a 40 asistentes, y cuentan con un conjunto musical de huaynos.

Santos Buendía es hijo de padres “mestizos”, pero habla el quechua desde niño debido a que sus padres tenían chacras en las cuales contrataban trabajadores quechuahablantes y conviviendo con ellos, aprendió el idioma. Se considera a sí mismo como “mestizo”, desligando el habla quechua de su identidad étnica, porque vive en la ciudad y ello

¹⁶¹ Comunicación personal de Santos Buendía, pastor de la Iglesia Presbiteriana San Pablo.

significa ser hijo de español e indígena, pero ninguno de los dos. Ante el cuestionamiento, entonces, de si existen quechuas en la ciudad de Lima, él respondió que no existen, pues los verdaderos quechuas se han quedado en la sierra y quienes van a la ciudad dejan de serlo. En Lima casi nadie usa un atuendo típico, menos aún en las universidades, no obstante, rememora el pastor, en sus visitas a Quito ha podido constatar como los indígenas ecuatorianos no se quitan su ropa, sino que la portan con orgullo a donde vayan. ¿Qué pasa en Lima que los indígenas no pueden serlo (abiertamente)?

Al hablar sobre prácticas religiosas andinas o ancestrales, menciona que la Iglesia Presbiteriana se enfoca mucho en la enseñanza, por lo cual es difícil que haya sincretismo dentro de su liturgia y sus cultos. Reconoce que en la sierra, muchos de ellos permanecen “atados” a sus viejas prácticas paganas y consultan a su chamán, aun cuando él hace énfasis en que no deben consultarlos y ante lo cual ponen el pretexto de que los buscan por el conocimiento medicinal que tienen de las yerbas. Él es consciente de que no puede atajar todas las prácticas no alineadas al cristianismo ortodoxo (léase, eurocéntrico), por ello considera que su labor es la de enseñar bien fundamentado en la Biblia, el conocimiento que los alejará de ellas.

Un misionero fundador de la denominación, le relató a Marzal (*Ibíd.*) que uno de los principales obstáculos para una iglesia confesional y basada en una doctrina estricta, es la oposición de la Iglesia Católica, el analfabetismo y la persistencia de la cultura andina ancestral:

(...) nosotros aceptamos la cultura andina, y organizamos la liturgia en quechua y no nos opusimos a que los presbiterianos andinos acudieran a sus curanderos y tomaran sus yerbas, pero yo creo que algunos curanderos tenían verdadero contacto con el diablo, y eso no podíamos aceptarlo, como tampoco otras cosas de su religión antigua.

Cuando en una conversación con dos hermanos de la iglesia, pregunté si había sincretismo, un hombre me dijo que eso definitivamente era una cuestión católica. Yo le dije que me refería a ciertas prácticas que mantienen los conversos y no necesariamente son aceptadas por su lectura de la Biblia, lo cual negó enfáticamente. Sin embargo, otra persona me respondió que sí existen –ante lo cual se sorprendió el primer interlocutor-, que se ponen *huayruros*¹⁶² atados como pulseras para evitar el mal de ojo de los infantes.

¹⁶² Semillas parecidas al fríjol de color rojo con negro, ampliamente utilizadas como talismanes y amuletos para la suerte y el amor. En el caso que a mí me relataron, su uso se restringe a quitar el susto de los bebés,

Además, las prácticas de herbolaria cuyo cruzamiento con ciertos ritos impide separar magia de medicina, de acuerdo a una visión occidental del cristianismo, se manifiesta en las prácticas ocultas de algunos miembros que temen se sepa ampliamente porque generaría burla o sanciones religiosas. Quienes realizan estas prácticas son generalmente mujeres mayores y dicen que invocan a Dios, pero entienden que los especialistas religiosos no las comprenderían. De alguna manera, permanece un paralelo con la época de la extirpación de idolatrías durante la Colonia, en donde ya no cuesta la vida física la sanción religiosa, pero sí un ostracismo social-espiritual. No es que quienes practican la herbolaria o acuden a los curanderos no se consideren evangélicos, de otro modo no tendría sentido su asistencia a la iglesia, sino que cruzan varios mundos simbólicos y no entran en contradicción uno con el otro, de acuerdo a su experiencia; pero conocen muy bien lo que podría pasar si sus prácticas se vuelven del dominio público en la iglesia evangélica.

Por ejemplo, la vida del pastor Santos tiene mucho mayor afinidad al mundo Occidental que al andino. Por ello, no extraña que se denomine a sí mismo como mestizo. Su cruce al mundo andino tiene una orientación netamente evangelizadora, lo conoce para poder comunicarse adecuadamente y enseñar la doctrina presbiteriana, pero no lo comparte. Cuando relató un poco de su conversión, dijo que previamente había simpatizado con el marxismo, pero en su búsqueda de respuestas a la existencia leyó su Biblia y asistió a una iglesia, la cual no satisfizo sus inquietudes sociales. A lo largo de su carrera pastoral no ha podido desarrollar una labor social por falta de dinero, pero considera que la educación teológica es el mejor legado que puede dejar. Su pensamiento, matizado por su licenciatura en teología en un seminario de Estados Unidos, está adherido a la idea de que sólo la educación puede alejar la pobreza y las supersticiones de la gente, para ayudarla a insertarse con éxito en el actual sistema capitalista. En este sentido, continúa la línea trazada por sus predecesores, en donde el protestantismo es un aliado del progreso y la inserción más o menos exitosa a un capitalismo periférico.

La mayor parte de los hermanos, que asisten al culto quechua en San Pablo, afirman que sus hijos se avergüenzan de hablar quechua, lo cual conforma una señal de debilitamiento étnico: “quieren desconocer nuestras raíces”. Algunos me han preguntado qué tipo de quechua se habla en México, a lo cual les respondí que se hablan otros idiomas, pero no

parecido al cordón rojo o punto de color rojo que se ata a los niños en México con los mismos fines. También se usa con fines ornamentales en artesanías.

el quechua. Ello me lleva a preguntarme, hasta qué grado ello tiene que ver con la idea del *Tawantinsuyo* y una conciencia étnica del quechua, distinta a la experiencia de los indígenas mexicanos que según Warman (2003) se afincan sobre la comunidad de origen, una localidad desvinculada social y políticamente, en muchos casos, de un grupo mayor.

Muchos de los actuales pastores presbiterianos han surgido del mundo quechua, lo cual ha implicado su profesionalización, no obstante, no procuran realizar labores pastorales pensando en el mundo étnico. No hay una política que marque directrices respecto a la interculturalidad y la iglesia. Al provenir en su mayoría de las regiones de Ayacucho, muchos de ellos sufrieron directa o indirectamente las secuelas de la guerra interna, hablan quechua y desconfían de la policía. Sin embargo, el mensaje universalista del cristianismo de origen anglosajón, les conduce más hacia la castellanización y la cholificación, que hacia la afirmación del mundo étnico propio en las condiciones de la actual modernidad neoliberal.

3.5. Templo “La Hermosa” de las Asambleas de Dios

No se puede conocer bien el mundo evangélico si se deja de lado a las iglesias pentecostales, que son aquellas que han ganado una mayor cantidad de adeptos en cada país del continente, especialmente entre los más pobres y en las ciudades, entre los migrantes, muchos de ellos de origen indígena. En el caso peruano, las Asambleas de Dios son la denominación evangélica más grande del Perú y tienen una amplia presencia en el mundo andino, tanto como en la periferia de Lima. Bernardo Campos (2013) señala que la mayor parte de las iglesias pentecostales del Perú, se derivan de escisiones de las Asambleas de Dios, la iglesia pionera de este tipo en el Perú. Ello conduciría a entender que diversas asociaciones pentecostales tienen un modo de operación parecido a la institución de la cual emanaron, como puede ser el apegarse a una teología conservadora en lo social, pero motivada por “alcanzar” a las ovejas más perdidas: los indígenas de las zonas rurales y los marginados de los pueblos jóvenes o barriadas periféricas de Lima.

Sin embargo, el discurso se ha ido transformando de la inminente venida de Cristo en el Perú de la guerra interna de los ochenta, con Sendero Luminoso al frente como señal del anticristo y el fin del mundo (Del Pino, 1996). Actualmente, la sensación endeble de prosperidad, pero también de mayor desigualdad frente a la publicidad del “Perú avanza”, ha motivado una apertura más moderada a las posibilidades de movilidad socioeconómica y con ello, extender las posibilidades de difundir el evangelio. Por ello, no debe extrañar

que el templo “La Hermosa”, haya comenzado su crecimiento numérico en 1993, justo cuando terminaba la guerra interna y además había crecido el Distrito con cientos de miles de personas nuevas desde 1984 hasta el año 2000, pasando de 200 miembros a más de 6,000.

En el caso de las Asambleas de Dios del Perú, a diferencia de otras del mismo nombre en otras latitudes, se distancian de la teología de la prosperidad. Sin embargo, las iglesias en Distritos centrales se vuelven más moderadas en sus expresiones emocionales, más al estilo de la Alianza Cristiana y Misionera, porque buscan alcanzar a las clases medias. Pero en el caso de las vastas zonas periféricas, éstas mantienen un patrón de comportamiento pentecostal más clásico, basado en el motivo de vida del creyente que es salvarse a sí mismo y salvar a los demás de un mundo malvado:

Esa racionalidad religiosa parece estar orientada a la planificación de estilos de vida que conduzcan a una mayor virtuosidad religiosa, aun a costa del trabajo y de la acumulación de bienes. Lo importante no es tanto tener dinero sino “acumular riquezas en el corazón”. Por ello, los pentecostales están siempre muy dispuestos al trabajo misional durante un cierto lapso (uno o más años) para “dedicarse a las cosas del Señor” (Sánchez, 2005: 95)

La iglesia está ubicada casi al lado de la antigua hacienda de Vitarte, en el km. 8 de la Carretera Central, entre dos universidades privadas de reciente creación. La iglesia fue fundada en 1952, con un patrón parroquial ligado a las industrias textiles que en ese entonces se localizaban en la zona. En la actualidad la feligresía está motivada por la “guerra espiritual” como forma de “derribar las fortalezas” que impiden a la gente escuchar o aceptar el evangelio. Además, otras manifestaciones visibles de la acción del “Enemigo”¹⁶³ son las fiestas patronales, los brujos, las prácticas ancestrales, el animismo y cualquier otra práctica que utilice objetos, santos y sortilegios que se enfoquen en la satisfacción egoísta de la persona y la distracción de la evocación directa del Dios cristiano. Para ello practican constantemente vigiliias de oración y ayunos largos (de 3 hasta 40 días, parciales –sólo con frutas y verduras, y agua- o totales –sólo con agua-).

Es interesante que a pocos metros de la iglesia se encuentran brujos con facilidad - dedicados principalmente a “amarrar” parejas-, otras iglesias evangélicas y la principal

¹⁶³ Es una expresión comúnmente usada para sustituir la palabra Diablo, Satán o Engañador.

parroquia de la municipalidad de Ate Vitarte, así como una huaca¹⁶⁴. El poblamiento moderno de Vitarte comenzó en los años cincuenta con invasiones de familias de obreros textiles (Matos, 2012: 148). Más tarde, en los ochenta se crea una megabarriada en Huaycán, con población andina que vivía en El Agustino, Vitarte y Acho (Rímac), así como Chíncho, donde se ubicaron desplazados de Huancavelica (*Ibíd.*, 206-212).

En conversación personal, Bernardo Campos me manifestó un relato sobre su asignación como pastor en las AD de Vitarte en 1984. Cada mes, después de celebrar la santa cena, el local que en ese entonces tenía un piso de tierra, quedaba mojado con el vino con lo cual se hacía lodo. La concurrencia era principalmente población andina recién llegada de provincia. El pastor, en ese momento un joven recién graduado de una institución teológica argentina que pensaba bajo una lógica racionalista, pensó que ello se podría deber al alcoholismo previo de muchos de los miembros y por eso escupían una parte del vino para no beberlo. Después de explorar con los feligreses, vino a caer en la cuenta de que los andinos le daban una parte de su pago y agradecimiento a la tierra por todos los bienes que nos da¹⁶⁵.

El culto en quechua comenzó en el año 1983¹⁶⁶, pues vinieron grandes contingentes de población andina de los departamentos de Apurímac, Ayacucho y Cusco, donde había mayores enfrentamientos entre Sendero Luminoso, el Ejército y posteriormente los ronderos. Se les atendió, además de la forma espiritual, con víveres y ropa. A través del comité de Paz y Esperanza del CONEP, se le solicitó a la iglesia que atendiera a la población, la cual se había asentado mayormente en Huachipa. La iglesia convocó a Marcos Vilcatoma, quechuahablante originario de Apurímac, quien era obrero textil y además había estudiado en un instituto bíblico de la denominación como pastor, graduándose en 1978¹⁶⁷. Su esposa, la actual pastora Victoria Roca, participaba en la comisión de Servicio Social, por lo cual ambos participaron en la recepción y atención de los quechuahablantes que en un inicio eran unos 15 hermanos.

Si bien, desde décadas antes existieron inmigrantes quechuas, no fue sino hasta esta llegada masiva que se vio la necesidad de tener un culto con especificidades culturales de

¹⁶⁴ En la actualidad, en el habla común, se le llama huaca a un sitio arqueológico semi destruido pero que se busca conservarlo dentro de la mancha urbana, el cual pudo haber sido un santuario o cementerio.

¹⁶⁵ Comunicación personal, 10 de marzo de 2015.

¹⁶⁶ Entrevista con la pastora Victoria Roca (2 de junio de 2015).

¹⁶⁷ Casi toda la información procede de la pastora Victoria Roca, esposa de Marcos Vilcatoma, quien enviudo en 2012.

los recién llegados. El templo “La Hermosa” data de 1952, pero se mantuvo con números estables durante cuarenta años, entre 100 y 200 miembros que entraban y salían. A partir de 1992 fechan la llegada del avivamiento¹⁶⁸, con ayunos largos por varios días, para que se manifestara la gloria de Dios en nuevos convertidos.

En la actualidad son más de 6,000 miembros de este templo que además cuenta con 32 pastores, 16 de tiempo completo¹⁶⁹ y 16 de tiempo parcial. Los domingos se tienen cuatro cultos. El primero del día, formalmente a las 7:00, dura tres horas, aunque puede empezar entre 6:00 y 6:30, pues a los hermanos quechuas les gusta mucho cantar y tener largas cadenas de oración. De hecho, el horario ha cambiado a lo largo de los casi 30 años de existencia del culto quechua, porque si empezaba tarde tenían que irse tarde a sus casas. Durante un periodo de tiempo comenzaba a las 9:00 y duraba hasta las 13:00, cuando tenían que abandonar el salón para que comenzara el culto en castellano. Después lo redujeron a dos horas, pero muchos se molestaron y buscaron otras iglesias. Finalmente, han decidido tener tres horas formales de culto, pero pueden ser hasta cuatro ya que a veces en lugar de comenzar a las 7:00 como se indica oficialmente, pueden empezar a partir de las 6:00 a.m. Este horario se ajusta bien a los quechuahablantes que mantienen la costumbre de dormir temprano y levantarse temprano. Durante la primera parte, hasta las 7:30, es tiempo de oración; luego hasta las 8:45 es tiempo de alabanzas en un estilo de huayno basado en instrumentos electrónicos¹⁷⁰; hasta las 9:30 el sermón y deben terminar antes de las 10:00.

De acuerdo al pastor principal, Eliseo de la Cruz Quispe¹⁷¹, los andinos tienen su forma de alabar, la cual no tiene en consideración el tiempo. Esto se debe en parte a su extracción rural, en donde los tiempos se miden de acuerdo a las temporadas de siembra y cosecha, así como la dedicación a las fiestas. Además, como en las zonas rurales algunos de ellos tienen que caminar hasta dos horas para llegar al culto dominical, coinciden en hacer un culto que dura varias horas para aprovechar el encuentro. Además, el ya citado gusto por

¹⁶⁸ Nombre que dan los grupos evangélicos al crecimiento explosivo de las iglesias. El nombre es una traducción de los *revivals* del mundo anglosajón y significa para los miembros la bendición de Dios ante el arrepentimiento sincero de los feligreses, de tal modo que Dios trae mucha gente a su redil.

¹⁶⁹ Estos reciben un salario por parte de la iglesia, mientras que los otros se mantienen con base en algún trabajo fuera de la iglesia.

¹⁷⁰ Se asemeja más a un estilo musical que ha cobrado auge en las últimas dos décadas, llamado “chicha” o “cumbia andina”, el cual es muy popular entre los neolimeños y en las estaciones de radio.

¹⁷¹ Conversación personal (7 de mayo de 2015). Eliseo de la Cruz es el pastor principal de una plantilla de 32 pastores. De éstos, la mitad son mujeres pastoras que no necesariamente son esposas de pastores hombres. Es la única iglesia de las tres exploradas en Lima que acepta la ordenación de mujeres.

el canto implica la posibilidad de cantar en comunidad, aprendiendo por medio de éste la doctrina; y sin dejar de considerar que los pentecostales tienen un tiempo especial de “ministración”, cuyo significado es un tiempo para la reflexión, el arrepentimiento, la constante re-entrega al Señor y la oportunidad de “sentir la presencia de Dios”, sea hablando en lenguas o tan sólo orando en voz alta, expresando sus emociones con mucha fuerza y libertad. Tanto el tiempo de la música de alabanza como la ministración, en el ámbito rural, pueden ser tan largos como quien está al frente considere necesario. Sin embargo, en la ciudad no se pueden regir bajo estos parámetros, sino que sus expresiones religiosas se marcan por el reloj.

Cabe señalar que en esta iglesia fueron mucho más cautos en lo tocante a mi acercamiento a la misma, pues Eliseo de la Cruz me comentó que requería una carta pastoral que asegurara mi membresía a alguna iglesia evangélica. La razón que me esgrimió es porque una buena parte de los asistentes del culto en quechua fueron desplazados de la guerra interna, entonces se podría manejar información delicada y aún quedan secuelas de temor que aparecen en el momento menos esperado. Por ello, esperan que no utilice la información con fines políticos, ni para atacar a la iglesia, sino para hacer un registro de las vivencias religiosas, culturales y sociales de los quechuahablantes¹⁷². En realidad, este tipo de precauciones se suelen dar en las iglesias donde se procura tener un mayor control de la información que puede emanar de ellas.

La zona de Vitarte, a fines de los ochenta e inicios de los noventa, fue uno de los puntos de acción de Sendero Luminoso para cercar Lima con su estrategia maoísta del campo a la ciudad. Esta área también fue sitio de acciones contrainsurgentes de militares y paramilitares del APRA. Hubo un momento en el cual los mismos creyentes y pastores eran muy cautelosos al tratar con otros y en las predicaciones, pues nunca se sabía si entre los asistentes y feligreses había infiltrados senderistas o de la inteligencia militar. Bernardo Campos me indicó que supo que uno de sus miembros era senderista, un joven al que le habló de frente y le dijo que tuviera cuidado. Estuvo varias ocasiones en la iglesia con una actitud rara, hasta que un día nunca volvió. Las palabras, en esos días, debían manejarse con sumo cuidado. Debe recordarse que las iglesias fueron las principales instituciones de la sociedad civil, enemigas de Sendero Luminoso; mientras que para los

¹⁷² El antropólogo Félix Anchi y mi asesor en Lima, el profesor José Sánchez, ya habían realizado trabajo etnográfico en la congregación sin menor problema. Ellos mismos me indicaron presentarme primero con el pastor principal para que a partir de él se me abrieran todas las puertas.

militares, el componente étnico de las iglesias evangélicas las hacía el foco de sus acciones violentas por “esconder” a los “terrucos”. Dicen algunos pastores que es probable que hubiera senderistas entre sus filas, pero no había forma de saberlo y difícilmente los iban a delatar si mostraban un testimonio cristiano, pues “se veían obligados a cooperar”¹⁷³. Un ex senderista que asiste a La Hermosa me comentó que, si bien estaban prohibidas las expresiones religiosas, había quienes celebraban las fiestas patronales, hacían rituales para la Pachamama y otros quizás eran evangélicos, porque ponían a orar a su tropa antes de realizar una acción guerrillera.

Lo cierto, es que tanto iglesias como ONG’s y organizaciones barriales, al no plegarse a los dictados de Sendero Luminoso, fueron hostigados por éste (Matos, 2012: 242). Los años ochenta y especialmente los noventa, fueron los años en que las ONG’s hicieron una aparición explosiva en el Perú y en las periferias de Lima. Algunas de ellas, como Compasión Internacional, son de origen religioso y sólo trabajan con iglesias evangélicas, de las cuales las AD son beneficiarias en Vitarte. Su trabajo consiste en que la iglesia provea apoyo a niños que serán becados hasta cumplir la mayoría de edad o incluso, en algunos casos, estudios universitarios. El dinero es para útiles escolares y alimentación, así como se requiere su asistencia semanal sabatina para las clases de regularización y doctrina. No está de más decir, que muchos beneficiarios son hijos de los quechuahablantes.

Cuando se comenzó a realizar el culto en quechua llegaron muchos hermanos que manejaban poco el castellano, se dieron cuenta que era muy atractivo para muchos otros quechuahablantes, pues aún quienes no eran evangélicos iban porque podían tener un espacio de libertad para expresarse en su lengua, en una ciudad que les restringe sus derechos culturales. Así se convirtieron muchos de los inmigrantes.

¹⁷³ La acción de no delatar también le costó la vida a Rómulo Sauñe. Iba de regreso a Ayacucho después de haber participado en un evento continental por los 500 años de la conquista de América en Quito, Ecuador. El evento se llamó CLADE III (Congreso Latinoamericano de Evangelización). Comentan que en el camino les pidió un aventón en su camioneta una persona, que al conversar se dieron cuenta que era un militar. Cuando fueron detenidos por un retén de Sendero, le preguntaron si conocía a todos los viajeros y dijo que sí, le preguntaron si había algún militar entre ellos y lo negó. Cuando revisaron las cosas de los pasajeros descubrieron el carné del militar y lo asesinaron junto con sus acompañantes. Distintos testimonios mencionan que en un momento Sendero Luminoso dejó de asesinar evangélicos porque eran como ellos, estaban dispuestos a dar la vida por una causa superior, mientras que a quienes renegaban de su fe los asesinaban. Otra persona me comentó que un senderista cuya madre era evangélica, le mencionó que en el área que estaba bajo su control, Sendero no atacaría a las iglesias evangélicas mientras él estuviera a cargo. Los ataques más arduos contra las iglesias, al final de la guerra, parece que vinieron de los militares. Ver el informe de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación.

Varios de los pastores actuales son andinos. La misma iglesia tiene un Instituto Bíblico, en el cual estudian cuatro años y después deben ir al seminario, pero ya pueden impartir los sacramentos (la Santa Cena y el bautismo).

CAPÍTULO 4: QUECHUAHABLANTES EVANGÉLICOS EN LIMA: CULTURA, SOCIEDAD Y CIUDADANÍA

El espectáculo de la fe sólida, incommovible, que lleva a un hombre a dedicarle su vida y aceptar por ella cualquier sacrificio, siempre me ha conmovido y asustado, pues de esta actitud resultan por igual el heroísmo y el fanatismo, hechos altruistas y crímenes. (Mario Vargas Llosa, “El hablador”)

La población andina es la predominante del Perú. Lima, ubicada en la costa, donde tradicionalmente tuvo su base la élite criolla y los esclavos afrodescendientes, así como la recientemente descubierta selva, tuvieron una menor proporción poblacional en el pasado. Si las economías latinoamericanas han sido fundamentalmente extractivistas y proveedoras de materias primas a los países centrales, entonces se puede reconocer que durante los casi dos siglos de vida independiente del Perú, fue la sierra y la población andina explotada la que proveyó dichos elementos. El crecimiento económico, hasta la actualidad, está basado en la explotación minera y de hidrocarburos, por lo cual el mundo andino continúa siendo objeto de atención. Lima pasó de ser una ciudad criolla a una ciudad mestiza con un componente poblacional mayoritariamente andino. De este modo, la cholificación de Lima, significó para algunos la cholificación de la sociedad peruana.

El reconocimiento de una realidad así, después del gobierno militar de Velasco Alvarado ha significado la reclusión de las élites criollas que se quedaron o volvieron, a un sector limitado de Lima. Allí es donde abren sus puertas a la fuerza de trabajo no blanca durante el día e intentan cerrar las rejas durante la noche. Con frecuencia se han colado cholos “exitosos” y el dinero se ha vuelto en la nueva forma de blanqueamiento. Es inevitable el cruce entre las élites peruanas y los demás sectores subordinados que cada vez más reclaman sus derechos a ser tratados como iguales. Los limeños han tenido que ampliar el cerco para aceptar a los beneficiados del neoliberalismo cholo. Las fronteras entre una Lima pudiente y una Lima que quiere y no puede o puede pero no aspira a esa Lima blanca, la marca el capital económico acompañado de costumbres blanqueadoras. En los sectores populares conviven nuevos ricos que no lo parecen, nuevas clases medias que aspiran a la Lima formal pero no pueden aspirar a otro sector más caro y una gran mancha que no puede vivir en esa Lima central.

Las clases altas, al menos formalmente, son las más reacias a un cambio religioso; son las más católicas en lo formal. En tanto, los sectores populares parece que han recibido con

un entusiasmo mayor el pluralismo religioso, ávidos de adaptarse a los nuevos tiempos y las nuevas condiciones de vida. La Iglesia Católica aún tiene mucho poder político y social, pero cada vez menos poder religioso y menos aún, un poder cultural. Las Iglesias Evangélicas cada vez tienen más poder cultural y religioso, pero su fragmentación y poco destacable participación pública, les resta algo del poder político y social al cual aspiran a competir con la Iglesia Católica. Por el momento, parece que las Iglesias Evangélicas ganan espacios, pero no tanto por su discurso, sino por su capacidad de formar comunidades cerradas pero solidarias entre sí, con capacidad de asignarle un orden a lo que parece un caos. Las nuevas generaciones de evangélicos andinos o neolimeños parecen querer cada vez menos ese tipo de comunidades y aspiran a “algo mejor”. Una religión de consumo a la carta o comunidades basadas en las redes de amistad y ascenso social, más que en la ética que promueven éstas. Las iglesias de las periferias van envejeciendo lenta pero sostenidamente, mientras que algunas iglesias céntricas van renovando cuadros junto con liturgias y comunidades más acordes a los jóvenes andinos en ascenso.

Las comunidades evangélicas quechuahablantes son la expresión más clara de un orden antiguo en busca de sobrevivencia, pero sin una renovación sociocultural: es el mundo de la subordinación, el rechazo, el del control del grupo sobre el individuo, en las antípodas aparentes de la anti-occidentalización y, en suma, del éxito individual. Por ello, son los cultos en quechua la antesala del envejecimiento de las iglesias evangélicas ancladas en una moral rígida. Más que los cultos en castellano, donde muchas veces se encuentran algunos de los jóvenes andinos de segunda generación –pero cada vez menos los de tercera generación–, los cultos en quechua muestran un desgaste: ya no crecen, crecen poco o decrecen. Si en algún momento los cultos quechuas respondían a la dinámica de desconfianza contra los posibles “terrucos”, refugio de las masas desechadas por el Perú de la guerrilla y el Perú oficial, hoy mantienen cierta vitalidad pero sin una renovación de cuadros.

Bajo ciertas condiciones, los cultos quechua podrían haber posibilitado algo más que un refugio, una trinchera desde la cual saltar al orden social y cultural de una sociedad racista. Pero la teología predominante de las Iglesias Evangélicas, las ha retraído a la “predicación verbal del evangelio” como única meta de los cultos quechuas. Si el mundo está perdido,

la política corrompida, si “lo terrenal sin valor será a la luz del precioso Jesús”¹⁷⁴, entonces promover cambios sociales y culturales es pérdida de tiempo. Más aún, las demás instituciones urbanas del Perú oficial, en las cuales se insertan las segundas y terceras generaciones de andinos, no promueven la interculturalidad en sus prácticas; en la nación, los andinos son campesinos y las luchas de los pueblos indígenas están en la Amazonía con los *chunchos*¹⁷⁵, no en la Sierra. Las condiciones internas de las Iglesias Evangélicas -debido a su doctrina dualista que pone en una esfera superior lo espiritual y en segundo plano todo lo terrenal- y las condiciones externas de la sociedad peruana -la negación de lo indígena andino en las luchas político-sociales de amplio alcance- han imposibilitado que haya algo más que un culto-refugio.

Los cultos quechuas son baluartes en donde la identidad étnica es afirmada pasivamente, como una suerte de destino sin futuro. El amplio componente poblacional quechua de Lima no ha servido para afirmar activamente la identidad andina. El idioma como el elemento más visible para preservar una cosmovisión diferenciada en un mundo plural desaparece con rapidez. La cultura, esa nebulosa donde cabe casi todo (lengua, costumbres, vestido, organización, parentesco, mitos) permanece un poco más que el idioma, pero tampoco parece ser fundamental para que se detenga la debacle de la afirmación sostenida de una identidad étnica andina. Por supuesto que una identidad étnica no se basa sólo en la autoafirmación, pero la negación constante, a contracorriente de los neolimeños para negar gran parte de su pasado, habla del futuro que comienza a ser.

En este capítulo se exponen las condiciones culturales, sociales y políticas de los quechuahablantes indígenas en Lima. Se revisarán las principales características que los identifican con otros grupos sociales -sea evangélicos mestizos, indígenas amazónicos, criollos, minorías, andinos de la Sierra-, así como aquello específico del andino evangélico ciudadano. El marco desde el cual se da lectura a esta realidad son los asistentes a los cultos quechua, mayoritariamente adultos, hombres y mujeres, mayoritariamente entre 50 y 80 años, tanto hombres como mujeres.

Bajo la premisa de que un cambio religioso es una expresión a la vez enlazada con lo cultural, social y político, constantemente se hará el cruce de variables procurando

¹⁷⁴ Fragmento de la alabanza: “Fija tus ojos en Cristo”, cantado en varias iglesias.

¹⁷⁵ Término despectivo asignado por los andinos a los pueblos indígenas de la Amazonía. Fueron los pueblos no conquistados por los Incas y por lo tanto, “no civilizados”.

explicar, especialmente, los cambios en la sociedad limeña de las últimas tres décadas. Si se prevé un crecimiento de la religión evangélica, cada vez más limitado, pero constante dentro de las próximas dos décadas, la forma en cómo se transforma la propia religión junto con uno de sus componentes étnicos en la ciudad de Lima, puede dar cuenta del influjo social que esto tiene en diversos aspectos de la vida pública: organización, estructura, interculturalidad, ciudadanía.

El capítulo presenta los siguientes aspectos, por orden de aparición: condiciones estructurales de vida y antecedentes de provincia, la vida en la ciudad, ritualidad evangélica, el sujeto y el grupo religioso, actitudes ante la sociedad y el futuro de los cultos quechua, si las tendencias actuales de descaracterización étnica prevalecen. Con este orden se enlaza la identidad religiosa, considerada como una de las más importantes cuando los sujetos viven un proceso de conversión, frente a las adaptaciones, choques, contradicciones y creaciones que los evangélicos quechuahablantes realizan en medio de una realidad opresiva en términos étnicos, sociales y económicos. Si bien, varios de los colaboradores de este proyecto tienen una vida holgada en la actualidad, todos han sufrido privaciones y han pagado un alto costo por tener ciertas comodidades en la actualidad.

4.1. Antecedentes de la Sierra

Como se ha informado, la mayoría de los colaboradores directos de este estudio, así como la población asistente a los cultos quechua proviene del sur andino del Perú: Cusco, Huancavelica, Apurímac y Ayacucho¹⁷⁶. Las décadas en las cuales migró la mayor parte de los asistentes a los cultos quechua, es principalmente entre los años setenta y noventa del siglo XX. En diversos casos, las vías de comunicación cada vez se encontraban más cerca o ya en torno a sus comunidades. Las haciendas quedaban como un recuerdo directo de los padres de los migrantes, pero para éstos es una historia que ya no está directamente relacionada con ellos.

4.1.1. El protestantismo evangélico y la racionalidad Occidental

En la actualidad, según consignan varios testimonios y trabajos publicados, cada comunidad tiene una o más iglesias evangélicas, al menos en los Departamentos del sur andino. De acuerdo a datos del INEI (en Ramírez, 2011: 42), en 1993, el 40% de la población rural de Ayacucho se definía como evangélica. Como ejemplo de las

¹⁷⁶ Excepcionalmente hay miembros de otros Departamentos como Puno, Junín, Pasco, Huánuco y Ancash.

transformaciones religiosas, se hace pertinente traer a la luz la racionalidad -no sólo la religiosidad- de las Iglesias Evangélicas y sus efectos en el mundo rural andino, el cual tiene un tránsito constante de población urbana al campo y del campo a la urbe.

El mundo rural andino de esta población transitó más abruptamente en las últimas décadas de lo andino a lo occidental, que en los 400 años previos. El mundo de la “costumbre” aún tiene fuerza, ese mundo católico animista, pero se ha visto modificado y debilitado cada vez más. La racionalidad occidental siembra duda sobre la efectividad de los mitos antiguos. En esto el cristianismo evangélico abona una parte importante. Como observó Weber (2014: 690), en el cristianismo: “Sólo el protestantismo ascético acabó con la magia, con la extramundinidad de la busca de salvación y con la “iluminación” contemplativa intelectualista como su forma más alta...”. Al respecto, un teólogo de la denominada “teología andina”, Josef Estermann (1998: 4) señala, haciendo un análisis de la influencia irrenunciable del pensamiento helénico en la teología occidental, que llega al extremo con el protestantismo:

La Reforma –sin querer queriendo- llega a un individualismo teológico (el yo *Coram Deo*¹⁷⁷) y una concepción determinista de Dios (doble predestinación), a la profundización de la trascendencia absoluta y radical de lo divino y a un escapismo escatológico mucho mayor del que plantearon los neoplatónicos más radicales.

Si bien los intentos de inculturación (en la Iglesia Católica) o de contextualización (en las Iglesias Evangélicas) han tenido algunos efectos en la revitalización de las identidades indígenas del continente, durante los últimos treinta años, en realidad se trata más de una consecuencia inesperada en el caso evangélico y de consecuencias indeseadas en el católico. Por ello el referido teólogo, indica que una teología andina no lo es a la manera sistemática y racionalizada del Occidente, sino se trata de un diálogo intercultural con el mundo dominante, pero evitando la folclorización o la alienación soterrada. Entonces, Estermann (Ibíd.: 10-11) propone una teología andina anclada en un panenteísmo: “en el sentido de que lo divino forma parte de la realidad misma y está presente en todos sus aspectos, como garante y fuerza ordenadora del orden cósmico y sus articulaciones (*chakanas*)”.

Este parece ser un debate teológico académico, sin embargo, es importante mencionarlo porque las transformaciones religiosas entre Occidente(s) y lo Andino(s) se deben

¹⁷⁷ Se refiere a la responsabilidad absoluta del individuo, el “yo” frente a la presencia de Dios.

comprender desde esas cosmovisiones en las cuales los andinos parecen transitar dos mundos. Por un lado, el mundo católico y evangélico que tiene un lenguaje más o menos definido de expresarse con este interlocutor ajeno a la comunidad; y por otro, el mundo andino de la “costumbre”, del cual salen experiencias, pero no una verbalización clara de una cosmovisión. Más adelante abundaré en ello cuando trate el asunto de los mitos. Por ahora, el señalamiento apunta a las transformaciones radicales que pretenden las Iglesias Evangélicas sobre el mundo andino, como un nuevo colonialismo ideológico que paradójicamente libera de antiguas cargas económicas, sociales y culturales, las cuales acentuaban la dominación.

Lo evangélico andino, de este modo, deja de ser simple colonización ideológica para convertirse en un arma de dos filos, que por un lado corta raíces y por otra neutraliza la capacidad de destrucción de la depredación Occidental dominante. Si como se ha señalado, fueron las rondas campesinas formadas especialmente por evangélicos, las que derrotaron a Sendero Luminoso, pero a la vez se convirtieron en una forma legítima de evitar la destrucción de las Fuerzas Armadas, entonces los símbolos religiosos evangélicos resultaron liberadores. Si la producción del campo merma, la población aumenta y las fiestas patronales se volvieron cada vez más opresoras en el campo económico, entonces librarse del cargo, es una cierta liberación. Pero ese mismo mundo evangélico coloniza con una racionalidad dominante que les dice que para ser auténticos humanos, deben dejar de ser lo que son. Por lo tanto, una reidentificación con lo andino se ha dado más por accidente y generalmente se queda más en lo folclórico, entonces lo andino debe mestizarse. No obstante, no debe menospreciarse la folclorización cada vez más presente en el mundo evangélico rural andino, pues este es un elemento que a largo plazo puede implicar una recreación profunda del ser cultural andino.

El protestantismo como movimiento iconoclasta y centrado en la escritura, más que el catolicismo, practica por sus características intrínsecas, la aculturación por medio de la lectura del texto, antes que por la lectura de la naturaleza, los fenómenos sobrenaturales y la reflexión respecto a la vida. La sustitución de la oralidad no es completa, pero va perdiendo preminencia frente al prestigio que tiene el dominio de la cultura escrita en una realidad en la cual se valora la habilidad lectora y comprensora del texto. No en balde, Marzal (2002: 512) señaló que para “los campesinos que emigran a la ciudad, la oferta bíblica es atractiva por el prestigio del libro para éstos, puesto que la educación formal sigue siendo, para ellos como para todos los latinoamericanos, el camino más seguro de

ascenso social”. Pero ese prestigio no se limita a los migrantes, sino surge desde el lugar de origen. En diversos relatos, la lectura de la Biblia aparece como una fascinación que es preciso conocer. En sitios donde la escuela no enseña más que lo más elemental de leer y contar, la posibilidad de hacer uso de la habilidad adquirida también potencia la habilidad de hablar con el otro mundo, el de las jerarquías y burocracias en un plano común. Por ello, Degregori (2013: 217-224) asegura que la lectura y el castellano son instrumentos de dominación, necesarios también para liberarse de la dominación.

La importancia de la adquisición de habilidades por medio de la escritura y el enriquecimiento del castellano, es más notable a nivel público en la Selva, donde fue el Instituto Lingüístico de Verano y otras entidades protestantes las que comenzaron la alfabetización de la región hace más de 50 años. Quizás dicha influencia se percibe en menor medida en la Sierra, pero no deja de ser notable que muchos de los líderes comunitarios, de las rondas campesinas, de los “anti-minería”, sean o tengan un trasfondo evangélico. No fue este el objetivo de las Iglesias Evangélicas, pero es un resultado de su presencia. Gil Inoach, por señalar un ejemplo notable, dirigente Awajún de la AIDSESP durante varios años¹⁷⁸, hijo de evangélicos, apunta que:

El alfabetismo que hizo posible esta organización fue el fruto de los misioneros cristianos y sus escuelas. Inoach fue crítico de los misioneros católicos y protestantes porque muchos de ellos devaluaron el conocimiento awajún y pusieron obstáculos en el camino de las luchas indígenas por el reconocimiento (Brown, 2014: 261).

En los tiempos de guerra, los cultos también se convertían en asambleas comunales (Ramírez, 2011: 48). La narrativa bíblica se utilizó para entender los acontecimientos desde una interpretación literal de algunos pasajes bíblicos, se sumó a una historia universal, con una dirección que apuntaba, no al final de un ciclo, sino de la historia. Con ello, los espíritus de la naturaleza y los santos tutelares perdieron fuerza, porque dos discursos de óptica Occidental entraron en disputa: el del progreso por la vía revolucionaria y el de la segunda venida de Cristo. Allí, las explicaciones míticas de las tradiciones andinas perdieron vigencia, porque pensar el futuro es abandonar el mito del Inkarrí, pasar del ciclo a la linealidad (Degregori, *Ibíd.*). Si la violencia prodigada por el Estado y Sendero, utilizaron métodos cada vez más sanguinarios a través de terceros, y

¹⁷⁸ Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana.

aprovecharon las rivalidades entre comunidades y comuneros, entonces las explicaciones desde el cristianismo parecen loables:

Al campesino que no había sido senderista pero que tampoco quería ser montonero¹⁷⁹, si esperaba conservar su vida, sólo le quedaba huir lo más pronto posible e integrarse a algún barrio de refugiados en Ica o Lima... a no ser que una fe ciega –como la de algunos evangelistas- ayudara a ese hipotético campesino a permanecer y desafiar todas las tribulaciones consiguientes... En los Andes, en el pasado, la metáfora cristiana de los muertos volviendo a vivir al final de los tiempos sirvió de aliento a más de una esperanza: quizá todavía sirva (Flores Galindo, 1994: 334, 336).

4.1.2. Una ida y vuelta del pueblo: movilidad urbano-rural

Las transformaciones en el campo religioso rural andino ha sido un ir y venir, en donde tanto ha influido la presencia misionera directa, como el regreso de los migrantes convertidos. El protestantismo evangélico de los Andes, asimismo, ha influido en las transformaciones que las Iglesias Evangélicas de Lima han experimentado, al menos en los últimos cuarenta años. Por ejemplo, las Iglesias Presbiterianas San Pablo y El Agustino, fueron fundadas por migrantes ayacuchanos sin que ningún misionero o pastor se los indicara. La concentración poblacional de parientes en los Distritos en los cuales se encuentran, junto con la necesidad de expresar su alabanza a Dios más allá de las iglesias previamente establecidas en Lima, los llevó intencionalmente a formar grupos de paisanos y vecinos. Éstos compartían no sólo el mismo territorio de Lima, sino costumbres similares debido a su lugar de origen, se comprendían. Esto ocurrió a inicios de los años sesenta y se mantiene una cultura andina en todas las periferias de Lima.

La Iglesia de Asambleas de Dios “La Hermosa” en Vitarte, comenzó a crecer junto con la llegada migratoria de miles de desplazados por la guerra interna. El carácter de dicha iglesia refleja una transición entre personas que van comprendiéndose en su adaptación a Lima. Pero, además, muchos de los feligreses no se quedaron tranquilos en la gran ciudad, sino que volvieron temporal o permanentemente a sus comunidades para fundar iglesias o para “afirmarlas”. En su percepción, “allá no hay enseñanza, hace mucha falta, por eso vamos de Lima y a los que vivimos acá siempre nos ven como más” (Anastasio Mallón). La primacía de “los de la ciudad” abre puertas para la predicación evangélica.

¹⁷⁹ Como en un inicio nombraron las Fuerzas Armadas a las primeras rondas campesinas para enviarlas al frente y utilizarlas de carne de cañón para atrapar senderistas. El nombre procede de la misma estrategia utilizada en el siglo XIX durante los combates insurgentes.

Quizás el ejemplo más emblemático de reconstitución social de las comunidades desplazadas por la guerra, es la población de Uchuraccay, en las alturas de Ayacucho, conocida por la matanza de ocho periodistas en 1983¹⁸⁰. El retorno comenzó en 1993, de la mano de Paz y Esperanza, en ese entonces perteneciente al CONEP, y con el apoyo para el desarrollo de Visión Mundial, una ONG internacional de carácter evangélico. La refundación del pueblo se da en un ambiente de “hermanos” y por lo tanto el enfoque es ser una nueva comunidad cristiana. Esta comunidad, antes de desaparecer en 1984 era totalmente católica, hoy sólo cuenta con una familia católica y la mayoría son evangélicos. Fue duramente atacada por Sendero Luminoso debido a sus prácticas y costumbres indígenas que los alejaban de la lucha armada. Del Pino (2001: 5-6) señala los significados del repoblamiento:

... el retorno marca el nacimiento de un nuevo tiempo. El tiempo de ahora. Una construcción imaginada del presente, que busca distanciarse y diferenciarse del pasado. **No es una imaginación gratuita, sino condicionada por el pasado** –un pasado que los llevó hacia el horror de la violencia y les asignó una identidad estigmatizada a partir de la matanza de ocho periodistas... Sugiere, también, **una nueva capacidad de imaginarse a sí mismos como una comunidad**, al compartir no sólo un lugar y una cultura común, sino una fe religiosa común. Ser “hermano” por el discurso evangélico, permitía construir un lenguaje común entre los asistentes. Por ello el énfasis en refundar una nueva comunidad, una comunidad cristiana, “ya no como anteriormente, sino como un solo cristiano”¹⁸¹.

Para el citado autor, la vuelta a la comunidad requiere algo más que el deseo de hacerlo, también implica la intención de imaginar que todas las cosas son nuevas. Dicha apreciación coincide con uno de los elementos que más se citan en las narrativas de conversión: el ser “nuevas criaturas”. El texto que generalmente se utiliza para interpretar este nuevo nacimiento espiritual es: “De modo que si alguno está en Cristo, nueva criatura es; las cosas viejas pasaron; he aquí todas son hechas nuevas” (2 Corintios 5:17). No todos vuelven, especialmente los más jóvenes se mostraron renuentes a hacerlo. Pero ni Lima,

¹⁸⁰ Una comisión de investigación encabezada por el novelista Mario Vargas Llosa dio como conclusión que los responsables eran los pobladores, quienes debido a sus costumbres ancestrales actuaron de forma salvaje, confundiendo a los periodistas con senderistas. Además, 14 campesinos fueron enjuiciados y 135 fueron asesinados, cuyas sospechas principales recaen sobre el Ejército y Sendero Luminoso.

¹⁸¹ Las negritas son mías.

ni otras ciudades, tanto como el ámbito rural de la Sierra, permanecieron igual después de la guerra interna. Han sido tres décadas de cambios abruptos.

En una tesina de teología, Ramírez (2011: 29) apunta que antes de 1983, los presbiterianos en Ayacucho tenían 108 lugares de culto, cuyo crecimiento se basó en Radio Amauta, transmitida desde Huanta, y en la labor de misioneros, pastores y obreros¹⁸². Pero, frente a la irrupción de Sendero Luminoso los especialistas religiosos presbiterianos emprendieron la retirada, con lo cual hubo “una ruptura de la frontera denominacional entre presbiterianos y ‘pentecostales’”¹⁸³. A partir de 1984, el crecimiento de Asambleas de Dios, la Iglesia Pentecostal del Perú y otras pentecostales más, comenzaron un ascenso vertiginoso. Las Iglesias Presbiterianas se pentecostalizaron o definitivamente se volvieron institucionalmente pentecostales. Además, debido a su “apoliticismo”, se convirtieron en refugios relativamente seguros para protegerse especialmente de las incursiones militares, aunque no estuvieron exentos de ellas (*Ibíd.*).

Cuando se dio el repoblamiento de las comunidades, hubo algunos recelos entre “resistentes” y “retornantes”, debido a que los primeros consideraron a los segundos como faltos de fe, indispuestos a morir por el Señor. No obstante, con el paso de los años el prestigio que tiene el haber vivido en la gran Lima, ha motivado que muchos de los retornantes permanentes y otros temporales, tengan los puestos de primacía al interior de las Iglesias Evangélicas, porque ellos “saben más”.

De este modo, se hace evidente el mantenimiento del poder de la ciudad central, a nivel religioso, sobre las ciudades de provincia, pero especialmente sobre las comunidades campesinas. Como dicen en broma: “llegó una chica que venía de Lima y le hablábamos en quechua y ella decía que sólo entendía puro castellano; entonces llegó un perro ladrando y asustada comenzó a pedir ayuda en quechua”. Con estos movimientos migratorios de ida y vuelta, también hay una mayor castellanización y urbanización del campo, que en este estudio, pasa por una forma de identificarse con la religión evangélica.

¹⁸² Un obrero, dentro de la Iglesia Presbiteriana es generalmente un anciano de la Iglesia que ha sido entrenado para evangelizar y pastorear, mientras que en la Iglesia Evangélica Peruana y las Asambleas de Dios, no necesariamente ocupa un cargo dirigente en alguna iglesia, sino más bien, tiene las habilidades o el carisma para la predicación. En una conversación en el CEMAA (Centro Misiológico Andino Amazónico) se señaló en una discusión que un obrero en Perú realiza las mismas labores que un misionero extranjero, pero por ser peruano, su perfil es bajo y considerado como un cargo menor el que ocupa (2 de Marzo, 2015).

¹⁸³ Este dato ya había sido constatado por Del Pino (1996), especialmente en la zona del VRAE, pero Ramírez realizó su investigación en Challmahuayo Alta, a más de 3,000 m de altura.

Es importante notar cuál es la relación que permanece con el lugar de origen, pues con base en ello se constituyen y resignifican las identidades étnicas. La variedad de experiencias muestra que se pueden clasificar al menos algunos de los siguientes sentidos de relación con el lugar de origen:

La relación nostálgica del paraíso perdido. No se trata de que esta población definitivamente va volver a su lugar de origen, sino más bien de una idealización del lugar que jamás encontrarán. Los migrantes sufren con su permanencia en Lima, buscan reencontrarse con el lugar que los expulsó, a final de cuenta con sus orígenes.

La relación ambivalente entre idealización y denostación, que conduce a la resignación por Lima. En este caso, los migrantes tienen claro que seguramente no regresarán a su lugar de origen, entonces piensan en este como un sitio de claroscuros. Los atan los hijos, un estilo de vida que difícilmente pueden reproducir fuera de Lima, la incertidumbre de saberse desconocidos en su pueblo.

La relación hostil con el infierno terrenal. Esta percepción suele provenir de aquellos que consideran haberse civilizado en la ciudad. En general, consideran a Lima como un lugar en donde han podido realizar sus sueños, mientras que la Sierra es un lugar de horrores, muerte y sufrimiento permanente.

La relación anestésica con un lugar gris. Es cuando la persona no tiene muchas expectativas de Lima, ni de su lugar de origen, cuando el dolor lo toma todo y generalmente es incapaz de construir una auto imagen sólida que le ayude a sobrellevar de buen modo su situación.

Si las experiencias pueden ser tan variadas, no se puede hacer una caracterización específica respecto a lo que los evangélicos piensan, sienten o expresan en torno a su lugar de origen. Pero se puede hacer una distinción clara entre aquellos que salieron de su tierra por motivos socioeconómicos y quienes fueron empujados por las condiciones de violencia extrema o la pérdida de seres queridos a causa del conflicto.

4.1.3. Las transformaciones sociorreligiosas en los poblados de la Sierra durante y después de la guerra interna

La condición de los migrantes por razones socioeconómicas fue difícil pero normada por una expectativa previa de mejorar sus condiciones de vida. Muchos de ellos lo hicieron

solos. En el caso de los migrantes por violencia, o mejor dicho, desplazados, en diversos casos no tenían familiares directos de confianza con los cuales llegar. Además, algunos venían con familias completas. No tenían expectativas de crecimiento con respecto a Lima. En el caso de quienes eran evangélicos y tenían una vinculación con alguna iglesia representada por el CONEP, tuvieron la asesoría y apoyo legal, psicológico, social, y en algunos casos de vivienda por parte de la comisión Paz y Esperanza, así como de la ONG Visión Mundial.

Los desplazados no quieren hablar de su pasado o hablan poco. Ellos saben que pueden ser tildados de terroristas o pro-militares. Pocas, pero sustanciales han sido sus declaraciones. En el caso de los hombres, muchos tuvieron que salir solos, sin su familia, antes de que los reclutaran unos u otros. Algunas mujeres quedaron casi completamente solas, mientras que otras, después de meses o años se reunieron con sus familiares o esposos.

En el caso de los desplazados, durante meses o años, durmieron con zozobra en sus comunidades. Cada atardecer era amenazante por la posibilidad de recibir a los visitantes indeseados: los senderistas y en no pocas ocasiones, los militares. Por ello, muchas noches se pasaban entre los sembradíos, los bosques o los escondites preparados para ello. El ir a dormir al campo, incluía a los abuelos y los niños. Hay quienes señalan haberlo perdido todo, ya que eran “los ricos” del pueblo porque tenían más ganado o un establecimiento comercial.

Los cultos los tenían a las 4 de la tarde, pero generalmente se les hacía de noche. En el caso de los presbiterianos, perdieron a los especialistas religiosos: misioneros y pastores preparados en seminarios. Por esta razón, muchas iglesias presbiterianas se pentecostalizaron o definitivamente se volvieron pentecostales.

La brutalidad del conflicto interno se atribuye especialmente a una obra diabólica. Si al principio los senderistas entraban a las Iglesias Evangélicas para ganar adeptos, invitándolos a sumarse a la lucha contra los ricos que los explotaban, pronto las acciones violentas contra las iglesias y las poblaciones, demostraron que se trataba de algo más que una guerrilla. Cuando se infiltraron “los mil ojos y mil oídos” de Sendero en las Iglesias, cuando los militares iban de incógnitos, cuando el vecino y el hermano de la fe era un posible enemigo, entonces vieron que era una lucha espiritual. Por ello, se dedicaron horas tras horas de oración y cuando Sendero fue descabezado, se atribuyó el

triunfo a la respuesta de Dios. Al inicio pretendían convertir a los senderistas al Evangelio, pero después, instruidos por los militares y armados de su propio valor, también fueron sus enemigos de guerra.

Dos años, seis años o diez años de violencia, destruyeron el tejido social de muchas comunidades, el cual, en gran medida, se reconstruyó, una vez terminado el conflicto, bajo el manto de la identidad evangélica. A pesar de la posterior desafiliación religiosa de no pocas personas, los noventa, cuando se inició el repoblamiento de comunidades, una de las pocas instituciones –cuando no, la única- que permaneció, fue la Iglesia Evangélica. A partir de ellas tuvo que trabajar el Estado –cuando lo hubo- y las ONG’s. Las Iglesias Evangélicas se constituyeron en el único puente con el mundo exterior y el CONEP una de las pocas instancias que daba a conocer los atropellos de unos y otros.

Las ‘fiestas espirituales’ como denominan a los congresos o conferencias con duración de tres o más días, cuando se reúnen iglesias de distintos lugares para tener actividades y enseñanza, también se vieron disminuidas, aunque nunca cesaron. En estos espacios se transmitían las noticias de lo que había acontecido en otras comunidades, con otros hermanos o paisanos. Los obreros también cumplían esta función de mensajeros, con lo cual se tendían puentes de comunicación permanentes. Algunas de estas noticias se llegaban a transmitir en Radio Amauta, que durante la guerra, se convirtió en un espacio de oposición ideológica al mensaje de Sendero Luminoso. El lugar padeció algunos atentados menores, pero según señala el sociólogo Óscar Amat¹⁸⁴, Sendero no estaba simbólicamente preparado para contrarrestar o responder a los mensajes religiosos de los evangélicos, por ello, recurrían con frecuencia a la intimidación.

En la actualidad, la movilidad y las relaciones entre andinos en Lima y en las comunidades de origen se ha dinamizado en un alto grado. Hay quienes van de vacaciones, por temporadas, por algunos años o para la siembra y cosecha. En estas idas y venidas, los evangélicos más comprometidos coordinan agendas con las iglesias locales para presentarse como predicadores o evangelistas.

4.1.4. El lugar de origen y la identidad étnica urbana

La percepción del lugar de origen, sin embargo, poco tiene que ver con las condiciones en las cuales salieron. El rechazo a éste parece estar más relacionado con distintos

¹⁸⁴ Conversación personal, 5 de septiembre de 2015.

aspectos como la desaparición de la familia, la pérdida total de las chacras, o el *achoramiento* (el intento de mimetización chola hacia lo criollo). En resumen, puede ser por el sentimiento de una maldición que se quedó concentrada en el lugar, una ausencia completa de sentido o la negación de un origen andino como estorbo al ascenso social.

¿Qué significado tiene el terruño para quienes se fueron a Lima y no piensan volver? Si las segundas y terceras generaciones de andinos en Lima conocen poco o nada este origen, ¿tiene algún significado seguir llamándoles andinos o neolimeños? Sin duda, para la primera generación, sea que hayan migrado de niños o adultos, el lugar de origen tiene un significado especial. Si es visto en términos negativos, positivos o grises, es otro asunto, pero muchos de ellos reconstruyen su identidad en Lima, con base en lo aparente y lo profundo de su cultura de origen. Si no, ¿para qué existen cultos en quechua? O por el contrario, ¿por qué muchos más no buscan, ni intentan insertarse en los cultos en quechua, sino más bien castellanizarse?

Si para muchas mujeres el lugar de origen es la violencia machista en su máxima expresión y para algunos hombres el sitio donde la violencia económica les impide un futuro, ¿esto se atribuye a las relaciones de producción desiguales, al destino, a la cultura, a la religión, a la sociedad? Aquí también se puede distinguir las diferencias entre los migrantes socioeconómicos y los desplazados. Para los primeros, la pobreza y las humillaciones son el resultado de la interacción entre una sociedad desigual y una cultura inadecuada para tratar con la modernidad. Para los segundos, la explicación se salta de las desigualdades sociales hacia las interpretaciones religiosas, como ya se mencionó, una obra diabólica les quitó lo que tenían.

Por ejemplo, la hermana R. menciona que la familia de su esposo la golpea, pero eso se debe a que “es una familia mala”, pero no todas las familias son así. Su esposo, que una vez intentó pegarle, relata que tuvo una infancia dura, lo cual puede explicar su comportamiento. De este modo, no sólo ella, sino varias mujeres más, comienzan a informar las razones por las cuales atribuyen cierto comportamiento violento a algunas personas. A ello, los pentecostales suelen añadir explicaciones “espirituales”, respecto a cómo los demonios sujetan a las personas para que mantengan esa maldad o la acrecienten.

Los hombres, por su parte, evitan hacer hincapié en la estructura social injusta, señalan que la historia no los ha favorecido: “allá no hay empleo, no hay salario, se depende de

la chacra. Acá, por lo menos tiene uno un salario, malo, pero hay algo”. El destino socioeconómico parece que sólo puede modificarse por la fuerza de la migración. ¿Hasta qué grado los andinos aceptan una lógica de acumulación del capital, más allá de la búsqueda de un salario? La famosa tesis de De Soto (1987) sobre “el otro sendero”, sería que efectivamente los andinos llegaron para aplicarse en su lucha por la sobrevivencia, con miras a generar una actitud empresarial que debido a las trabas institucionales del Estado provocan la fuga de creatividad y capital en favor de la informalidad. Esta situación lleva al autor a proponer ajustes a las políticas burocráticas y económicas del Estado peruano que favorezcan al nuevo individuo andino quien se ha adaptado óptimamente a las condiciones capitalistas del Perú, pero que no se aprovechan debidamente. De aquí surge otra pregunta, ¿hasta qué grado algunos grupos étnicos encuentran compatibilidad para mantener su identidad a la vez que se insertan exitosamente en el mercado? Lo que ahora parece ser claro es que con dinero y sin dinero, la identidad quechua carece de valor en Lima, pero surge una identidad andina –real o ficticia- que transmuta en su versión capitalista en el cholo emprendedor.

El caso del emporio textil de Gamarra, comandado por los aymaras, parecería indicar que los andinos se insertan muy bien en las estructuras mercantiles capitalistas. Pero en la ruralidad, no hay informes que indiquen que ello ocurra, al menos no en gran magnitud. Hay ONG’s que han capitalizado a criadores de ovejas, alpacas y cuyos; así como otras que buscan fomentar la producción agrícola con salida al mercado. Pero si esto ocurre con mayor éxito al interior de los evangélicos, no hay pruebas para afirmarlo, excepto por lo que sabemos de los evangélicos mismos: “el evangélico es trabajador, no le gusta meterse en problemas, no se queja del trabajo, sino que es un buen empleado, un buen trabajador, por eso nos buscan los patrones”. Que los excedentes económicos en manos de evangélicos pueden reintegrarse mejor al ciclo económico también parece algo evidente, en tanto la fiesta, el compadrazgo por razones religiosas, el alcoholismo, encuentran una ablación en el protestantismo. Sin embargo, muchos andinos que se definen a sí mismos como católicos, también emprenden la misma ruta que los evangélicos, por ello no se podría aducir que es un fenómeno exclusivo de los protestantes.

En el caso de Almolonga en Guatemala, a partir de los años ochenta, bajo los impulsos de la Revolución Verde y el auge de las iglesias evangélicas, se crea un sistema de producción y abastecimiento de hortalizas que se atribuye a “la bendición de Dios”. Allí,

de acuerdo a López Mazariegos (2010), la teología de la prosperidad -mucho más extendida que en el caso peruano- y las alianzas que tejen los conversos evangélicos, promueven nuevos cacicazgos de explotación económica inscrita en las formas de producción capitalista. El autor describe que cuando surge el cambio religioso también aparecen nuevas élites, ahora indígenas. Estas élites promueven una lógica de dominación que se alía al poder político, necesario para la estabilidad empresarial. A pesar de encontrar esta interrelación entre cambio religioso y nuevas élites indígenas, no explica los cambios en los códigos simbólicos y religiosos en los cuales se manifiesta la religiosidad evangélica.

Por su parte, en Ecuador, Andrade (2004: 309) indica que el cruce entre la racionalidad protestante y el pensamiento indígena se encuentra en la comprensión literal del Evangelio. Las mentalidades indígenas “han estado siempre atentas a cumplir observancias y prescripciones sociales y religiosas que permitan el favor de las divinidades”. La sustitución de la lectura de la naturaleza por la de la Biblia implica que los mitos del pasado son un vago recuerdo de una época de ignorancia y pobreza, mientras que la nueva vida cristiana es un aporte para la salvación y el progreso. Los quichwas evangélicos del Ecuador se asumen a sí mismos como la vanguardia hacia un futuro próspero, el cual se basa en la observancia de las leyes bíblicas y la pugna constante por negar las cosmovisiones de sus ancestros. En suma, Andrade (*Ibíd.* 316) observa que en particular las Iglesias Evangélicas Indígenas del Chimborazo se acoplan:

(...) al protestantismo, en términos del pensamiento racional lógico y de respuesta emocional. Consecuentemente se dan condiciones oportunas para construir una identidad religiosa que tenga la función de reorganizar a la persona frente a los problemas sociales y subjetivos que enfrenta.

Andrade no apunta a una lógica tan marcada de acumulación capitalista como en el caso de Almolonga, Guatemala, pero corrobora junto con muchos estudios la lógica protestante de adaptación a una racionalidad moderna. Sin temor a equivocarme, ninguno de los participantes de este estudio se opondría a lo que enuncio en este párrafo, pues justamente desean “progresar”, tanto en Lima como en su lugar de origen. Por ello procuran aportar simbióticamente del campo a la ciudad una lógica de asociación colectiva en donde los hermanos tienen rostro y son reconocidos como humanos. De vuelta, los hermanos instalados en Lima quieren retribuir a sus comunidades con el

Evangelio y sus secuelas de modernidad y progreso: “¿quién no quiere que su gente avance?”.

Finalmente, la ciudad trastoca un orden religioso que parece simple, pero marca las distinciones entre hombres y mujeres. En las comunidades de la Sierra, hombres y mujeres de toda denominación se sientan separados, unos a la izquierda y los otros a la derecha. ¿Qué significado tiene que en las iglesias de Lima ambos se puedan sentar unas al lado de otros? Las mujeres señalan que el machismo es menos evidente en Lima, y los hombres constatan que ellos han aprendido a tratar mejor a sus esposas en la ciudad. Al parecer las predicaciones en la Sierra suelen marcar mucho más los roles de género y la sumisión callada de la mujer, mientras que en la ciudad se establecen igualmente pero con menor fuerza y se anima a los hombres a cuidar de sus esposas y no maltratarlas, ni humillarlas. No obstante, un reciente diagnóstico (2015) realizado por la ONG evangélica Paz y Esperanza¹⁸⁵, parece desmentir que haya menos violencia en los hogares evangélicos que en aquellos que no se profesa dichas creencias. El hecho de mostrar un “buen testimonio” frente a los no creyentes evangélicos junto con el papel de sumisión esperado por parte de la mujer, calla las posibilidades de denuncia y ataque a la violencia intrafamiliar.

4.2. Condiciones estructurales de vida

4.2.1. El blanqueamiento: el camino al progreso

Durante los últimos 50 años, desde que se escribió *Lima la horrible*¹⁸⁶, la ciudad más grande del Perú ha transformado sus rostros. Muchos de los andinos ya no son pobres - aunque vivan en zonas marginales-, pero sus rostros continúan siendo sinónimo de incapacidad, y sólo el dinero les abre puertas a la modernidad global de los grandes negocios. Los recuerdos de un pasado sombrío¹⁸⁷, cuando la transición demográfica transformaba el rostro criollo de Lima por uno cobrizo, las décadas de desprecio, son algo

¹⁸⁵ La información completa se puede encontrar en el vínculo: <http://institutopaz.net/recursos/dentro-de-las-cuatro-paredes-evangelicos-y-violencia-domestica-en-el-peru>

¹⁸⁶ Obra literaria de Augusto Salazar Bondy que critica las distancias aristocráticas marcadas por la élite limeña frente al resto del Perú. Fue publicada primero en 1964 por el FCE en México, ya que no encontró una buena recepción inicial en Perú.

¹⁸⁷ Pasado sombrío para los andinos, pero próspero para los limeños. Es interesante como en la actualidad se encuentran personas que abiertamente critican cómo los grandes centros mercantiles ahora pertenecen a los cholos y cómo muchos de ellos han “malogrado” los antiguos Distritos de clase media y media alta cuando han llegado a ser sus vecinos. Como me dijo una vecina cuando supo que llevaba mis hijos a un Colegio estatal: “tengan cuidado porque ahora mucha gente de los conos trae a sus hijos a los colegios estatales de acá (Jesús María) y es gente que trae malas costumbres. No confíen en ellos” (Marzo de 2015).

de lo que hoy muy pocos están dispuestos a hablar con un desconocido: “para qué le voy a contar eso, si yo ya perdoné, no va servir de nada”. Pero no debe confundirse el ascenso socioeconómico de los andinos en la sociedad limeña, con un cambio en los patrones sistemáticos de discriminación. Si bien se han creado leyes y ha habido casos públicos de denuncia por discriminación, las prácticas continúan siendo recurrentes, pero de forma más velada. Como señala la periodista Anika Urrunaga¹⁸⁸, en los medios ahora se pide no poner en cámara o fotografías a morenos llamados “marrones”, para evitar la palabra discriminadora de “cholo”. Como ha afirmado Degregori (2013: 222) el costo del ascenso social es la renuncia cultural. No es una renuncia automática, sino gradual, pero al final, una renuncia; es el paso de una identidad étnica a una identidad nacional. El mismo autor (*Ibíd.* 323) indica:

En el caso de Bolivia, Ecuador o Guatemala, las identidades se autoafirman como Indios, Mayas o como originarios del lugar. En el caso peruano, las identidades están más combinadas y entremezcladas. Lo étnico es más una afirmación de lo cholo que de lo indio y está articulada con una afirmación de identidades regionales y de pertenencia a ciudades entretejidas con identidades racistas

Entonces el blanqueamiento de lo cholo, es una puerta estrecha por la cual pocos de la primera generación de andinos en Lima, están dispuestos a entrar. No así los hijos y nietos. A diferencia de otras latitudes, como se observa en la cita anterior, no hay una afirmación urbana de lo andino, lo quechua, específicamente. Cuando la hay es en una especie de preservación (como son los cultos quechua), pero no de reproducción, de actualización de contenidos y recreación de cosmovisiones. Al hablar de desarrollo, se continúa viendo como un camino de una sola vía. En esto, el protestantismo es un apoyo ideológico que junto con la escuela, la castellanización obligatoria, los medios de comunicación, allanan el camino para un blanqueamiento soterrado.

“El Perú avanza” fue el lema del segundo gobierno de Alan García. Algunos lo creen así, las cifras macroeconómicas y de reducción de la pobreza son de las más sorprendentes, no sólo del continente, sino del mundo. El discurso oficial dice que de 2004 a 2012, la

¹⁸⁸ Periodista, trabajó para El Comercio y Media Network, empresa de televisión de paga propiedad de Movistar Perú. Entrevista en el documental “Choleando: Racismo en el Perú”, NTCS, Perú, 2012, en: <https://www.youtube.com/watch?v=QLolrnYkMVw>

pobreza se redujo de un 59% a 26%¹⁸⁹ y llegó a menos de 23% en 2014¹⁹⁰. La ampliación de la cobertura de la seguridad social pasó de 36.6% en 2004 a 63.5% en 2012, según la OIT. La informalidad, sin embargo, sólo se redujo de 81% a 73%, de lo cual dan buena cuenta muchos de los colaboradores de este trabajo, los cuales han visto elevar sus ingresos económicos a partir de la informalidad.

Si la productividad, el elemento con el cual se mide la capacidad de crecimiento económico sostenido de una nación en la actualidad, es baja (23% con respecto a Estados Unidos en 2014), entonces, ante la desaceleración económica prevista para los próximos años es posible que la reducción de la pobreza se detenga o retroceda. Bajo las reglas actuales del capitalismo y con las lecturas realizadas por los indicadores del Banco Mundial, la baja productividad “habla de un país dividido y de una estructura poco incluyente y potencialmente generadora de informalidad” (Chacaltana y Ruíz, 2014: 24). Cifras oficiales del INEI, indican que el sector informal aporta el 19% del PIB, el 20% del Valor Agregado Bruto y **emplea al 61% de los ocupados**. El 45% de los informales son trabajadores independientes y un 24% trabajan en microempresas de hasta 10 empleados. Aproximadamente 1 de cada 2 peruanos son trabajadores por su cuenta.

4.2.2. Los evangélicos y el progreso material

Para los evangélicos de los sectores populares ocurre una paradoja: en los años ochenta y noventa vivían en la pobreza, el terrorismo azotaba a la nación, pero la mano dura de Fujimori logró poner orden en la sociedad; en la actualidad, una buena parte ha logrado una relativa estabilidad económica, incluso una bonanza, pero “hoy estamos peor que antes, porque antes Lima era seguro y no había violencia y robos como ahora”¹⁹¹. ¿Es que a los evangélicos les interesa más lo moral que lo material? Sin duda que no es así, pero estas afirmaciones reflejan sus valores: la mano dura, la rigidez moral, el orden social como reflejo de una exigencia espiritual, garantía de la vida eterna y triunfo dentro de este mundo pasajero.

¹⁸⁹ Todos los datos estadísticos en adelante, a excepción de lo que se señale, se extrajeron de Chacaltana y Ruíz (2014).

¹⁹⁰ *La República*, “MEF: Sólo un 13% de reducción de la pobreza se debe al crecimiento del PBI”, Lima, 24 de abril de 2015, en: <http://larepublica.pe/24-04-2015/mef-solo-un-13-de-reduccion-de-la-pobreza-se-debe-al-crecimiento-del-pbi>

¹⁹¹ Una reciente encuesta *Lima, cómo vamos* (2014), señala que entre los mayores de 45 años el 38% considera que su calidad de vida está peor o mucho peor con respecto al año anterior, mientras que entre los jóvenes de 18 a 29 años, sólo el 24% lo manifiesta así.

La mayor parte de los migrantes andinos de primera generación no aspiran a cambiar su lugar de residencia, tampoco buscan darle buena apariencia a su vivienda, ni son pomposos, la mayoría se consideran a sí mismos como pobres, aunque sus ingresos sean sustanciosos. El cambio de apariencia queda en manos de sus hijos, las segundas y terceras generaciones de andinos. Esto parece ser una herencia del mundo andino en donde las demostraciones de superioridad económica o social, están mal vistas. Cuando son evidentes es porque el paisano sabe que le buscarán de padrino y prestamista. Ser un padrino es algo bien visto porque destaca cierta posición privilegiada, tanto en el sentido económico como en el social, pues su honorabilidad queda libre de duda. En caso de que las mejoras económicas aparentes o reales no se derramen a otros familiares o paisanos, se dice que la familia “mezquina” los bienes que posee y empieza a perder autoridad moral con el grupo. Esta costumbre permanece válida para los evangélicos, por eso es que no logran entender a sus hermanos criollo-mestizos en su ostentidad, a la par del carácter privado y poco generoso que le dan a sus bienes.

Se acostumbra, también dentro del medio evangélico, buscar padrinos para las “promociones”¹⁹² de los hijos, realizar estudios en instituciones privadas, fiestas de cumpleaños y bodas, y en menor medida, de negocios. Hay hermanos con una mejor posición socioeconómica que tienen un mueble donde exhiben las fotos de sus apadrinados; por el otro lado, también el apadrinado guarda álbumes de fotos especiales con sus padrinos. Los padrinzgos en el mundo evangélico se amplían en diversos casos a gente que no es paisana, pero andina y de forma menos extendida, con mestizos. De este modo, las redes sociales se extienden más allá del círculo endogámico, tejiendo alianzas para el posible casamiento de los hijos.

De este modo, se procura romper con la pobreza en los casos en los cuales la mejora económica no ha sido sustancial o incluso la familia ha caído en una mayor pobreza que en el lugar de origen. Si las cabezas o cabeza del hogar consideran que su destino es la pobreza, entonces se procura tejer alianzas para que los hijos puedan, al menos, albergar un horizonte socioeconómico mejor que el de sus padres. Esta puede ser una de las razones por las cuales tampoco los quechuahablantes parecen muy interesados en que sus hijos asistan al culto quechua. Si la estigmatización de lo andino como pobre es una

¹⁹² Nombre que se le da a las graduaciones y se caracterizan por su carácter “aristocrático”, pues aún en situaciones de precariedad, se busca que sean fiestas “en grande”. Esto aplica desde el nivel inicial hasta el universitario.

maldición que parece perseguir a los evangélicos que asisten a los cultos quechuas, entonces lo mejor es que los hijos aprovechen los lazos de hermandad con los “castellanos”.

En las entrevistas salía a relucir algún hijo o pariente que se había casado con alguien de una posición socioeconómica reconocida: empresario, burócrata de buen nivel, o extranjero de una nación prestigiosa (del Cono Sur o anglosajona). Este es un símbolo de prestigio ganado por las cualidades que el argentino o la estadounidense transfieren al cholo, que no siendo aceptado por los criollo-mestizos, lo es por extranjeros blancos.

¿Qué es lo que quieren los evangélicos quechuahablantes? Estabilidad económica, poder pagar las cuentas del médico, en suma, que sus derechos básicos estén satisfechos. ¿Qué hay del sostenimiento de la iglesia y los diezmos? Los pastores de los quechuahablantes mencionan que una de las desventajas de este sector es su poca capacidad económica para sostener un pastor. Este puede ser el caso de las iglesias pequeñas y más periféricas, pero no de la IEP Maranatha, ni de La Hermosa de las AD, por lo cual pueden considerarse dos opciones: que para los quechuahablantes no es prioritaria la aportación monetaria a las iglesias o que las exigencias económicas de los pastores son muy altas. La respuesta más probable es la primera, ya que casi todos los pastores salen de los mismos quechuahablantes y comparten las mismas condiciones de vida. Sin embargo, algo que no escatiman es en la celebración de fiestas, que en el caso de los evangélicos suele ser una o dos veces al año, en el aniversario de la iglesia o del culto quechua, para lo cual echan la casa por la ventana en especie. De aquí se deriva una hipótesis interesante, la cual puede indicar que para los andinos es más importante la comunidad que la ostentación del dinero (que puede incluir diezmos); los líderes y pastores señalan que siempre reciben regalos en especie, pero no dinero, de los quechuahablantes. En este sentido, el valor del dinero –que no deja de ser importante- es opuesto al que le dan los criollo-mestizos, para quienes es muy importante representar un estatus de clase social acomodado, aunque se posea poco dinero, es más importante que la fiesta y la comunidad.

Ciertamente, son los sectores indígenas los que menos han sido salpicados por el “desarrollo nacional”, varios de ellos viven precariamente. Una visita a los hogares muestra, sin embargo, que las prioridades no están precisamente en el sostenimiento de un pastor; las fiestas de aniversario, un sustituto lejano de las fiestas patronales, también dan cuenta del ánimo por cooperar en grande para ofrecer una gran comida. Por un lado,

gran parte de la evangelización en la Sierra se dio con extranjeros, peruanos sostenidos por extranjeros y por iglesias de Lima. Se mantuvo una dependencia socioeconómica del “exterior”, a la vez que la autoconcepción como “pobres” y la percepción de los criollos-mestizos como “ricos”, conducen a una lógica del deber pagar las cuentas de las iglesias por parte de aquellos que tienen dinero. Además, la monetarización de los andinos es reciente y la presunción como valor sociocultural dentro de una dinámica capitalista intensa no se presenta como un fenómeno generalizado al interior del grupo.

4.2.3. El acceso a la Lima moderna

La estructura de la ciudad permanece intacta, a pesar de la apertura reciente de avenidas, puentes y la ampliación del tráfico vehicular. Los espacios públicos permanecen en los mismos Distritos centrales de siempre, no se crean nuevos y se mantiene la tendencia neoliberal a dejar que sean los centros comerciales e inmobiliarias quienes marquen las pautas de convivencia. Para “no dejar fuera” a la población periférica del prestigio y el consumo que brindan los *malls*, se han creado estos nuevos espacios privados, abiertos para el público en cada cono. Ciertamente, muchas de éstas iniciativas provienen de “cholos emprendedores”, pero mantienen la pauta del esparcimiento y el consumo para quienes pueden pagarlo. El denominado “muro de la vergüenza”, que apareció desde los setenta en Santiago de Surco, para diferenciar a los pueblos jóvenes (invasiones) de uno de los sectores residenciales de mayor plusvalía en Lima, no sólo se ha mantenido, sino que ha aumentado hasta fechas recientes¹⁹³. Pero este muro, no sería sino una extensión histórica del “Cercado de Lima”, que literalmente estaba amurallado, dividiendo en la Colonia a las clases gobernantes de los esclavos y siervos, negros e indios.

Aún más, las experiencias en el transporte público son significativas, pues en varias ocasiones fui testigo del deseo de afirmación, de algunos criollos venidos a menos como auténticos limeños, quienes con insultos contra la mayoría chola de las *custer*¹⁹⁴ intentan imponer su espacio por medio de la legitimidad que les otorga su ascendencia. La movilidad privatizada, pasando de las jerarquías (a pie-transporte público-taxi- vehículo particular), afirma la individualidad cuando se tiene un coche propio (Vega Centeno,

¹⁹³ *Percepción*, “El polémico muro que separa a ricos y pobres en Lima”, Sonora, 15 de octubre de 2015, en: <http://www.percepcion.com.mx/noticia/96990/el-polemico-muro-que-separa-a-ricos-y-pobres-en-lima>

¹⁹⁴ Microbuses que ya fueron desechados para su uso en el Japón y que son transportados y adaptados para el transporte público en Lima. Son una herencia de la privatización del transporte público en Lima y son conocidos por su tendencia a chocar en su loca carrera por el pasaje, ya que los choferes y cobradores no son dueños, sino a su vez, arrendatarios de un dueño al que deben pagar el alquiler diario.

2006: 18). Con el crecimiento económico se ha extendido el crédito y el crecimiento del parque vehicular. Dice Juan Huancolucco, quien vive en San Juan Lurigancho y posee dos vehículos: “Antes por acá no pasaba casi ningún carro, hace unos quince años, ahora no caben, todo es tráfico”.

El moderno concepto del “tiempo libre” aún permanece inexistente en la mayoría de los andinos de primera generación. Los paseos, cuando existen, se realizan en las grandes áreas comerciales de las periferias, en donde se encuentra una amplia gama de establecimientos que igualmente tienen presencia en la Lima metropolitana. De este modo, los sitios de esparcimiento generalmente se reducen a espacios comerciales y uno que otro parque en los Distritos centrales. Pero los neolimeños, los andinos nacidos en Lima, tienen otras expectativas de vida y comparten poco de la vida pública con sus padres migrantes. El rompimiento entre generaciones, observado al interior de las iglesias evangélicas con cultos quechuas, es un reflejo del abismo que divide a padres e hijos.

Las iglesias evangélicas tradicionales, sean históricas o pentecostales, tienen un aire antiguo en tanto su público es primordialmente adulto. El dinero mucho o poco, de los migrantes andinos, poco sirve para encontrar un ascenso social que trascienda lo económico. Menos aún tiene utilidad para afirmar una identidad étnica resquebrajada que pueda formar una élite indígena. Algo se ha hablado de los exitosos empresarios aymaras, mucho más de la inserción exitosa al capitalismo de una buena parte de migrantes andinos. Las repercusiones son, sin duda, para el mediano y largo plazo. A pesar de todo, no se vislumbra, al menos en los quechuas, la población indígena más grande del Perú, un cambio generalizado hacia la revalorización de lo andino.

A menudo, estudios de mercadotecnia señalan que la integración del Perú está llegando por medio del ascenso económico de los sectores andinos y su integración a la economía nacional. Si se ha dicho que hay una ética ascética del migrante andino, junto con una trayectoria individualista del progreso, entonces cabe preguntarse si la “ética protestante” alimenta mejor este posible sueño del andino o sólo es un elemento sin menor influencia en las actitudes socioeconómicas del migrante. El evangélico, a pesar de un supuesto igualitarismo, mantiene las mismas categorías de distinción étnica entre criollo-mestizos limeños y andinos. Por esta razón lo cholo o mestizo andino no se constituye en oposición a lo indígena, sino en oposición al criollo limeño. En ese sentido, el cholo mantiene una

categoría étnica ligada a su lugar de origen, imagen que permanece sin importar cuántas generaciones de andinos hayan residido en Lima (Cánepa, 2007).

Las iglesias evangélicas sostienen al andino en su soledad (individualismo según algunas nociones económicas), le ayudan en su afirmación individual como un ser extraordinario, escogido por Dios, pero difícilmente se puede argüir que haya una “ética protestante” calvinista a la Max Weber. Es decir, no hay una confederación de empresarios andinos evangélicos que haga notar que es un grupo excepcionalmente exitoso, con respecto a sus pares católicos o de otras religiones. El ascetismo ayuda, pero no es condición suficiente para garantizar una inserción exitosa en el mercado –aunque sea informal-.

4.2.4. El acceso a Lima: diferencias entre migrantes socioeconómicos y desplazados

En el caso de los migrantes socioeconómicos no es tan clara la ayuda de las iglesias y ONG’s evangélicas para mejorar sus condiciones de vida, como sí lo es en el caso de los desplazados. Los desplazados venían bajo condiciones culturales muy adversas y de redes sociales bastante deterioradas o nulas, puesto que no estaba dentro de su horizonte inmediato la migración a Lima. Para ellos, sin el apoyo institucional de estas instancias, la falta de apoyo habría significado un mayor desahucio o permanecer en las condiciones de pobreza extrema. Si no tenían familiares con quienes acogerse, sin el conocimiento suficiente del castellano, con una baja o nula escolaridad, sin posibilidades de un empleo medianamente remunerado o incluso de contratación, sin poder digerir el trauma de la violencia, habrían muerto social, cultural y quizás físicamente sus hijos o ellos mismos. El apoyo institucional puede significar la diferencia entre la vida y la muerte.

La información obtenida de Paz y Esperanza, así como Visión Mundial, asegura que se dieron talleres de capacitación para que los migrantes pudieran generar sus propios recursos. Si se considera que la mayoría de los desplazados, a lo mucho, habían tenido alguna experiencia laboral de corto plazo en alguna ciudad, entonces no tenían las habilidades para hacerse de capital monetario. Si dichas estrategias fueron realmente efectivas, no puede saberse, más que lo que mencionan algunos agentes¹⁹⁵: en el corto plazo hay quienes pudieron hacer tortas, artesanías, cortes de cabello. También se asignaron microcréditos y se compraron dos terrenos para la construcción de más de 100

¹⁹⁵ Entrevista a Elena Martínez, asistente social que trabajó en Paz y Esperanza de 1983 a 1996, y en Visión Mundial por varios años (25 de octubre de 2015).

casas en cada caso: uno en el Distrito norteño de Puente Piedra y el otro en el Este, en Santa María Huachipa, Distrito de Lurigancho. En la mayor parte de los casos se trabajó, pero no se realizaron evaluaciones porque se carecía de fondos para ello o se cortó la ayuda; en el caso de Paz y Esperanza, debido a los cambios al interior del CONEP, los cuales impidieron la continuidad de la Comisión.

Los migrantes socioeconómicos buscaron, a su vez, distinguirse de los migrantes forzados, de los desplazados. En un primer momento, la explicación era una cuestión de sobrevivencia, el no identificarse con lugares ligados al terrorismo (Ayacucho, Apurímac, Huancavelica). Esta primera distinción se transformó en una identidad de migración andina con destino al progreso, forjador de la ciudad y habitante que se instala lenta pero positivamente a la misma. El primer migrante tendió primero a rechazar al desplazado y después a subestimarlos. Por esta razón los quechuahablantes cusqueños de Maranatha, suelen marcar una distancia clara del surgimiento de su culto con las condiciones de la violencia: “nosotros no venimos de la violencia, nosotros ya estábamos aquí, vinimos por otras razones. Esa es una mentira.”¹⁹⁶

Si el trabajo era escaso y mal pagado, la llegada de miles de desplazados, supuestos terroristas –idea alentada también desde los grandes medios de comunicación- entonces era necesario cuidar el empleo, la compraventa, algo que la práctica impuso como una identidad. Por lo tanto, el imaginario colectivo que rechazaba la presencia de “ayacuchanos” se impuso como un muro más, que se sumaba al de la discriminación étnica y racial. La estigmatización en un clima de miedo, que se extendió a Lima a fines de los ochenta e inicios de los noventa, incluyó un repertorio del miedo respecto al terrorista: el cholo que utiliza el quechua como un lenguaje oculto para vengarse del poder criollo. La idea no sólo se queda en las élites, sino penetró en todos los estratos sociales por la vía de los medios de comunicación, la presencia del Ejército y Sendero Luminoso, especialmente en el llamado cono Este.

En lo tocante a las distinciones de género, Lozano (2014: 74), quien realizó entrevistas entre los desplazados evangélicos de Santa María Huachipa en 2009 como parte de su trabajo de maestría, señala lo siguiente:

¹⁹⁶ Francisco Huallparimacci, conversación personal (15 de octubre de 2015).

En los primeros años de inserción, los hombres principalmente tuvieron que adaptarse con el idioma, para poder conseguir un empleo en las chacras de la periferia de la ciudad; las mujeres por su lado debieron permanecer en el hogar por no poder comunicarse con el exterior.

Cabe aclarar que este es el caso de las parejas que vinieron juntas y en cuyo caso los hijos se quedaron al cuidado de la madre, puesto que muchas otras mujeres tenían que trabajar aunque desconocieran el castellano. Generalmente se han dedicado a la venta de comida y en menor medida, como empleadas domésticas. En esto se puede percibir una diferencia con las migrantes socioeconómicas, quienes generalmente se insertaban en primer lugar como empleadas domésticas. Los obstáculos de muchas de las desplazadas no eran únicamente el idioma, sino también los hijos o los familiares a su cuidado, mientras que las migrantes socioeconómicas generalmente han formado sus familias en Lima o vienen un tiempo después que el esposo o la familia ya ha consolidado al menos un pequeño capital y/o espacio para recibirlas.

Si en general, tanto los migrantes socioeconómicos como los desplazados vivieron dispersos entre los nuevos asentamientos humanos de la ciudad, el ejemplo de Santa María Huachipa parece no haber favorecido una mejor organización y adaptación a la ciudad. A pesar del apoyo inicial de Paz y Esperanza, Visión Mundial y una fe religiosa en común. Lozano (2014: 113) señala que la pobreza extrema, la falta de redes institucionales sólidas, la condición de víctimas y la marginación urbano cultural, potenciaron las rupturas internas de la comunidad. Sin embargo, estos pobladores no quisieron regresar a sus comunidades, sino que mantienen las expectativas de un mejoramiento socioeconómico.

4.3. Relatos de conversión

La estructura de la conversión es importante porque marca la línea de orientación ideal de la conducta. No se trata tanto de verificar la autenticidad de la coherencia narrativa, ni de la vida de los conversos, sino de encontrar los aspectos donde se está transformando la condición étnica, la adaptación a la ciudad y la construcción de un ciudadano cuya identidad religiosa aparece como preeminente. La conversión es una transformación aparentemente abrupta de la persona, pero nunca se encuentra desligada del contexto que la da y por lo tanto implica un proceso para el cambio de creencia, como para la socialización en la nueva fe. En este sentido, dicho cambio es una narrativa individual

con una estructura socializada desde el grupo religioso, un signo de cambio sociorreligioso pocas veces visto desde la Conquista. Es uno de los efectos en donde los actores aceptan uno de los fenómenos de la modernidad, la adopción libre e individual de una creencia religiosa, con lo cual se pluraliza el campo religioso.

El cambio religioso ha sido más extendido fuera de Lima, especialmente en los Departamentos donde predomina más el componente indígena. Es posible que los efectos a nivel social sean mucho más tangibles por la magnitud de la población en las localidades pequeñas. Actualmente se desarrolla un estudio en el cual se ve cómo la religión, especialmente las iglesias evangélicas y católicas, acompañan a los dirigentes indígenas en regiones de conflicto minero y de hidrocarburos¹⁹⁷. Muchos dirigentes políticos fueron formados en iglesias evangélicas, algunos de los cuales se han desligado de dichas iglesias y se han convertido en sus enemigos por pregonar únicamente la salvación del alma sin el cuerpo.

La estructura de la conversión, generalmente sigue el modelo paulino, de encuentro abrupto con Cristo y conversión de enemigo de Dios a creyente fiel. Con el paso de los años, no obstante, parte de este discurso pierde fuerza en muchos de los evangélicos y se tornan más importantes otros elementos como pueden ser el conocimiento de la Biblia, los dones, el carisma, todo con la finalidad de extender el reino de Dios. En las predicaciones se encomienda constantemente a diferenciarse del “mundo”, de los no cristianos y atraerlos a la iglesia evangélica para su salvación. Por lo tanto, la constancia con la cual se insta a evangelizar y atraer a nuevos miembros, impide el olvido de la narrativa de conversión, aunque muchas ocasiones, a fuerza de insistencia el discurso pierde efectividad y muchos de ellos hace años que no invitan a nadie a su iglesia.

Los miembros más comprometidos con la iglesia generalmente ostentan un cargo religioso, los cuales sirven para procurar el crecimiento constante de la iglesia. Pero lo que es cierto en esta estructura discursiva es que se pasa de una explicación cíclica de la vida a una secuencia lineal, de formas agrícolas del pensamiento no occidental a estructuras modernas de narración histórica. Si antaño el hombre debía garantizar la continuidad de los ciclos de la vida, repitiendo los rituales a la Tierra y otros seres del mundo andino, ahora se encuentran con un mundo que cambia rápidamente, no se detiene

¹⁹⁷ Comunicación personal con Rolando Pérez (04 de noviembre de 2015), profesor de la PUCP e investigador de la ONG “Paz y Esperanza”.

y donde hubo un origen y habrá un final. En medio de la lucha cósmica entre el bien y el mal, el creyente ya no lucha porque las fuerzas de la naturaleza se mantengan, sino que dándose por sentadas, más bien se esmeran por estar en el lado del bien que al final vencerá.

La reciprocidad con la Tierra, ahora es agradecimiento con un Dios al que ninguna ofrenda le basta para ganar su favor, sino sólo la entrega constante y dedicada de su persona, con lo cual la conducta moral se vuelve en el agente primordial de demostrar una sana relación con la divinidad. La muerte significaba recomenzar la vida en otro mundo; mientras que en el discurso evangélico la muerte puede significar una eternidad en el infierno o en la presencia de Dios, a la espera de un mundo nuevo donde ya no habrá mal. Los espíritus andinos son seres semejantes a los seres humanos, por lo tanto, se espera que actúen como actúan las personas, movidos por el bien y el mal. Por ello, las ofrendas del pasado procuraban equilibrar las fuerzas hacia el bien para evitar las maldiciones sobre la tierra y, por ende, sobre la vida. Ahora, en una mezcla de cristianismo evangélico con catolicismo y andinismo, se realizan ofrendas para demostrar amor ante un Dios que se enoja con el pecado humano y puede enviar maldiciones en cualquier momento. Pero no es igual, ya que este Dios no detendrá su ira hasta que la mayoría se convierta o el mundo sea limpiado con la segunda venida de Cristo. La mejor ofrenda evangélica es vivir una vida piadosa, cuyos resultados son el traer almas perdidas a Cristo.

El discurso de conversión es una transición narrativa del mundo circular a la lógica occidental del progreso. Entonces también la acumulación toma valor, el ir hacia delante, tener expectativas de futuro. Sin esta adaptación de conceptos, no obstante, la adecuación al mundo urbano se convierte en algo muy difícil. No sólo los evangélicos realizan estas adecuaciones, sino todo migrante que desea cierto éxito en su empresa. Pero a los evangélicos, la estructura narrativa de la conversión les facilita la comprensión de un mundo que avanza hacia metas concretas. Como señaló Weber, las religiones monoteístas exigen, además de un desencantamiento del mundo, una etización de la conducta, regida por un Dios personal. No es el calvinismo lo que priva en la religión evangélica del Perú, incluso en los presbiterianos, pues se mantiene la dualidad del catolicismo en donde existen dos esferas de la vida: la alta y la baja, la espiritual y la terrenal. Pero la estructura de la conversión transforma radicalmente las creencias previas que se asimilaban

únicamente por herencia y destino. Con la pluralización del campo religioso entra en juego la dinámica de la acción social regida por un juego estratégico vinculado a fines.

La confrontación de los evangélicos contra el catolicismo, asociado a la *costumbre*, viene acompañada con diversos intentos por guardar la pureza del evangelio y caminar en la santidad. Esto significa trastocar las cosmovisiones andinas en el fondo de su estructura, no eliminarlas, pero sí realizar arreglos en los cuales debe primar una visión del mundo que explica todas las cosas; antes que experimentar una vivencia, se pretende entender un programa religioso que posteriormente se transforme en vivencia, a la inversa de la religión andina. Al lado del prestigio de la escuela que se dedica a explicar el funcionamiento del universo con una lógica lineal evolutiva, las Iglesias Evangélicas aparecen como aliadas de un conocimiento comprensivo de los últimos tiempos. Si la religiosidad previa se practicaba, pero se explicaba poco, hoy se necesita una adecuación frente a la modernidad que tiene cinco siglos interactuando con el mundo andino, pero ha sido ahora cuando lo ha llegado a invadir todo. Si la religiosidad andina requiere adaptaciones al mundo urbano occidental, también necesita sus propios agentes especialistas, sus intelectuales. Los hay, pero no dejan de ser sujetos reconocidos en un mundo académico o religioso restringido, sin reconocimiento de las comunidades que les vieron nacer. El cristianismo evangélico parece democratizar los conocimientos y el acceso a lo divino.

Las Iglesias Evangélicas sin ser plenamente calvinistas, pero sí profundamente pietistas, caminan cuidadosamente frente a los daños morales del mundo moderno, pero compartiendo las mismas lógicas de acción y la misma beligerancia. Es interesante notar que cuando entrevisté a los hermanos con respecto a su vida previa a la conversión, ninguno, espontáneamente, me habló de la *costumbre*, sino únicamente del catolicismo romano. Cuando realicé las preguntas sobre el pago a la tierra, las ofrendas y altares a los árboles, piedras o cerros sagrados, casi ninguno le dio importancia a las mismas o no quisieron hablar del tema.

El pastor Roberto Quispe me hizo la observación de que ello se debe a que la religión andina fue desvalorada por los conquistadores, permaneció siendo practicada, ocultada tras el catolicismo, pero sin un lenguaje con el cual pervivir. De acuerdo a su posición, la incapacidad para hablar de la *costumbre* se debe a que se practica, pero no se realiza una reflexión del pensamiento, se vive, se siente, pero no teoriza sobre ella. En cambio, del

catolicismo aprendieron, aunque sea mínimamente, a expresarlo verbalmente. Únicamente en condiciones de mucha familiaridad, sin grabadora de por medio, después de algunas visitas, fue posible que me contaran leyendas y anécdotas relacionadas con seres míticos, fenómenos “sobrenaturales” y rituales relacionados con la costumbre. Su conclusión racionalizada era: “¿Qué será eso, hermano? ¿Usted qué piensa? –la pregunta era retórica y no esperaban mi respuesta- Quién sabe si será cierto o no”. En algunos casos dicen haber presenciado a su vista espíritus o fantasmas, lo cual, principalmente los pentecostales lo atribuyen al mundo de lo diabólico, mientras que los presbiterianos y evangélicos peruanos a algo que al parecer la Biblia no responde, ni ellos buscan racionalizarlo más.

Cecconi (2013: 162) ha trabajado sobre los sueños como experiencias en el proceso de producción y reproducción de la memoria social de la historia local, especialmente en la época de la guerra. Ella hace mención que:

Para los recién convertidos al evangelismo los sueños siguen teniendo importancia, pero cambian los contenidos. Las revelaciones nocturnas se manifiestan en su mayoría como fenómenos acústicos y luminosos: “Dios es una voz que me habla como el teléfono”, dice un convertido a una iglesia pentecostal en Ayacucho. “Es una luz deslumbrante y nunca aparece en forma humana”. Voces y luces son el “patrón onírico” más común entre los convertidos.

En muchos casos, los sueños son premonitorios, anticipan un desastre o previenen de una acción que se había decidido tomar. En otros afirman que el Señor les anima a confiar en él, llevándolos a un anticipo del Paraíso o diciéndoles que un hecho milagroso sucederá pronto. En todo caso, en los sueños habla Dios o sus ángeles y en las pesadillas el diablo. Por ello, el creyente debe actuar ante lo que ha previsto, irse de un lugar, no llegar a otro, hablarle a un amigo o familiar de lo que vio. En diversos casos, sin embargo, ante un desastre, no pueden hacer nada por detenerlo, sólo ven frente a sus ojos lo que ya habían previsto, un cadáver o una comunidad arrasada.

La diferencia entre evangélicos y no evangélicos, es que los no evangélicos pueden contarle el sueño a alguien, a un animal o a un ser de la naturaleza –generalmente el *Apu* o la *Pacha*- para evitar el fracaso. Además, en los católicos las ánimas o las almas, más que Dios, son las que hablan al sujeto y a veces traen un mensaje positivo. Los evangélicos se van aislando y acotando la interpretación de sus sueños al círculo privado.

4.4. La vida en la ciudad

La Cruz (2010) señala que en el caso de los aymaras de Unicachi, hechos famosos por los medios de comunicación que los han puesto como paradigma del cholo triunfador, los hijos de los migrantes más exitosos mantienen rasgos de su identidad étnica y se identifican como puneños o aymaras en función de las danzas de Puno. Sin embargo, si consideramos que la casi totalidad de los evangélicos desdeñan de tales danzas como paganas, sólo queda el idioma y la comida como elementos físicos más destacables de la cultura andina. Pero como hemos visto, el idioma no es algo especialmente relevante para los andinos, incluyendo aquellos que asisten a los cultos quechua. Si los mitos de origen étnico han perdido su valor creador, si no ha habido una readecuación de los mitos, la descaracterización étnica parece irreversible. Pero vaciar algo es también para llenarlo con otra cosa. De aquí el valor del mestizaje cholo, esa transición de lo andino a lo limeño.

Los aymaras son reconocidos en Lima como uno de los pocos o el único grupo étnico que sostiene con cierto orgullo su adscripción identitaria. Sin embargo, no hay cultos en aymara en Lima, aunque tampoco predomina la migración de este grupo a la capital, sino a otros puntos como Tacna, Arequipa y La Paz en Bolivia. Los aymaras exitosos buscan la igualdad en el trato, no en el plano cultural, donde reconocen desventajas frente al criollo limeño, sino en su capacidad económica y de consumo. Pero una capacidad económica alta no es automáticamente sinónimo de acceso a los restringidos círculos sociales de la clase alta limeña, sino que es necesario renunciar a vestigios étnico-culturales observables en conductas y actitudes. Para los aymaras de Unicachi el tipo ideal de limeño no son los otros andinos u otros grupos étnicos, sino que mantienen al grupo de clase alta, blanca, criolla en la cúspide de la urbanidad (La Cruz, 2010: 130).

La similitud entre los quechuahablantes y los aymaras, aparte de su origen andino y cosmovisional compartido, es su aspiración a lo blanco. Pero los quechuas, a diferencia de los aymaras¹⁹⁸, no procuran afirmar como una herencia sólida su cultura. Paradójicamente, el grupo étnico más grande del Perú, parece ser a su vez, uno de los más debilitados en términos socioculturales. Recordemos que “no hay quechuas en Lima” (pastor Santos Buendía). Entonces, la identidad chola es primordial para afirmar la ciudadanía indígena-mestiza en Lima y lo cholo es el camino a la integración nacional,

¹⁹⁸ Y también de diversos grupos étnicos de la Amazonía Peruana, así como las colectividades chinas, japonesas, italianas, entre otras. En las últimas décadas, también lo afroperuano ha ido tomando fuerza.

que para el limeño “auténtico” es el criollismo. El criollo es la puerta estrecha, la punta de entrada al éxito en Occidente:

Desde que el imperialismo norteamericano se hizo presente, el rubio *self made man* no encuentra resistencias para ingresar, por el desposorio, en el círculo de los apellidos. Pero esta flexibilidad o instinto de conservación, que ha librado a la aristocracia limeña del horrendo crepúsculo... no ha cedido en un punto en aquello que constituye su máspreciado blasón: la segregación de la mayoría india y mestiza y, lo que es peor, pobre, inevitablemente pobre, dentro del sistema cerrado de las castas” (Salazar Bondy, 1964: 32-33).

En el caso de los quechuahablantes, a pesar de que es fácil encontrarlos y la mayoría se encuentran concentrados en los espacios habitacionales periféricos, no mantienen una identidad común que haga frente a los reveses de la ciudad. Una tardía reforma agraria en el Perú, junto con una campesinización de la población indígena andina y la irrupción de Sendero Luminoso, derivó en una merma del posible surgimiento de un gran movimiento andino, a diferencia de Ecuador y Bolivia.

Lima, a pesar de sus horizontes grises, continúa siendo una ciudad de luces que favorecen la atracción de la población andina, aunque en menor cantidad que en décadas pasadas. Dentro de la esperanza por un futuro mejor, desaparecen las posibilidades de una cultura andina recreada y fortalecida. Si bien se recrea una identidad chola, que básicamente se expresa como un andino que vive en Lima, pero cuyo color de piel, habla, Distrito de nacimiento, gesticulaciones, invariablemente resuelven para el limeño que se trata de un andino, pero el sujeto se negará a afirmarse a sí mismo como quechua.

De su amplitud poblacional y su carencia de poder público, sale la afirmación de que todos los peruanos son cholos. No obstante, escuché muchas veces decir a mis interlocutores que son mestizos, más que cholos. Si lo indígena es rural y lo cholo es la transición al sujeto urbano mestizo, el mestizo parecería la culminación de un camino de ascenso social y descenso geográfico (de la sierra a la costa). Así, los indígenas evangélicos de Lima, no se reconocen como indígenas y quechuas, sino como –en orden jerárquico- serranos, cholos y mestizos. El discurso igualitarista de la doctrina evangélica, que podría llevarlos al reconocimiento positivo de sus diferencias socioculturales con el limeño, más bien los conducen a procurar igualarse con actitudes y costumbres del limeño, especialmente en sus segundas y terceras generaciones.

4.5. Ritualidad

Los andinos desde hace cinco siglos han distinguido entre la religión de los conquistadores o de los fuereños, con sus estructuras institucionales procedentes de Occidente, y la costumbre como el sistema de creencias que quedaron subordinadas y “ocultadas” para continuar sobreviviendo. Cuando hablé de la conversión religiosa, los hermanos me relataban de su pasado católico como oprobioso, pero no de la costumbre, un aspecto callado del cual sólo a insistencia y cuando hubo mucha confianza, me hablaron como pensando que eso no era interesante o no lo podía entender. Al respecto Salas (2010: 647) quien realizó un estudio sobre las transformaciones socioeconómicas a partir de la promoción del turismo en tres comunidades de Cusco, donde los evangélicos se desdicen de prácticas idolátricas (católicas) y tienen una actitud de hostilidad abierta, pero de negociación constante con la costumbre, señala la siguiente distinción:

A lo largo del texto, utilizo dos categorías que son usadas por los propios actores en la región para clasificar prácticas religiosas: *kustunri* y *rilihun*. *Kustunri* (de *costumbre*) es un hispanismo quechua usado para referirse a lo que yo llamo “prácticas religiosas quechuas”. Estas incluyen tanto rituales alejados del canon católico –celebraciones para los animales, ofrendas a los lugares o festividades de carnaval- como prácticas asociadas a celebraciones católicas, pero carentes de control y regulación por la burocracia religiosa católica –culto de imágenes, peregrinaciones, cargos de danzas devocionales-. Estas prácticas no están consideradas dentro de la categoría *rilihun* (de *religión*), constituida por todas las prácticas religiosas católicas directamente vinculadas a un sacerdote –fundamentalmente misas, catequesis, y ritos de pasaje- y a los rituales evangélicos.

Los pastores tanto como los sacerdotes aparecen asociados a la religión y la costumbre se considera un elemento propio de la comunidad de origen y que no se comparte con otras comunidades, por lo cual es local. Hay aspectos en que se mezcla la costumbre y la religión (católica), con lo cual los evangélicos rechazan estas prácticas y la principal crítica a la costumbre es por el consumo de alcohol. Pero los evangélicos pueden aceptar cargos en donde la costumbre no implica alcohol, ni religión, y se religan con los ancestros (*ruwales*) y guardianes de los cerros (*apus*) en aquellos casos que la vigilancia institucional de la denominación se encuentra lejos o los misioneros evangelizadores son también quechuas.

A pesar de esta asociación, las capacidades adquiridas por la lectura de la Biblia, lleva a los evangélicos a oponerse a los católicos que califican de analfabetos y, por ende, a la

costumbre. Su liga con la costumbre siempre es indirecta y no dicha, pues nombrarla sería asumir un pecado. En el lenguaje verbal, los evangélicos se oponen a toda la costumbre enlazada con la ignorancia, oscuridad y con ser indígenas. Estos estereotipos refuerzan la idea de los convertidos de que ellos han logrado superar lo que eran, transformando su propia visión étnica de sí mismos. Entonces, no se trata necesariamente de que los dominados aprenden un lenguaje oculto de resistencia (Scott, 2000) a la espera del próximo *Pachakuti*, sino que pueden mantener un código oculto en transformación a la espera de llegar a ser como los grupos en el poder. Mientras, es necesario sobrevivir con los recursos simbólicos a la mano, pero en constante interacción con el lenguaje público de la religión.

Las danzas con fines rituales no son practicadas por los evangélicos, tampoco las peregrinaciones, que hacen de sujetos dispersos por la ciudad, comunidades de migrantes identificados por una misma fe en fechas especiales. La festividad más celebrada en Lima es durante el mes de octubre con la celebración del Señor de los Milagros. Es una festividad de los limeños, pero apropiada por los andinos católicos en la ciudad. También se hace la peregrinación al Cerro San Cristóbal en Viernes Santo, pero aquí prácticamente sólo los andinos participan. Los *Apus* o divinidades que habitan en los cerros más altos o importantes, es algo tradicional de la religiosidad andina, por ello, en diversas ocasiones se hacen peregrinaciones pequeñas o grandes a algunos cerros donde se dejan ofrendas al pie de una cruz en la punta.

Pero las transformaciones de la religiosidad tradicional en Lima se manifiestan en aspectos como la importancia creciente del comercio y los símbolos asociados a la búsqueda de una mejora económica. Por ello se venden Ekekos, figuras pequeñas con facciones que asemejan a un comerciante arequipeño de tez clara y bigote (Golte y León, 2014: 56), a los cuales se debe cuidar y son una especie de seres que atraen aquello de lo cual se les rodea, como son títulos universitarios, vehículos, dinero. Este acercamiento ritual de una cultura agraria a valores propios de la moderna ciudad capitalista, muestra la asimilación, no sólo por necesidad, sino por elección de elementos necesarios para el éxito en la sociedad urbana: “tanto el protestantismo como las alasitas concuerdan bien con el liberalismo, especialmente porque no lo cuestionan” (Ibíd., 279). Por ello, a la par de la expansión de las iglesias evangélicas, abundan los curanderos, amuletos y talismanes, que dan cuenta de esta necesidad de encontrar un lugar dentro de la vida

económica de la nación, la cual también es la puerta a una aceptación social, aunque no cultural.

Las iglesias evangélicas neopentecostales son las que tienen rituales especiales para atraer la prosperidad económica y se basa en el dar dinero. Como ya se ha mencionado, en ellas se encuentran los andinos de segunda y tercera generación que han logrado estudios universitarios. En estas iglesias se hacen colectas de dinero en las cuales el que da más dinero demuestra que tiene más fe y por lo tanto Dios lo va bendecir más, porque muestra –paradójicamente– que puede desprenderse de los bienes materiales y ser considerado por la divinidad como objetivo de bendición económica. Las iglesias evangélicas tradicionales, pentecostales e históricas, más bien aceptan su condición económica, lo cual no significa una conformación con el estatus de pobreza, pero sí es un aliciente psicológico que brinda tranquilidad de saber que Dios no los dejará sin su “papita, quinua y menestras”. Lo que se hace en sustitución de rituales para atraer la prosperidad, es socorrer al hermano más necesitado con un corazón generoso, incluso otros en la misma condición del que ha perdido su trabajo le apoyan con un “solcito”¹⁹⁹ o un “pancito”.

Un elemento que es básico en la ritualidad evangélica andina de Lima es el llanto. No se da en todas las ocasiones, pero sí en muchas e incluye a hombres expresándose en sentidas oraciones colectivas que pierden el ritmo y se transforman en un susurro de voces (en las evangélicas históricas) o en un coro a grandes voces (en las pentecostales). Este momento anula temporalmente la crítica sobre la expresión pública del dolor, tanto para la mujer como especialmente en el hombre. Como es sabido, en el caso masculino, el llanto público es admitido casi únicamente y con reservas en el contexto del alcoholismo en la fiesta. La mujer andina, más acostumbrada al llanto en la soledad, se puede expresar con una libertad emocional en el éxtasis del culto. De este modo, la liberación emocional que representa el llanto en el culto significa, a un nivel moral, la posibilidad de ser auténticamente humanos al menos por unas horas.

El llanto como experiencia colectiva se presenta en las iglesias evangélicas de una forma en que quienes así se expresan es porque los himnos y/o las predicaciones apelan a un dolor profundo que puede ir más allá del mensaje inmediato. Dice el fragmento de una alabanza: “Falta poco para irnos, de allá nunca volveremos... aunque vengan

¹⁹⁹ Los andinos tienden a usar en abundancia diminutivos en el castellano, al igual que sucede en el centro y sur de México. Un solcito es un sol.

terremotos”²⁰⁰. La vida del andino representa un sufrimiento cotidiano, tanto en la sierra como en Lima, en donde su mundo cultural está desvalorizado, no importa a cuánto puedan ascender sus ingresos. Los mundos del aislamiento, la soledad y la muerte, las rupturas generacionales, la imposibilidad de heredar un mundo roto, conducen inevitablemente a hondas muestras de dolor que traspasan al género masculino.

La música se encuentra más libre en las iglesias pentecostales por tener menor consideración de los límites del tiempo, se extiende por una hora en las AD y no son suficientes. Tras ritmos que no varían mucho en sus tonalidades, se realiza una serie de popurrís en donde la temática pasa de la alabanza a Jesucristo, hasta llegar al testimonio de conversión, en el cual se reconoce una oposición a la vieja vida y al “mundo”. La finalidad de las alabanzas es afirmar al creyente en medio de “las tempestades” que parecen decirle que su fe no tiene sentido, para exponer a Jesús como el personaje central de la vida del creyente, mientras se oponen al “mundo”²⁰¹, al diablo y a la “carne”²⁰² del mismo cristiano.

De acuerdo a Chapman (2006), la himnología del cristianismo europeo tomó siglos para que llegara a tener un significado plenamente cristiano, sin resabios de las culturas religiosas paganas que previamente habían utilizado las mismas palabras de antaño. En el deseo de transmitir una himnología cristiana al quechua, sin considerar el trasfondo religioso del uso de muchas palabras, lo que sucedió fue una especie de sincretismo, ahora en su versión protestante. Este es el caso del himnario más utilizado *Diospa Siminmanta Takikuna*, en el cual el misionero inglés Keneth Case guio a su ayudante quechua, Florencio Segura, en la creación de numerosos himnos. En el proceso de elaboración, Segura mantuvo la libertad que tiene alguien de confianza y que además puede

²⁰⁰ Templo Maranatha, 15 de noviembre de 2015.

²⁰¹ El “mundo”, independientemente de cualquier discusión teológica del significado en griego, ejemplifica para los andinos a los católicos, los compadres bebedores, la política como escenario especialmente corrupto, y limita en muchas ocasiones la asociación colectiva con sus vecinos no evangélicos, por considerar que tendrían “comuni3n con las tinieblas”, “amando al mundo” antes que siguiendo a Dios. Este enfoque est1 m1s marcado en las iglesias pentecostales, por lo cual pretenden una ausencia del mundo al no participar en cuestiones pol1ticas y sociales, mientras que los creyentes que participan de alguna manera en la sociedad civil son cuestionados muchas ocasiones por sus hermanos evangélicos, quienes les instan a abandonar su posici3n de compromiso social.

²⁰² La “carne” tal como se maneja en los textos paulinos, refiere a la lucha que cada creyente enfrenta con sus h1bitos pecaminosos, los cuales pueden ser de pensamiento, palabra o acci3n. Sin embargo, para muchos andinos la carne se refiere directamente al cuerpo, por lo cual, muchos de ellos que de por s1 ya ten1an que sacrificar sus vidas para darles a sus familias un futuro mejor, ahora “maltratan” (descuidan) al cuerpo con un sentido de deber religioso. La dualidad creada a partir de este pensamiento, refuerza la idea de un mundo espiritual puro y un mundo material malo.

comprender no sólo el idioma, sino las implicaciones que tiene el mismo, pues Case intentó evitar palabras que refirieran a deidades andinas, lo cual fue imposible. Los últimos quinientos años, el quechua ha sido un idioma que se ruralizó cada vez más y por ello, cada palabra con un contexto urbano tiene un origen castellano quechuizado. Muchos de los términos de la teología evangélica no tenían una traducción apropiada, por lo cual se utilizó la palabra más cercana, conllevando una carga simbólica del mundo rural andino con todo su trasfondo religioso. Además, cuando se intentó encerrar los himnos en una escala pentatónica no tuvieron utilidad, porque el canto quechua es colectivo y no tiene como finalidad destacar las individualidades. Por lo tanto, la himnología evangélica quechua acentúa el sentido de comunidad de quien lo canta, arraigado a un contexto andino con imágenes que le son familiares.

El elemento musical es quizás el elemento que más solidifica los cultos quechua, aún más que la predicación. La gente asiste para cantar, para expresar sin ambages su lengua, hay miembros que no son evangélicos²⁰³, pero la música los lleva al templo evangélico. La predicación que es central en el culto en castellano, para los quechuas aparece subordinado a la libertad para cantar y sentir las emociones cúllicas y colectivas que no puede producir un discurso hablado.

El huayno como expresión popular y modelo sobre el cual se basan las alabanzas quechuas, por ejemplo, puede representar una actitud de derrota aparente:

Las canciones ofrecen, y son expresiones de, modelos de solución que son evasiones, que no conducen a una actitud que ataque las raíces de los problemas. La utopía esbozada en ellas lleva en sí su destrucción, y por lo tanto no es realizable. La realidad diaria, por causa de algo como el pecado original, es sufrimiento y es evasión” (como la bebida, el olvido y la muerte). (Degregori, 2013: 85).

¿De qué manera la himnología evangélica enfrenta la tríada felicidad-destrucción-evasión?²⁰⁴ Más adelante Degregori (Ibíd., 87) señala:

²⁰³ Esto es especialmente notable en La Hermosa de las Asambleas de Dios, por cuanto es muy grande. Sin embargo, casi siempre fui dirigido a los hermanos más consolidados en el evangelio. En las otras iglesias más pequeñas hay mucha movilidad, hay gente que asiste de vez en cuando y una hipótesis puede ser que vayan para encontrarse con un mundo andino poblado por otros seres que son callados en Lima y las iglesias de origen cristiano. Sin embargo, requeriría otra investigación para afirmar dicha hipótesis.

²⁰⁴ Eva Esther Morales (24 de octubre de 2018), aymara boliviana, me comentó que el huayno es una tradición que expresa asombro y solemnidad ante lo sagrado. Sin embargo, con los siglos se convirtió en vehículo de expresión de los sufrimientos cotidianos en el Ande: “El wayno es como la huella clara y minuciosa que el pueblo mestizo ha ido dejando en el camino de salvación y creación que ha seguido. En

El modelo de pensamiento expresado en ellas impide al individuo no solamente la percepción de las fuerzas que lo rodean y que determinan su condición social, sino que tampoco le ofrecen modelos de acción que puedan cambiar su suerte. Por el contrario, el modelo de pensamiento esbozado lo sumerge más en su condición ya inhumana.

El himno de Florencio Segura, *Suma-Sumaq Canchaq*, por poner un ejemplo, se expresa así:

La luz hermosísima de mi Jesús, me recuerda su muerte en la cruz, lo que mis manos todavía hacen mirando como una copa / Mi Jesús guárdame tú para no ser un hombre orgulloso, hazme recordar con tu cruz para vencer todavía el pecado / Mira el amor de su pecho, sus manos y sus pies, la herida de los clavos y la lanza derramaron su sangre / Mira todo su amor, cómo sobresale su herida, ¿dónde encontraría yo ahora tanto amor? / Si yo tuviera todo el mundo para darle a mi Jesús, ni todo eso serviría para nada, por eso le doy mi alma a mi Jesús²⁰⁵.

El himno anterior tiene un énfasis en el dolor de Jesús y ese dolor es el que atrae al pecador que se siente amado en su desdicha. El cuerpo del Mesías es central, como lo es el cuerpo sufriente de los desamparados, en las alturas de los Andes. Finalmente, el cantante se decide (aunque seguramente tampoco tiene otro remedio) que “tener todo el mundo” para dárselo al Señor no sirve de nada, porque eso no es importante para él, no lo necesita. Lo único que puede dar el andino sufriente es su alma que vive en un cuerpo maltratado que identifica perfectamente en Jesucristo, esto es, un Dios que sufre y experimenta como la gente de la sierra: “Con lágrimas en los ojos te clamo papito Dios”²⁰⁶.

Las fiestas de aniversario de alguna manera sustituyen las fiestas patronales, son anuales y aunque son mucho menos onerosas, igualmente requieren de preparación, organización y dinero. En ellas, los hermanos “ricos” ponen los elementos más costosos, pero casi todos participan de alguna manera, aun los que se han ido de la iglesia, suelen regresar para el aniversario como quien vuelve a su comunidad. En ellas se adorna el lugar con

el wayno ha quedado toda la vida, todos los momentos de dolor, de alegría, de terrible lucha, y todos los momentos en que fue encontrando la luz y la salida al mundo grande en que podía ser como los mejores y rendir como los mejores” (Arguedas, 2002 [1985]: 202)

²⁰⁵ La traducción del himno se encuentra en YouTube:

<https://www.youtube.com/watch?v=2mECkWtUpUQ>

²⁰⁶ Nombre de un coro andino. En las iglesias evangélicas tradicionales se tienen himnos y coros. Los primeros se basan en el sistema europeo de varias estrofas y un coro, mientras que el segundo, mucho más utilizado por los pentecostales y de allí dispersado a las demás iglesias, se basa en la repetición de una frase y si acaso un par de estrofas. Los coros están mucho más apegados a la tradición oral, utilizando la mnemotecnica, mientras que para los himnos suelen utilizar los himnarios.

elementos de la región de origen como telas multicolores. La comida es una demostración de la capacidad de elaboración de la región de origen y es abundante. Los hermanos se visten de forma especial, sea con su ropa tradicional o con vestimentas urbanas, pero que muestran que se está en una fiesta, como en una boda. Las fiestas son asimismo lugar de encuentro de viejos amigos, de paisanos y parientes que la distancia citadina impide ver a menudo.

Cuando hay fiestas se da lugar a los “especiales” –testimonios donde voluntariamente algunos hermanos pasan al frente para exponer algo que están viviendo o por lo cual desean dar gracias a Dios- con un tiempo más largo del regular. Este espacio sirve en principio como una forma de socializar el reconocimiento de una fe en Dios que se pone a prueba constantemente. Son las hermanas, más que los hermanos, quienes utilizan estos espacios para dar gracias porque un familiar fue sanado, algún vecino recibió a Cristo como su salvador, pero especialmente para exponer situaciones de enfermedad, problemas legales, riñas familiares, desempleo, divorcios y alejamiento religioso de los hijos y fuerza para enfrentar la muerte. En ocasiones los “especiales” van acompañados de canciones y en las fiestas, esto es lo que más suele abundar, por lo cual las reuniones toman su tiempo, sus horas. Las lágrimas y la algarabía fluyen.

Las predicaciones apelan constantemente a los feligreses para asentir lo que dice quien dirige las palabras, pidiendo como respuesta un “amén”. Éstas pueden ser en quechua, pero generalmente también se realizan en castellano, o en una combinación de ambos idiomas. El humor se deja ver en el idioma materno, pues constantemente suele haber risas que apelan al oyente en una complicidad cultural, mientras que en castellano suele haber más seriedad. Mientras más joven es el predicador, más castellanizada es la predicación, lo cual suele suscitar las críticas de los hermanos mayores, pero muestra que hay jóvenes –los menos- participando de la cultura andina sin necesariamente compartir el idioma. Los predicadores casi en su totalidad han salido de las filas de los mismos feligreses, por lo cual pocos tienen estudios formales en teología y las interpretaciones se basan mayormente en la experiencia de quien habla, siguiendo la intuición ética andina que exige sacrificios y negaciones del placer en la vida cotidiana para llegar a una experiencia espiritual madura. Al final del camino está la recompensa ante una vida de privaciones, sin importar la cantidad de dinero que se posea, el sufrimiento que debe pagar el andino por vivir en Lima es alto: la renuncia cultural que no pocas veces implica la ruptura generacional con los hijos.

El tema de la oración por sanidad en ocasiones especiales requiere también un tratamiento. En Perú como en otras naciones latinoamericanas el sistema de seguridad social está en bancarrota, rebasado y con mal servicio, especialmente a la gente de la sierra. La práctica médica privada queda fuera del alcance de muchos o simplemente es vista como un negocio de los “ricos” que a final de cuentas no va ser de provecho para quien los consulta. En las iglesias evangélicas se enseña que la persona puede curarse con hierbas, pero no visitar al curandero porque su forma de sanar implica prácticas idolátricas o paganas. Sin embargo, esto es poco considerado por los feligreses, algunos de los cuales son curanderos, pero no pueden decirlo abiertamente por temor de ser regañados o relegados.

Algunos presbiterianos aceptaron que los andinos acudieran a los curanderos y las yerbas, pero considerando con desconfianza a algunos de ellos, como paganos o diabólicos (Marzal, 1989: 278). Los pastores suelen asegurar que los miembros maduros en la fe han abandonado las prácticas curativas tradicionales, pero las conversaciones con los hermanos que no son pastores, aun cuando sean “maduros en la fe”, dan cuenta que hay situaciones en las cuales algunos recurren con frecuencia a estas prácticas, mientras que otros las tienen como última opción cuando todas las demás se han agotado. La visita a los curanderos no sólo implica pedir “hierbas” para la curación, sino acudir a rituales como el limpiamiento del alma, quitar el mal de ojo, detectar enfermedades pasando un huevo por la persona, hasta enfermedades culturales que se ven reflejadas en la película “La teta asustada”²⁰⁷.

Para los pastores, quienes acuden a los curanderos son hermanos inmaduros que no han comprendido los requerimientos del evangelio. Para quienes acuden a los curanderos es una más de las formas que Dios ha provisto para la curación, a pesar de que algunos pueden tener culpas por ello. En realidad los lineamientos que puede proveer la ortodoxia evangélica en cuanto al tratamiento médico cultural de los Andes, no pasan de las exhortaciones que ya hemos mencionado (no acudir con el curandero), puesto que no

²⁰⁷ En ésta película se ven las secuelas de la guerra interna, en la cual, las mujeres que fueron abusadas y violadas, transmiten el miedo y el sufrimiento a sus hijos por medio de la leche materna, ya que el alma les fue robada y deben recuperarla. La obra está basada en el texto “Entre prójimos: el conflicto armado interno y la política de reconciliación en el Perú” (IEP, 2004) de la antropóloga médica Kimberly Theidon.

tienen una reflexión teológica andina en el Perú²⁰⁸. Esto es una ventaja para los andinos evangélicos que suelen acudir a los curanderos, pues lo que no está prohibido está permitido, además de que podemos pensar en la distinción ya mencionada entre la costumbre y la religión. Si a ello le sumamos la influencia pentecostal en las invocaciones de la medicina andina, es de esperar que los evangélicos estén abiertos cada vez más, sin vigilancia eclesiástica institucional, a las prácticas tradicionales como lo expresa la siguiente oración de un curandero migrante de Ayacucho:

Padre bueno Dios poderoso, **nos acercamos a tu lado para curar y sanar toda clase de enfermedades, malignos y malos espíritus** del cuerpo de Crisóstomo; pues Señor Jesucristo, **necesito que puedes entrar profundamente en el cuerpo este gastritis crónico, la envidia, la maldad, la hechicería**. Mediante estos animales los sapos saldrán y este tu hijo será transformado y sanado de cuerpo y espíritu. Señor permítenos, **ya que sin ti no podemos hacer nada**. Señor, necesito que venga tu espíritu a nosotros; porque este tu hijo ya viene hace cuatro años enfermo visitando tus manos Señor; **esta maldad no tiene parte ni suerte. En el nombre del Señor de Nazareno, te digo que salga para siempre este gastritis crónico tanto las enfermedades que había en este cuerpo**. Señor, gracias, estos animales representan para sacar todo este mal, envidia y brujería. Jesucristo permítanos señor para hacerle una muda. Pedimos una autorización al maestro Dios Todopoderoso desde la punta de la cabeza hasta la punta de los pies, **ya no habrá maldad, ya no habrá daño Jesucristo es grande; poderoso eres Señor gracias gracias Señor Dios todopoderoso. Jesús**²⁰⁹.

4.6. El sujeto y el grupo religioso

Los grupos religiosos buscan a cierto tipo de personas para conformar su comunidad. Asimismo, los sujetos buscan un sitio religioso que pueda dar forma a sus expectativas. Así como lo más común es que un andino cambie el catolicismo por un pentecostalismo, también es importante notar que muchos de ellos no se sienten a gusto en dicha expresión religiosa. El gusto por la observancia de las reglas se mantiene en los diversos grupos, especialmente en la Iglesia Israelita del Nuevo Pacto Universal, dirigida por el profeta

²⁰⁸ Romualdo Atahuachi, pastor y teólogo pentecostal aymara de La Paz, Bolivia, me mostró distintos materiales de discipulado basados en su experiencia cultural como aymaras del altiplano boliviano. Desgraciadamente sólo llevaba un material que no quedó en mis manos (15 de septiembre de 2015).

²⁰⁹ Entrevista al curandero Juan Sulca por Walter Pariona Cabrera, en Ayacucho (pág. 341). *Ayacucho 2012: Experiencias del médico ancestral*, en Luis Millones y Silvia Limón (coord.), "Iluminados, hechiceros y sanadores. Prácticas y creencias en Perú y México", México, UNAM, 2014, pp. 323-346. Las negritas son mías, enfatizando el lenguaje en común con el pentecostalismo, pues si no fuera por la presencia de los sapos y la "muda", uno pensaría que se trata de un hermano evangélico orando por sanidad.

Ezequiel Ataucusi que intenta recrear los ritos de la Ley de Moisés (Ossio, 2014). Sin embargo, así como hay una pluralidad marcada por diferentes religiones, también, al interior de las Iglesias Evangélicas se da una diversidad de experiencias que combinan la individualización moderna, arraigada al protestantismo, con dinámicas colectivas ligadas al mundo andino.

El Movimiento Misionero Mundial (MMM)²¹⁰, la denominación pentecostal que parece ganar más adeptos andinos, es severamente rígida y su estructura jerárquica procura el control de los miembros por medio de una serie de observancias que incluyen el vestido y maquillaje en las mujeres, rendir cuentas a sus superiores respecto a con quiénes han estado y si sus relaciones son buenas; de alguna manera su estructura se asemeja a los Testigos de Jehová. Una mujer que asiste a las AD me comentó que ella piensa que los hermanos del MMM realmente siguen el evangelio, pues son estrictos en todo lo que hacen y ella no pudo resistir las exigencias que allí se piden. Por el contrario, cree que en su iglesia son muy laxos y no tan serios para las cosas de Dios. Esto parece ser también la opinión de los miembros de la MMM con respecto a otras iglesias pentecostales (Kling, 2015: 98) La capacidad del MMM para atraer a importantes sectores de población andina reside en la inventiva que posee para dar estructura a grandes contingentes de población perdidos en Lima, desvalorizados, quienes se han desorientado ante la invisibilidad y el anonimato que otorga la urbe a los cholos, especialmente a las mujeres.

Sin embargo, no todos necesitan de la estructura totalitaria del MMM. Una transición entre el MMM y las iglesias evangélicas históricas como la Presbiteriana y la Evangélica Peruana, son las Asambleas de Dios. En las AD tienen la facultad de escoger o quitar al pastor, mientras que en el MMM es la dirección central la que elige los sitios en donde se ubicarán los pastores y obreros, sin posibilidad de que nadie pueda replicar dichas decisiones. El MMM además tiene una estación de radio y otra de televisión abierta, las cuales mantienen sintonizados los miembros casi todo el día y noche, a lo cual se suma la exigencia de una asistencia diaria al culto, por lo cual socializan los valores de la directiva central con más fuerza que en otras iglesias pentecostales. Las AD mantienen su experiencia socializadora centrada en la evangelización constante, “ganar almas”, no

²¹⁰ El culto quechua comenzó en octubre de 1995, en la sede central de La Victoria y de acuerdo a sus datos, para marzo de 1996 ya asistían más de 200 quechuahablantes. Desde 2001 tienen el programa de radio *Allin Willakuy* (Buenas Nuevas). El crecimiento exponencial del culto quechua indica que ya había muchos quechuahablantes en la iglesia, pero hasta que surge el culto quechua se visibilizan. Información del sitio web: <http://www.mmmperu.org/cultos-en-quechua/>

perder el celo por el Señor. Cada iglesia, en este caso, decide sus temas y prioridades, no existe un cuerpo central que dictamine lo que todos deben aprender, si bien se realizan programas por cierta cantidad de años que se supone cada congregación debe desarrollar. Se procura en las AD que haya un buen testimonio para atraer a nuevos creyentes, de allí que a menudo se exalten las virtudes de la santidad, término con el cual se habla de pureza sexual, ser trabajador, no ser chismoso, decir la verdad y resistir las tentaciones cotidianas que pone el diablo. El teólogo pentecostal, Bernardo Campos (1997: 51), ha resumido el modo de acción general de las iglesias pentecostales:

Cada pequeña Iglesia tiene la consigna de crecer numéricamente, multiplicarse y “conquistar” en lo posible los espacios seculares para convertirlos en sagrados. Se trata de un crecimiento centrípeto y centrífugo (hacia dentro y hacia fuera) que se alimenta de un modo de pensar santificacionista, según el cual “cuantas más personas se ganan para Cristo, más espacio se gana al ‘mundo’, al poder del enemigo (Satanás) y más aún se apresura la segunda venida de Cristo, ya de por sí inminente.

En la IP y la IEP el énfasis se encuentra en cómo debe vivir el creyente, enfatizando menos la evangelización, la cual se da por sentado que realiza cada feligrés. En estas iglesias se procura poner el acento en las clases de escuela dominical donde aprenden cómo leer la Biblia y la doctrina del grupo, la visita de los enfermos, el apoyo mutuo y la oración constante ante una vida dura. Las predicaciones procuran motivar al creyente a no desanimarse de la fe cristiana por privaciones, rechazos (discriminación) o pérdidas. Como se mencionó antes, los andinos aun cuando tengan grandes ingresos en dinero, se consideran a sí mismos como pobres, procuran la sencillez y la humildad, pero la mayoría no se ve como víctima, sino como creyentes que enfrentan las pruebas que Dios les pone para ganar la vida eterna, así como el pueblo de Israel que deambuló por el desierto cuarenta años después de salir de Egipto. Como están puestos a prueba necesitan apoyarse mutuamente para llegar juntos al final de su vida.

De acuerdo a lo dicho, se puede afirmar que no existe un solo modo de socialización dentro de las iglesias evangélicas en Lima, sino de diversas maneras y además con diferentes grados de compromiso. Si bien muchos feligreses cuando hablan poseen un cuerpo de elementos comunes entre ellos y que parecería reflejar el discurso institucional de su iglesia, en la práctica cotidiana una frase comúnmente utilizada “todo lo puedo en Cristo que me fortalece” (Filipenses 4:13) puede significar mil cosas: que alguien puede sanar de una enfermedad incurable, sobreponerse a la muerte de un ser querido, curar a

alguien con métodos de sanación poco ortodoxos para el cristianismo occidental, resistir a la tentación del adulterio, etc. Con ello tampoco se quiere decir que la interpretación de lo evangélico y su hermenéutica se estira hasta el infinito, sino que, dentro de ciertos límites, hay muchas posibilidades de jugar dentro del campo religioso de lo evangélico.

Así como hay iglesias tales como el MMM que tienen gran capacidad de atracción sobre los andinos, también se da un fenómeno inverso. Los hermanos desilusionados por las contradicciones entre prédica y práctica o aquellos incapaces o en desacuerdo con seguir la rigidez del MMM, se van a iglesias pentecostales como las AD y otros más, señalados por medio de la “disciplina”²¹¹ se dirigen a iglesias históricas como la IP y la IEP, en donde la disciplina se establece por medio de la internalización de una “sana doctrina”, más que por la vigilancia de sus superiores.

Lo cierto es que, a diferencia de la Iglesia Católica, en las iglesias evangélicas, comenzando por las pentecostales, la atención al feligrés no es sólo pastoral, sino de otros hermanos, lo que abre el proceso de reconocimiento de la existencia del andino en Lima. Si el criollo, la enormidad de la ciudad, la informalidad ante el Estado, niegan la existencia de miles de andinos, en las congregaciones protestantes encuentran un rostro. Esa faz debe ser labrada por los preceptos, los roles asignados y las constataciones de que el nuevo creyente actúa como un verdadero cristiano. El andino, a pesar de enfrentarse con diferencias socioculturales con el criollo/mestizo, en el caso de las AD y la IEP, al ser ellos quienes constituyeron la formación del templo, tiene bastante legitimidad. Con todo y las diferencias étnicas tienen un espacio pocas veces obtenido en otras instituciones sociales, políticas y religiosas.

A diferencia de ciudades bolivianas y ecuatorianas, incluso en Cusco, en Lima no hay iglesias étnicas de quechuahablantes, definidas como tales. Otras comunidades étnicas sí tienen sus propios espacios eclesiales como las iglesias chinas, que, a instancias de la Alianza Cristiana y Misionera, conforman una red de iglesias para clases bajas, sino-

²¹¹ Se le llama así al procedimiento que se sigue en las iglesias evangélicas a los miembros que han manifestado conductas poco cristianas y que tienen que ver especialmente con un mal testimonio: adulterio, homosexualidad, relaciones sexuales premaritales, difamación, violencia física, entre las principales. Cada denominación establece sus sanciones, pero generalmente el procedimiento va de una amonestación verbal del pastor, del cuerpo directivo y posteriormente la exhibición pública del feligrés que reconoce haber cometido la falta y por lo cual se le sanciona, prohibiéndole ejercer cualquier cargo dentro de la iglesia por determinado tiempo. Si el miembro reincide, finalmente se le expulsa, pero en la sanción pública es que muchos deciden cambiar de iglesia. El proceso se realiza más en las iglesias pentecostales que en las históricas.

mestizos y chinos sin recursos económicos, así como otras para sectores medios. Sin embargo, hay una disputa entre la dirigencia de la Alianza Cristiana y otro organismo evangélico. La primera busca la integración del chino a la sociedad peruana, mientras el otro busca preservar la identidad étnica china y, según la Alianza, impedir su integración. A pesar de todo, en las distintas iglesias se mantiene un vínculo de etnicidad que se socializa y se hereda (Lausent-Herrera, 2008). Desde un inicio la estrategia fue tener iglesias para los chinos, sin embargo, ninguna iglesia evangélica se ha planteado formar iglesias quechuas. Esto indica que se da por sentado que la población quechuahablante se debe asimilar a la sociedad mestiza y por lo tanto no necesitan sus propios espacios. Los cultos quechua funcionan como una bolsa de emergencia antes de estrellarse el vehículo. Los quechuahablantes aún no están en condiciones de reproducir su identidad étnica y no sabemos si tendrán tiempo, pues no hay estrategias efectivas de herencia o de pase de estafeta a las nuevas generaciones. El culto quechua, más allá de su función religiosa inmediata, no alcanza a incidir en el surgimiento de un movimiento social, étnico o cultural.

4.7. Actitudes ante la sociedad

En Lima, hay dos tipos de actitudes predominantes dentro de las iglesias evangélicas conservadoras –que son la mayoría-. Por un lado, cuando hay hermanos que participan en la política formal o institucional, estos son ensalzados por los pastores y alabados por la mayoría de la comunidad evangélica. Estos liderazgos son presentados en las iglesias como ejemplos de virtud, pues generalmente se oponen a la aprobación de derechos sexuales y reproductivos de minorías sexuales, aborto o el matrimonio homosexual.

El ejemplo más reconocido es el de Julio Rosas Huaranga, pastor de la Alianza Cristiana y Misionera, fue uno de los dos miembros que sacaron a dicha iglesia del CONEP en 2003, y quien llegó al parlamento con el fujimorismo y ha renunciado recientemente a Fuerza Popular debido a que Keiko Fujimori mencionó que está a favor de la unión civil entre personas del mismo sexo. Es él quien más ha capitalizado la tradicional posición evangélica, apoyando marchas “a favor de la familia” junto al controvertido arzobispo católico Juan Luis Cipriani, tanto como ha defendido como algo necesario “lo positivo” que hizo Fujimori y las violaciones perpetradas por el Ejército y la Policía, durante los noventa. A menudo es invitado en diversas iglesias evangélicas a dar conferencias sobre

valores familiares y matrimonio; es reconocido como un siervo fiel de Dios que no teme decir la verdad.

Por el contrario, algún líder barrial, una dirigente de los Comités del Vaso de Leche, no son reconocidos como sujetos políticos con una trayectoria destacable. Es decir, la política no institucional no tiene valor para las iglesias evangélicas. Los hermanos que participan en esta política “de baja intensidad” sólo son reconocidos si tienen algún cargo²¹² al interior de su iglesia y por esos méritos serán alabados.

Dicho lo cual, se percibe una clara valoración de la política institucional por el prestigio que representa para una minoría obtener la mirada de gente “importante”. Es muy difícil que uno de los hermanos quechuahablantes llegué a constituir parte de la élite gobernante, pero la atención que obtendrían de encumbrar a un político profesional representaría también que los criollo-mestizos los tengan en consideración, aunque sea sólo para las elecciones. El trabajo político de base ni siquiera es manifestado por los mismos creyentes como una participación civil importante, sino que es únicamente una participación moral acorde a sus principios religiosos, a lo cual se suma que son principalmente las mujeres quienes hacen este tipo de trabajos (López, 2004). Las mujeres católicas, evangélicas y adventistas han sido fundamentales para la administración de los Clubes de Madres y Comedores Populares, los cuales tienen sus antecedentes en la canalización de alimentos donados como parte de la ayuda exterior para la sobrevivencia de miles de familias. En Lima se consolidaron en los ochenta por el alcalde Alfonso Barrantes (1983-1987) con el Programa del Vaso de Leche. En ellos se han ciudadanizado miles de mujeres que se organizan para la gestión del trabajo colectivo, comparten necesidades y buscan maneras de autoemplearse para generar recursos monetarios que les permitan superar la barrera de la pobreza. En ese sentido, tanto las iglesias aportan sus recursos humanos como los organismos de asistencia generan capital social (Blondet y Montero, 1995)

En lo tocante a la política institucional, los evangélicos tomaron conciencia de su poder como minoría en las elecciones presidenciales de 1990, en las cuales la disputa final, la

²¹² Los cargos que hay dependen de la iglesia. En la IP y la IEP están los diáconos y ancianos. En las AD sólo hay diáconos. Los diáconos se encargan en la IP e IEP de cuidar de las necesidades de los más pobres, administrar las donaciones a los mismos, dar la bienvenida a los visitantes. Los ancianos se encargan de tomar decisiones junto con el pastor (que también es un anciano) respecto a los planes, actividades y necesidades de la iglesia. En todos los casos hay obreros que es una categoría para los misioneros, evangelistas y predicadores laicos que no han pasado por un seminario o no han sido ordenados como ministros de culto.

segunda vuelta, se dio entre Mario Vargas Llosa y Alberto Fujimori. Si antes no militaban en las cosas del mundo como en la política, ahora muchos pastores sienten que Dios los lleva al camino de la militancia política seducidos por la posibilidad de ejercer un cambio social en el Perú y obtener prebendas para sus iglesias y la extensión del evangelio.

Cambio 90 fue la plataforma política que promovió al casi desconocido “chino” Fujimori y con una amplia planilla de candidatos evangélicos para congresistas cambia la percepción de la participación pública de los evangélicos en política: “Antes que esto suceda, la política era catalogada de diabólica y mundana por la enseñanza fundamentalista y el apego literal a la Biblia de las comunidades evangélicas” (Gutiérrez, 2000: 12). Hubo intentos de algunos evangélicos en los ochenta por formar una agrupación política, pero no fructificó hasta este momento de la historia peruana:

(...) la clave del triunfo de Fujimori no fue otra que la participación de los evangélicos, quienes, desde sus iglesias y organizaciones, y a partir del compromiso de sus líderes, consiguieron facilitarle el acceso al corazón del pueblo peruano, tocando puerta a puerta, llevándole el mensaje de cambio y salvación que este necesitaba (*Ibid.*, 58).

Los evangélicos que han incursionado en política, formalmente como organizaciones desde 1980, no han tenido un programa social que incluya a los grupos indígenas, a pesar que algunos de ellos como Víctor Arroyo eran quechuahablantes (*Ibid.* 53). Durante la campaña de los evangélicos a favor de Fujimori y la plana de Cambio 90', el misionero bautista irlandés, Andrés Lowell, expresó su preocupación por las visitas que los hermanos realizaban en Puno, casa por casa a lo largo de distintos poblados, en el cual cuenta que los hermanos se expresaban de un modo que denotaba sus creencias profundas en la costumbre: “Fujimori es hijo del sol (sol naciente), su tez es amarilla (no es blanco), y cuando gobierne juntará ambos cerros para que fluya agua como manantial” (*Ibid.*, 83). Los evangélicos hicieron campaña, particularmente, en Puno, Junín, Huancavelica y Pasco.

De este modo, se puede observar la confluencia y corroboración de diversos eventos: SL no sólo no pudo eliminar la oposición evangélica, sino que la alimentó; a pesar de los ataques del Ejército y la Marina, muchos evangélicos permanecieron en sus comunidades y las iglesias evangélicas fueron una de las pocas –sino la única– instituciones que se mantuvo en las zonas de conflicto. El crecimiento evangélico entre los andinos, en sitios urbanos y rurales asolados por la violencia, fue tan importante como para crear redes que

propiciaron que alguien casi desconocido como Fujimori, alcanzara un segundo lugar en la primera vuelta electoral de 1990.

Si Vargas Llosa era apoyado por la cúpula clerical de la Iglesia Católica, a Fujimori se le atacó como “hermano” y para los evangélicos era la clara señal de ir por el camino correcto, la senda angosta –acostumbrados a la difamación–: “(...) la presencia de Fujimori fue clave para recibir el apoyo masivo de las comunidades evangélicas indígenas” (*Ibíd.* 92). “El “hermano” Fujimori fue el “mote” que le pusieron un grupo de evangélicos, sobre todo en las zonas andinas. Se oraba por el “ungido de Dios”. La denominación de “hermano”, para referirse a Fujimori, quedó grabada en los corazones de los hermanos más sencillos de las congregaciones, sobre todo de provincias”. (*Ibíd.*) Ellos sabían que no era “hermano”, pero lo sentían cercano por su lema de honestidad, buen testimonio y deseo de servicio que anunciaba.

No se puede hablar de un apoyo oficial en la medida que los evangélicos no están constituidos por una sola institución, incluso el CONEP, instancia que los agrupa, no tiene facultades de mando al interior de cada una de las denominaciones. Los pastores que dieron el apoyo lo hicieron sin un soporte institucional, pero sí basados en las redes de amistad, hermandad, camaradería y paisanaje. El prestigio de estos líderes provocó que una minoría ninguneada hasta entonces, saltara a la escena pública:

Algunos analistas podrían sostener que la población evangélica es insignificante frente a la feligresía católico-romana. La diferencia radica en que la población evangélica está contada por la membresía oficial de las iglesias, siendo cada uno miembro practicante... lo que puede llevar al sector evangélico a ser una fuerza en los momentos que la iglesia necesita expandir sus horizontes, o por algunas causas concretas, como en este caso, su apoyo masivo al movimiento CAMBIO 90 (*Ibíd.*, 96).

Posteriormente, para la segunda vuelta, el FREDEMO que postulaba a Vargas Llosa y custodiado por el alto clero, lanza una campaña de desprestigio: el “hermano” Fujimori; peligro potencial para los beneficios de un clero en connivencia con el Estado. Al final, Fujimori llegó al poder, no quitó privilegios al clero católico y expulsó o salieron expulsados todos los evangélicos que no vieron con buenos ojos su autogolpe de Estado en 1992. Degregori (2013: 289) sintetiza este proceso en el siguiente tenor étnico, en el cual el candidato arrasó en el “trapezio andino” (Huancavelica, Ayacucho, Apurímac, Cusco y Puno) 67% contra 14% de Vargas Llosa:

Fujimori se ubicó en el nudo de esas contradicciones y acabó recogiendo el apoyo de aquellos ubicados en el polo: pobres, provincias, campo, Andes, cholos e indios. Si sumamos la masiva presencia de los evangélicos, tenemos entre sus votantes a todos los “excluidos” (no necesariamente marginales) por los diferentes “mercantilismos.

En la actualidad, como la mayoría de los evangélicos consideran el orden como un valor necesario para la sociedad, muchos recuerdan el mandato de Alberto Fujimori como uno de los mejores de la historia, pues encarceló a Abimael Guzmán, dismanteló el terrorismo, realizó un programa de repoblamiento de las comunidades andinas desoladas por la guerra y su autoritarismo limitó la delincuencia común. Esa es la razón principal por la cual muchos evangélicos votan por Fuerza Popular, el partido político de los Fujimori. Como lo señalan diversos analistas políticos del Perú, los partidos tradicionales se han desdibujado o han desaparecido y Fujimori fue una de las primeras consecuencias de ello. Los partidos políticos actuales carecen de personalidad programática y se trata más de alianzas coyunturales entre grupos de poder o en busca de poder. Si durante décadas, los evangélicos se caracterizaban por frases como “sólo el APRA salvará al Perú y sólo Dios salva a las personas”, actualmente hay un voto dividido que se manifiesta en “Cristianos y cristianas con Verónica” (candidata de izquierda²¹³), la Coordinadora Cívica Pro Valores (con Keiko Fujimori). El MMM y Restauración Nacional²¹⁴ acogieron a César Acuña, candidato fundador de una universidad privada de dudosa reputación que fue luego descalificado por las autoridades electorales, y así puede seguir la lista. Lo que se demuestra es que no hay voto evangélico, si bien hay un segmento mayor que se decanta por Fujimori y en menor medida por el APRA, y luego, todas las demás variedades políticas.

Es interesante notar que muchos de los andinos, a pesar de haber vivido agravios por parte de los militares del Perú, especialmente en el periodo de Alberto Fujimori (1990-2000), así como la esterilización forzada de más de 300,000 mujeres indígenas andinas y la acusación sin pruebas de andinos por terrorismo, en la actualidad valoran mucho más las

²¹³ Verónica Mendoza del Frente Amplio es la única candidata que realizó gran parte de su campaña en quechua, pues es originaria de Cusco, hija de padre andino y madre francesa, pero además brega por un apoyo decidido al pluralismo étnico.

²¹⁴ Este partido fue fundado por Humberto Lay en 2005 y otros evangélicos, y representa la postura política de algunos sectores de evangélicos. Sin embargo, las elecciones han mostrado que los evangélicos se sienten muy poco atraídos por esta opción política –Lay fue candidato a la presidencia y por Lima–, pues la proporción de votos ha sido muy baja en comparación con la cantidad de evangélicos. Al respecto, se puede visitar el siguiente sitio web de un sociólogo evangélico que realiza análisis político de los evangélicos: <http://reflexionesiglesiaprotestanteperu.blogspot.mx/>

medidas policiacas que condujeron al final de Sendero Luminoso y los Programas de Apoyo al Repoblamiento de comunidades andinas, tanto como la “mano dura” contra los delincuentes comunes. Estos temas son algo que pude hablar ligeramente con los hombres, pero no con las mujeres, sin embargo, por contrastación con notas periodísticas y trabajos académicos se pueden atar cabos respecto a la posición de los evangélicos andinos y el fujimorismo.

La posición política conservadora de la “mano dura” que prevalece entre los evangélicos tiene buena acogida entre los hermanos andinos, también por la participación de los mismos en las rondas campesinas, de las cuales ya se habló. De la época de la guerra hay una añoranza porque no había tanta depravación moral, ni tanto robo y asesinato. Las rondas campesinas fungieron como la nueva corte de las comunidades, más allá de sus funciones de autodefensa. Bajo la dirección, muchas de ellas, por parte de pastores y laicos evangélicos, condujeron también cruzadas por la moralización de la comunidad campesina y dirigieron a los demás a conducirse rectamente para evitar ser arrestado, con lo cual mueven a los evangélicos a una tendencia autoritaria del uso del poder. Si como hemos dicho, las iglesias evangélicas, especialmente las pentecostales, a la vez que democratizan por la participación de todos los creyentes en las ceremonias y actividades (conocido como “sacerdocio universal de los creyentes”), también manifiestan un talante autoritario basado en el carisma de los dirigentes. Muchas escisiones de iglesias se deben al choque de dos personalidades carismáticas por la forma en cómo se toman las decisiones y quién las toma.

El atractivo de las iglesias pentecostales, frente a las evangélicas históricas como la IEP y la IP, es que no necesitan una sanción burocrática para participar en todas las actividades, además de toda la liturgia abierta a las emociones e idiosincrasia andinas. Muchas iglesias pentecostales independientes se han formado por ex miembros de esas iglesias históricas, quienes poseen el carisma y algunas facultades basadas en la organización y conocimiento adquiridos en sus antiguas iglesias, pero que no pueden hacer todo lo que quisieran, porque sus actividades deben ser aprobadas por los consistorios. Las iglesias pentecostales por la centralidad del carisma, permiten la centralización del poder, por lo cual, si las evangélicas históricas aprecian el orden y buscan apegarse a reglamentos, los pentecostales dicen que “es más importante obedecer a Dios antes que a los hombres”. En muchas ocasiones, Dios habla por medio de los hermanos con más carisma, por lo tanto, la voluntad de Dios está en la profecía del

personaje(s) carismático, sean hombres o mujeres, pero preferentemente hombres. Las profecías, en muchas ocasiones, están precedidas por una visión o sueño en la cual quien habla, dice que Dios le ha revelado que los demonios acechan a la iglesia y ésta debe ponerse en guardia –oración y ayuno- para resistir a los ataques del diablo; otras revelaciones son para animar a los creyentes, ven el cielo o la espalda de Dios –como Moisés en el Sinaí- y Jesús les habla con cariño, diciéndoles que pronto sus sufrimientos terminarán, que prevalezcan en la santidad. En menos ocasiones, pero cada vez con mayor frecuencia, estimulados por visiones que los “apóstoles” y profetas de la televisión con hambre de cohabitar con los poderosos –igual que la alta jerarquía católica-, dicen que Dios les ha revelado las razones por las cuales la congregación debe votar por tal o cual candidato. Éste último tipo de sueños, si bien es poco frecuente, se suele dar una vez que el poseedor de la visión ya ha negociado con el candidato algunas prebendas o puestos si resulta ganador.

El carisma, llevado al ámbito político, presenta dos percepciones distintas: a nivel micro, de organización local, es manejado con cuidado y distancia; a nivel macro, en la política institucional, se le utiliza para una política conservadora y clientelista. Por ello, el carisma tiene un potencial, tanto liberador, como conservador del *status quo*. Sin embargo, hasta este momento, es algo que no ocurre con frecuencia en Lima y el Perú, aunque cuando la vida está en peligro por los despojos territoriales; católicos y evangélicos se unen, como se da en los casos de los llamados movimientos antimineros²¹⁵.

De acuerdo a Scarritt (2013: 274), la corrupción y la desconfianza generada por el conflicto interno, sólo se pudieron revertir gracias a las iglesias evangélicas, quienes crearon comunidades de acuerdo a sus valores: “En lugar de algo totalmente nuevo, sin embargo, la revitalización de la comunidad evangélica equivalió a una reafirmación de la identidad *étnica* del pueblo”. Para el citado autor, la ideología, prácticas y organización evangélicas son revolucionarias y retomaron de la cultura andina, la mutualidad como

²¹⁵ Conversación con el Mtro. Rolando Pérez de la PUCP y asociado de Paz y Esperanza, quien está desarrollando junto con un equipo, una valoración del papel de la religión evangélica y católica en dichos movimientos, especialmente en La Oroya, Junín (7 de noviembre de 2015). En Centroamérica, frente a estos embates, católicos y evangélicos, igualmente se unen para expulsar al gran enemigo: “La resistencia de La Puya, como en otros casos que conocemos de Centroamérica, fue y es dinamizada por la fe cristiana. Pastores y sacerdotes, evangélicos y católicos, cristianos y mayas, se unen y dinamizan las resistencias pacíficas aglutinadas alrededor de una demanda común: Defender el agua, la tierra, la vida. Existe en el trasfondo de estas acciones colectivas, una conciencia ecoteológica y ecoespiritual fluída que aún discursivamente no son tan perceptibles” (En “La resistencia antiminerera de La Puya, una escuela social que interpela”, 8 de junio de 2014, en Alterinfos: <http://www.alterinfos.org/spip.php?article6554>).

base de la reconstrucción social. La hipótesis de Scarritt es que la religión evangélica creció “por la falta del acceso de los comuneros a las instituciones del Estado” (288). Aunque parece interesante, en algunos casos, no se puede sostener como una hipótesis general. En ocasiones ha sido la escuela la que ha precedido la llegada de los evangélicos, mientras que en otras, las iglesias evangélicas llegan primero y después las instituciones del Estado, pero éste segundo caso suele darse más en la Amazonía peruana que en los Andes.

Lo cierto, al menos en la sierra y con ello una influencia en la ciudad, es que al llegar al siglo XXI, la gran explosión religiosa evangélica había llegado a su fin y muchos antiguos feligreses volvían a ser católicos o a practicar la costumbre sin ser evangélicos. De esto dan testimonio, tanto los hermanos en Lima, como diversos textos etnográficos de la sierra. Ahora las iglesias evangélicas siguen creciendo, pero no al ritmo de los noventa, incluso se nota en las segundas y terceras generaciones de andinos en Lima, cierta indiferencia hacia lo religioso. El cristianismo evangélico para los apóstatas²¹⁶ abrió la puerta para la desmitificación de la religión andina y para la aceptación de los valores educativos socializados en las escuelas y universidades. Ahora el mundo ya no posee misterios, sino que es una máquina que la ciencia puede descubrir y arreglar con el tiempo.

Lo cierto es que la fe evangélica en el contexto de la guerra fue “probada por fuego” y pasó la prueba, salió triunfante. Ni SL, ni las FAP, destruyeron a la iglesia, a pesar de la secuela de muertos y desaparecidos que dejó. Pero en los tiempos de “paz”, parece que se desata la inmoralidad, aún dentro de la iglesia, según relatan los hermanos. Algunos piden una “nueva prueba” a Dios que haga despertar a la Iglesia y allí es donde confluyen los relatos de la agenda conservadora de la Iglesia norteamericana, vía los televangelistas, con los movimientos “provida”. Escuché varias predicaciones con un discurso parecido al siguiente: “se viene una persecución contra la iglesia porque debemos despertar. En Estados Unidos están metiendo a la cárcel a los que se oponen a casar *gays* en sus iglesias y llaman a la homosexualidad pecado. Esas leyes ya vienen para acá, hay legisladores que quieren que las iglesias aprobemos a los *gays*. Otras iglesias se han corrompido y ya están casando y ordenando pastores *gays*. Tenemos que prepararnos para cuando nos quieran perseguir por decirle al pecado que es pecado”. Otra hermana,

²¹⁶ Este es el término utilizado por los creyentes para hablar de quienes pertenecieron a la fe evangélica pero ya no lo son más, que en este caso, por tratarse de sus hijos, prefieren no utilizar dicho término.

joven de 30 años, universitaria, Yanet Huamán, comentaba: “Le pedimos a Dios que quitara a los terroristas y los quitó. Ahora que Dios nos ha concedido la paz, la inmoralidad se ha metido hasta las iglesias. Hay corrupción, lesbianismo, y entonces necesitamos que Dios nos vuelva a sacudir para que nos pongamos a orar y ayunar”²¹⁷.

De alguna manera, los tiempos de tolerancia a la inmoralidad, que no hace distinción entre construcciones teológicas sujetas al dominio de lo privado y de lo público, de lo individual y lo colectivo, genera entre los hermanos andinos una afinidad política tendiente a apoyar modelos autoritarios que representen la “defensa de la verdad”. Esa es la tendencia general, aunque no sea una explicación total de cómo se relacionan los evangélicos con los asuntos públicos.

4.8. El futuro de los cultos quechua: el declive

A lo largo de este capítulo se ha expuesto la forma en cómo se relacionan los evangélicos quechuahablantes con la gran Lima. Esto no implica a todos los andinos, ni a todas las generaciones, sino especialmente a las primeras generaciones de residentes en Lima. La capital peruana se erigió históricamente como “la ciudad de los reyes”, la aristocrática y criolla por antonomasia. El surgimiento de los cultos quechua, especialmente en el templo Maranatha de la IEP, por su localización central en la ciudad y el componente de clase media criollo-mestizo que privó en ella hasta los ochenta, así como su posterior salida por el surgimiento del culto quechua y el atractivo que comenzó a tener para los andinos, manifiesta el carácter racista y discriminatorio de los limeños. Una forma de adaptarse a la ciudad es el mestizaje cholo, que en su versión más auto-discriminatoria –que opera especialmente en segundas y terceras generaciones- es la denominación de acriollarse. Algunos se denominan cholos criollos. La palabra criollo tiene tres acepciones: hijos de españoles, cantor o guitarrista de música criolla del siglo XX y criollada, “entendida como viveza y trampa para lograr lo que se quiere” (Montoya, 2010: 168). Los asistentes a los cultos quechua no son acriollados, pero luchan cotidianamente no sólo contra los criollos que quieren impedirles el paso, como con sus semejantes andinos acriollados: “Cuando se es pobre, migrante, y se tienen rasgos biológicos andinos, hay que aprender a defenderse. El mejor modo de hacerlo es tratando de ser tanto o más criollo que los criollos mismos” (*Ibíd.* 169).

²¹⁷ Ayacuchana de la Universidad Nacional de San Marcos (UNSM), 19 de septiembre de 2015, en reunión de jóvenes de la Iglesia Presbiteriana.

Los cultos quechua, que no es lo mismo que iglesias evangélicas andinas, permiten un espacio de recreación del *ayllu*, pero las condiciones internas de la teología evangélica, tanto como las condiciones externas de una sociedad claramente racista, impiden que éstos espacios trasciendan socialmente a algo más como la formación de un movimiento étnico. En vista de ello, los cultos quechua ponen en evidencia lo que sucede en la sociedad limeña, ser quechua no es una posibilidad en el presente, sino un estorbo. No hay quechuas en Lima, lo que hay son cholos y mestizos andinos. Dice Degregori (*Ibíd.* 222) que los andinos escaparon a su destino de *waqchas*²¹⁸, siervos o clientes para delinear “una nueva identidad colectiva como trabajadores/ciudadanos/”gente de pueblo”. La formación del cholo/mestizo como una oposición al criollo más que al indígena, sin embargo, plantea que la descaracterización étnica es la única posibilidad, sin que ello signifique una desandinización cultural:

En el caso de Bolivia, Ecuador o Guatemala, las identidades se autoafirman como Indios, Mayas o como originarios del lugar. En el caso peruano, las identidades están más combinadas y entremezcladas. Lo étnico es más una afirmación de lo cholo que de lo indio y está articulada con una afirmación de identidades regionales y de pertenencia a ciudades entretejidas con identidades racistas (*Ibíd.* 323).

Las posibilidades de la subsistencia de los cultos quechua en las décadas por venir, queda truncada cuando se ve que la renovación de cuadros es mínima o nula, que no hay el surgimiento de una intelectualidad indígena como una característica amplia de los andinos con estudios superiores o dirigentes sociales, quienes se afirman más como pertenecientes a una clase social, la de los pobres, que como andinos. De este modo, no parece que los cultos quechua vayan a potenciar un movimiento quechua o andino, sino que seguirán lentamente la carrera a la muerte de una identidad étnica. Ello puede cambiar, pero no dependerá ciertamente de las iglesias evangélicas, a menos que de éstas surgiera una reflexión teológica andina. El cambio, si viniera, tiene que ser como una serie de acontecimientos que impliquen a la esfera política, educativa, social y mediática, que son los elementos que pudieran corregir la resistencia a reconocer, ya no en el Perú, sino en Lima, una ciudad pluricultural. El Perú ha sido una de las primeras naciones en implementar la interculturalidad en el área educativa, pero deja la interculturalidad sólo

²¹⁸ Literalmente “huérfanos”, pero su connotación implica una persona pobre porque carece de familiares y compadres a quienes puedan recurrir. La guerra interna produjo muchos *waqchas*, pero también las altas tasas de mortalidad.

para las zonas rurales, para los indígenas que deben aprender a reconocer el mundo del blanco, sin volcarse hacia los criollos mestizos que tienen la necesidad de ver humanos en donde sólo ven “invasiones”. Lamentablemente, el grado de privatización de la educación en Lima, de más del 50% y que aumenta hasta la totalidad en los sectores medios altos y altos de la Lima criolla, no dejan mucha posibilidad de que ello ocurra en el futuro inmediato.

De esta reflexión parece entonces que la investigación debería dirigirse a conocer como el cholo/mestizo andino, recrea su nueva cultura con elementos de los criollos, afroperuanos y chinos, con los cuales convive cotidianamente. Si tomamos como ejemplo el templo Maranatha, podríamos decir que es una relación tensa, en donde los quechuahablantes se acogen a los estatutos de la Iglesia, a la formalización de su existencia y a la universalidad de la igualdad esencial de todas las personas según el cristianismo. Otro aspecto importante es ver de qué manera chocan los neolimeños o los andinos nacidos en Lima, tanto con la cultura y la identidad étnica de sus padres, como entre aquellos que sí se asumen como andinos (cholos) y los que con todas las herramientas que prodiga el sistema capitalista de consumo se niegan como tales y buscan emparentarse, si no con criollos –porque eso está muy difícil-, sí con extranjeros blancos o mestizos más blancos.

Se puede decir que los cultos quechua son movimientos débiles de resistencia cultural. No son débiles porque no hagan grandes esfuerzos por permanecer, muy a pesar de las condiciones adversas, sino porque están limitados por la debilidad estructural de la identidad quechua y la casi nula reflexión teológica andina, que incluso la mayoría de los quechuahablantes transmiten a sus hijos: “En este país ha habido una revolución social sin culminación política” (Degregori, 2013: 253). Lima es ahora una ciudad predominantemente cobriza, andina y no más “la ciudad de los reyes”.

El conservadurismo político de la mayoría de las iglesias evangélicas, junto con su tendencia a invisibilizar a los actores políticos andinos de abajo, el clientelismo de partidos, parece indicar que estas iglesias son aliadas del sistema capitalista de mercado actual. Éste es un punto de choque con los cultos quechua, porque a ellos, que les interesa el dinero, pero siguen siendo “pobres” a pesar de tenerlo, no les interesa participar en un mundo de consumo indiscriminado. Ninguna de las iglesias de la teología de la prosperidad va a abrir un culto quechua por la sencilla razón de que no vende, los

quechuahablantes son “todos” pobres, nadie quiere ser quechua y por lo tanto no significa un ascenso social, además de su tendencia a querer revivir un mundo “ignorante”. De este modo, socioculturalmente, la clase social está ligada a la identidad andina, sin importar la cantidad de ingresos.

Lo que hace que subsistan cultos quechua y elementos culturales andinos importantes en Lima, es la gran cantidad de población que aún habla quechua o que se identifica con la sierra²¹⁹. Hay intentos aislados por revitalizar la identidad andina –ya no quechua-, como proyectos literarios, clases del idioma, grupos musicales, pero que están limitados por su atomización. Las iglesias evangélicas a la vez que impiden la individualización extrema, promueven una comunalidad relativa a la pertenencia religiosa y étnica, basada en la responsabilidad individual frente al Señor.

²¹⁹ De acuerdo al Ministerio de Cultura del Perú, en Lima hay 477,000 quechuahablantes. En “El Comercio”, 27 de mayo de 2015, “Medio millón de personas habla una lengua indígena en Lima”, en: <http://elcomercio.pe/lima/ciudad/dia-idioma-nativo-medio-millon-personas-lima-habla-lengua-indigena-noticia-1814400>.

CAPÍTULO 5. SER INDÍGENA O SER MESTIZO: VIVIR EN LA CIUDAD DE MÉXICO

-¡Que la chingada! ¡Que no soy indio, nomás estoy prieto! Me cagan los indios. Nunca he visto uno, pero me cagan. No saben manejar ni tienen carros. Es más, se me hace que aquí ni hay indios. ¿Ya no hay más cheve? (Mario Cantú, “La pinche india”)

En la tesis de Maestría realicé el trabajo de campo en tres iglesias locales, al igual que en los capítulos precedentes de Lima. Sin embargo, para la Ciudad de México no deseaba seguir la misma estrategia metodológica, sino probar, desde mis propios contactos, el acercamiento a indígenas evangélicos que pueden estar a lo largo y ancho de la ciudad. La diferencia entre seguir las redes de contactos personales y hacer trabajo de campo en iglesias locales, es que me permitió acercarme a indígenas dispersos en diversas iglesias, con lo cual gané en amplitud de experiencias.

Las ventajas fueron que conocía a la persona o fui referido por alguien a quien conocía personalmente, lo cual inspiró confianza entre mis interlocutores. También me presenté como evangélico, pues en el estudio de Maestría no lo hice y la desconfianza fue casi permanente, con lo que se creó una barrera de acceso al grupo. El trabajo de inmersión etnográfica fue largo, pues reconozco que una entrevista o serie de entrevistas –sea con el método de historias de vida u otros métodos- es insuficiente para conocer y comprender fenómenos soslayados u ocultados en la racionalización del discurso.

Por lo tanto, en este capítulo no se encuentra una estructura paralela a aquella presentada en el caso de Lima, sino que obedece a los propios hallazgos de investigación y procurando seguir las directrices práctico-discursivas de mis interlocutores. En este capítulo presento la relación de lugar de origen, trayectoria migratoria, escolaridad, ocupación, tipo de iglesia e ingresos, en relación a la definición identitaria de los sujetos, toda vez que ser mestizo o indígena es una autoidentificación confusa, sin fronteras claras y con una continuidad sociocultural que se observará en el siguiente capítulo.

La estructura del capítulo muestra la liga de interpretación de los sujetos con su pasado, un pasado imaginario que después de muchos años y pasada la euforia de la conversión, no necesariamente es tan malo como parecía al inicio del camino cristiano. Ese paso, generalmente se da en la ciudad, una ciudad que repele o devora a sus habitantes, pero no les permite mostrar una identidad étnica nacional diferenciada. Una vez que se pierde el

halo étnico provinciano, se puede comenzar el apropiamiento de la ciudad, lo que significa la bendición de hallar trabajo o vestirse con el traje de los conocimientos escolares y extra escolares. La asistencia a la Iglesia forma parte de la estructura de adquisición de conocimientos de una nueva ciudadanía, la celestial, que ayuda a los feligreses a recordarles que sus hermanos cristianos y ellos mismos son terrenales. Lo sujetos de estudio quieren hablar, pero no de discriminación y racismo, sino de integración y éxito en la gran ciudad.

La estructura sociocultural de la que aquí hablo es básicamente, lo que Bourdieu (1988: 100) explica como estilos de vida distintos y distintivos:

[El] *habitus* de clase como forma incorporada de la condición de clase y de los condicionamientos que esta condición impone; por consiguiente, hay que construir la *clase objetiva* como conjunto de agentes que se encuentran situados en unas condiciones de existencia homogéneas que imponen unos condicionamientos homogéneos y producen unos sistemas de disposiciones homogéneas, apropiadas para generar unas prácticas semejantes, y que poseen un conjunto de propiedades comunes, propiedades *objetivadas*, a veces jurídicamente (como la posesión de bienes o de poderes) o *incorporadas*, como los *habitus* de clase (y, en particular, los sistemas de esquemas clasificadores).

Esto significa, que incluyo los componentes económicos de clase, pero que no son suficientes para explicar por sí solos, los comportamientos distintivos que se observan, no sólo entre indígenas y no indígenas, sino en distintos tipos de indígenas evangélicos urbanos.

5.1 Entender la presencia indígena a partir del estigma de lo “indio”

Lo indígena en la Ciudad de México es experimentado de dos maneras: idealizando el pasado prehispánico y negando la posibilidad de realización de lo étnico como legítimamente urbano y chilango. Los propios pueblos originarios que han habitado ininterrumpidamente la ciudad desde al menos hace cinco siglos, devienen en extraños monumentos perdidos del folclor. La mayor parte de los indígenas no se reconocen a sí mismos como distintos étnicamente de una mayoría amorfa, denominada mestiza. Lo indio se reconoce en primera instancia por el rechazo que se experimenta por el solo hecho de no parecer, no escucharse, no moverse, no expresarse como legítimamente capitalino.

En una reunión, un amigo con sensibilidad política y alta participación en las luchas sociales del país, mencionó que las “inditas” están en el Zócalo vendiendo tlayudas. Las identificó como tales por su vestimenta, no obstante, desconocía que una pareja de amigos en común es nahua y, a ellos, al no vestir como lo que se espera de los indígenas, ni hablar marcadamente el español como segunda lengua, no los identificó como indígenas.

A los mestizos de la Ciudad de México no les gusta asumirse como indígenas y buscan apelar a alguno de sus ancestros de origen español, francés o italiano, pero no al de origen otomí, purépecha o mazateco. Tampoco suelen reconocer entre sus amigos a personas de orígenes indígenas más directos, sea porque provienen de una comunidad de origen indígena, porque alguno de sus ancestros habla alguna lengua indígena o sencillamente porque sus costumbres de parentesco y asociación están relacionadas con el mundo cultural mesoamericano. En general, hay una negación de lo indígena en el mundo urbano de la Ciudad de México, exceptuando, claro, la conexión que se establece entre quienes se presentan con una vestimenta indígena acorde al fenotipo de lo que se espera como nativo²²⁰ y trabajan en actividades que requieren gran esfuerzo físico y están mal pagadas. Dicho estereotipo pocas veces se confirma en las relaciones sociales.

La realidad es que, entre los sectores populares, la distancia social entre indígenas y mestizos no tiene fronteras claramente definibles, al menos a primera vista. Pero en cuanto se va ascendiendo por la pirámide social, las diferencias étnico-culturales pueden resaltar, así como en algunos casos, el color de piel. Algunos indicadores que señalan un componente étnico, más allá de la vestimenta, son el dejo en el habla o dificultad para hablar el castellano, el fenotipo o algunas costumbres tildadas de *nacas*.

En las iglesias evangélicas ubicadas en los sectores populares, los indígenas suelen pasar desapercibidos, como me indicó el pastor de una iglesia presbiteriana donde realicé cuatro entrevistas: “aquí no hay indígenas, van a otras iglesias”²²¹. En cambio, otra persona me señaló que a su iglesia van los mazatecos porque hablan esa lengua y se visten como tales, además que en las asambleas anuales “vienen hermanitos que cantan sus himnos bien bonitos, en su lengua, que son de Oaxaca, porque allá la iglesia tiene muchas misiones y varios viven aquí en la ciudad”²²². Es decir, la lengua y la vestimenta continúan siendo

²²⁰ Tener un fenotipo distinto al asociado a lo indígena y vestir ropa de los indígenas se asume como folclor.

²²¹ Notas de campo. Iglesia Presbiteriana Berea, Ajusco, Coyoacán, 26 de mayo de 2016.

²²² Notas de campo. Luisa Aguilar, originaria del centro de Veracruz, miembro de una Iglesia Pentecostal de San Juan de Aragón, Gustavo A. Madero, 19 de octubre de 2014.

los códigos de distinción de etnicidad; si estos no se muestran, entonces hablamos de que los indígenas no se encuentran presentes.

La Ciudad de México es pluricultural, pero no se le reconoce como tal, a no ser por la presencia de extranjeros en barrios de clase media y alta como La Condesa, Nápoles o Polanco. La pluriculturalidad en la base social de la pirámide, indígenas, afrodescendientes y algunos chinos, no son identificados como parte de la riqueza cultural del país. En los sectores populares si alguien habla un español “mocho”²²³, no será inmediatamente identificado como indígena, sino como provinciano. Pero cuando la persona es de clase media, suele identificársele con rapidez como un extraño. El anonimato ciudadano se pierde en estos sectores, porque la inclusión de personas externas a aquellos nacidos en grandes ciudades, con ciertas características socioculturales mestizas más blanqueadas o criollas, comienza a estrecharse mientras más arriba se va. De acuerdo al Módulo de Movilidad Social Intergeneracional (INEGI, 2017), mientras se tiene un color de piel más oscuro, menos probabilidades hay de tener mayor escolaridad y ascenso social; por el contrario, quienes tienen los colores de piel más claros, tienen más posibilidades de estar en puestos directivos, más escolaridad y mejores ingresos:

En las personas que se autclasificaron en las tonalidades de piel más oscura, se observa un mayor rezago educativo: 28.8% cuentan con primaria incompleta y 23% con primaria completa. Las personas con tonalidades de piel más clara tienen porcentajes más altos en media superior y superior, con porcentajes que van de 29.3% a 44.4 por ciento (*Ibíd.* 3).

Los datos confirman lo que socialmente se experimenta y observa en la cotidianidad, mientras más arriba, los tonos de piel son más claros. El tono de piel no implica una correlación directa con el criterio de etnicidad, pero está ligado con éste y con clase social. Las características fenotípicas indudablemente son asignadas socialmente como estereotipos, de allí que muchos que se autoconsideran mestizos sufran una asignación racista negativa como “indios”. Por otro lado, quienes no parecen “indios” no padecen con tanta fuerza el estigma de la exclusión basada en fenotipo, aunque pueden surgir otras estigmatizaciones basadas en el habla o en gesticulación y corporalidad que denotan a un *güero de rancho* o mestizo *sombrerudo*.

²²³ Se dice en el habla coloquial del centro de México cuando el pronunciamiento de las palabras es incompleto, ininteligible o con un acento que denota un dominio rústico o pobre del español.

De cualquier modo, si no se es auténticamente capitalino –lo cual excluye a los pueblos originarios de la capital- en los centros de poder financiero, gubernamental y educativo, ubicados casi todos en las delegaciones Cuauhtémoc, Benito Juárez, Miguel Hidalgo y Álvaro Obregón (Duhau y Giglia, 2008) y ejemplarmente ciudadano, también hay reticencia para abrir los círculos sociales de los niveles medios y altos. Esto, parece exceptuar a quienes provienen de ciudades del Occidente y Norte de México (generalmente de color de piel más claro), o que el habla esté matizada a un español más “neutral”.

Aquellos que desarrollan labores basadas en oficios no especializados, es decir, que no están avalados por ninguno de los centros escolares que dictaminan las capacidades para la competitividad de los países en desarrollo, como escuelas técnicas y universidades, enfrentan el desprecio cotidiano de quienes no se quieren ver rodeados por personas que les causan tensión. Del mismo modo que lo relata Iturriaga (2011: 188) cuando habla de nanas y enfermeras mayas entre la élite yucateca, se establecen relaciones ambivalentes: “relaciones de mucho cariño, por la cercanía en la vida cotidiana, así como relaciones de subordinación y explotación laboral”.

5.1.1. Recuperar la dignidad: misión intercultural

Los servicios menos especializados como barrendero, dependiente de tienda o personal de limpieza, en los espacios céntricos, son oportunidad de denigrar, de buscar legitimidad por parte de los “blancos” frente a quienes ostenten rasgos de autoctonía. A continuación, expongo los casos que ejemplifican esto.

Paulina Alba, socióloga y mestiza originaria de la Ciudad de México, es trabajadora de la organización evangélica Corazón Valiente²²⁴, enfocada en la atención de niños indígenas, hijos de artesanos y vendedores del centro de Coyoacán, nos explica la estigmatización de ellos, a partir de presentarse como indígenas. La presentación como tales se genera por la necesidad de vender, con la autorepresentación indígena desde el folclorismo de lo mexicano, una imagen que buscan turistas mexicanos y extranjeros. Este es el espejo del otro “auténtico” u “original”, que, sin embargo, los niños reciben como una carga de ostracismo en las calles y las escuelas.

El caso de los niños de Coyoacán es un caso de fricción intercultural (con los mestizos) e interétnica (Cardoso, 2007), en el que reflejan la competencia por recursos escasos, en

²²⁴ Organización iniciada por una misionera canadiense de la Alianza Cristiana y Misionera, desde 2009.

este caso, el acceso a puntos de venta en la calle, entre otomíes y mazahuas. El conflicto ha llegado a momentos álgidos de violencia física, como riñas, golpes, insultos, entre miembros de ambos grupos étnicos, lo cual las autoridades delegacionales manejan a su antojo, pues condicionan los permisos a un número reducido de vendedores ambulantes. Por lo tanto, crean una clientela política que debe participar en los eventos políticos que el PRD –el partido en el poder desde 1997- les indique, a la vez que impide la organización política, pues el conflicto es percibido como un asunto entre particulares y no como la posibilidad de la lucha por el derecho al trabajo.

Paulina es alguien, que, a partir de la sociología –carrera que estudió en la UNAM-, el aprendizaje del inglés y el trabajo social con los indígenas del centro de Coyoacán, se hace cristiana, pero además se indianiza. Ella viene de una tradición de lucha social, por parte de sus padres, pero con el cristianismo le asigna una interpretación espiritual a la lucha social. Corazón Valiente, organización que se quedó en manos de mexicanos, trabaja con mazahuas, otomí ñaño de Querétaro, otomí n'yúhü de Puebla, tzotziles y wiraxicas. Comenzaron con los otomí n'yúhü, llevando a los niños a museos, trabajando -posterior al ajuste que realizó la autoridad delegacional- con la violencia entre las señoras y los niños de etnias distintas, por los espacios de venta. El trabajo consiste de acompañamiento y oración con las señoras en sus casas, comentando los problemas de alcoholismo en los hombres y de drogadicción entre los jovencitos; pero especialmente de trato con los niños.

Actualmente, la autoridad delegacional les presta la Casa de la Tercera Edad para las actividades que realizan con niños, en proyectos educativos y recreativos. El acompañamiento también es de visita a las familias en sus lugares de origen, debido a la confianza que se establece. Este ministerio trabaja para invertir el orden de ostracismo, conflicto, autonegación étnica, para que el estigma de lo indígena se presente como dignidad, trabajo y valor; precisamente porque los indígenas que se presentan visiblemente como tales, suelen ser los más golpeados por las instituciones, los turistas y los vecinos.

Este ministerio parte de la idea de la interculturalidad, en que uno evangeliza y el otro es evangelizado, pero ambos aprenden mutuamente del otro, y que Dios se ha manifestado previamente entre los pueblos indígenas. La conciencia es que “no vamos a resolver los problemas de los pueblos”, sino “que los dos estamos en el camino”. En dicho servicio al

prójimo es que algunos voluntarios –la mayoría de ellos universitarios- que no son cristianos, se encuentran con el cristianismo en la práctica y algunos de ellos se convierten en evangélicos. Por otro lado, estos mismos universitarios son quienes más muestran una tendencia paternalista, llegan con la visión tradicional de “yo quiero ayudarlos, pobrecitos los indígenas, nuestras raíces”, con un “sentimentalismo poco sano”:

Los voluntarios nuevos, sobre todo universitarios, llegan los niños con su cajón de dulces y les dicen ‘ah, ¿cuánto cuesta esto?’ Entonces los niños llegaban para vender. Dijimos, hay reglas, porque para los niños es difícil entender que hay reglas porque ni en su casa hay reglas. Entonces empezamos, ‘no podemos comer aquí porque ensuciamos la tarea’, ‘si traemos nuestras cajas las vamos a dejar aquí’, porque luego también se perdían muchas cosas... Comenzamos a generar otras dinámicas porque incluso los voluntarios incentivaban esas prácticas, ‘pobrecito, yo te voy a comprar 20 mazapanes’ y luego los niños se encajaban porque daban a 10 pesos cada mazapán²²⁵, porque sabían cómo moldear el corazón del voluntario. Eso marca mucho la historia de los pueblos, cómo hemos creído que no tienen la dignidad de salir adelante y de verlos a imagen de Dios. Si tú ves al niño como imagen de Dios es poco probable que lo veas como “pobrecito”, porque tienes una imagen de grandeza ante ti. Pero los universitarios dicen ‘yo he llegado a la universidad y tú no, estás por debajo de mí’, entonces se da esta visión de inferioridad hacia el otro y eso generó muchos conflictos en un inicio... tuvimos que aprender de error tras error.

En este grupo, Corazón Valiente, tiene como objetivo para los voluntarios, aprender de los pueblos indígenas, porque es una relación bilateral. Una de las iglesias que llega a apoyar este ministerio, se llama La Fuente y asisten a ella muchos norteamericanos y mexicanos de clase media. Es una iglesia independiente que transita entre la mesura emocional y la motivación neopentecostal. Algunos de los voluntarios que vienen de iglesias evangélicas, vienen “dolidos y lastimados” de malas experiencias en otras iglesias, que en el servicio-aprendizaje con los indígenas se reinsertan a iglesias evangélicas como esta.

5.2. Clase media: se estrecha la apertura al migrante indígena

Tenemos el caso de Guadalupe Martínez, originario de la Huasteca Veracruzana, quien vivió previamente en la ciudad media de Teziutlán, al norte de Puebla y Xalapa en

²²⁵ El precio aproximado de un mazapán, marca De la Rosa, en 2016, era de 3 pesos.

Veracruz. En dichas ciudades, su adaptación fue menos difícil que en la Ciudad de México. Relata que en lo económico fue más difícil en las otras dos ciudades, pero en “el sentir” fue en la capital. Previamente, en Teziutlán, ciudad a la que llegó a los 15 años, resintió el cambio de clima, de “clima caliente” con unos 35° de promedio al año, a la serranía fría del norte de Puebla, “a los dos primeros meses ya me quería regresar”. En Xalapa fue a estudiar la carrera de Informática, pero quedó trunca debido a la atención que requería uno de sus hermanos que enfermó. Continuó trabajando en venta de cursos de informática y luego de mantenimiento de hardware. En la actualidad es un empresario que ofrece servicios de venta y mantenimiento de equipo informático. Guadalupe recuerda así su trayectoria:

En Teziutlán y Xalapa encontré muchas personas muy accesibles que de repente sí les interesabas como persona, que difícilmente aquí en la ciudad (de México). Sí encuentras (aquí) pero es más individualistas las personas. Bien sabes que yo era de los menos sociables porque no tengo apertura para personas desconocidas. Regularmente no convivo mucho con las personas que trato. Voy a reuniones de mi trabajo y mi limitante de no ser tan sociable con los demás, me limita a conocer personas en el medio, que pudieran ser importantes para el negocio, tiene sus ventajas y desventajas. Las personas aquí, de repente al ser así, no he sentido esa necesidad de las personas, siento que no me afecta –pero igual y sí- o no me doy cuenta.

La limitante idiomática, Guadalupe la encontró en Teziutlán, al entrar al bachillerato, pues de donde venía, -La Revancha, Benito Juárez en la Huasteca Veracruzana-, en ese momento “se hablaba 99% náhuatl”, sólo en la escuela se hablaba limitadamente el español, pero “no lo hablábamos, ni medio lo entendíamos”. Al igual que en otros casos, también sufrió al hablar náhuatl en la escuela de su pueblo: “Una vez nos encerraron en la primaria nada más por decir una palabra en náhuatl, nos dejaron encerrados”. Todos los profesores eran de fuera y medio entendían el náhuatl o no lo entendían, pero al escuchar que alguien hablaba en “dialecto”, se castigaba con reglazos, golpes con libros u otros. Al entrar al bachillerato tuvo muchas dificultades para entender el sistema escolar porque el castellano era utilizado todo el tiempo, “yo me sentaba hasta atrás, precisamente por eso”. Los docentes utilizaban términos que Guadalupe no había escuchado, “me costó mucho el primer semestre, de hecho, en matemáticas saqué 6, ya luego los demás me recuperé”. Esto lo resintió, porque en la secundaria Guadalupe era bueno para las matemáticas.

Uno de sus hermanos, con quien vivía, lo animaba a hablar el español, reconociendo que el aprendizaje, en su caso, obligado por las circunstancias –no opcional-, representa, además de un reto lingüístico, una paradoja identitaria: “tienes que aprender español, eso no quiere decir que te vas a olvidar de dónde venimos, de lo que somos, sino que es una herramienta para la escuela y para lo demás”. Un amigo en común, Jesús Silva:

Se dio cuenta que yo no hablaba español, que hablaba náhuatl, luego me daba unos *tips* de cómo decir algunas cosas. A veces nos íbamos, porque vivía cerca de donde yo vivía, se quedaba afuera de la casa hasta las 7, 8 de la noche, me ayudó mucho.

La experiencia en Teziutlán “fue un descubrir cómo se comporta la sociedad (mestiza)”, porque en el pueblo “no hay muchos cambios, no los ves porque es tu cultura misma”. En la ciudad es el abrir los ojos a otros modos de comportamiento. En el bachillerato, recuerda que había un compañero que también venía de un pueblo, con rasgos físicos parecidos a él y del mismo tono de piel “más morena” y recuerda que sí se burlaban de él, “sí existía eso (de la discriminación, pero no se acuerda bien), pero tal vez lo omití. Siento que sí hubo algo, pero no me acuerdo exactamente cuál, quizás porque para mí no fue importante”. Aquí nos encontramos con sucesos traumáticos que parecen borrosos, casi como inexistentes:

Aquí en la ciudad (de México) sí me doy cuenta de eso (la discriminación) porque sí existe. Ese tema de racismo en cuestión como persona, por color o por cultura, por lo que eres, se nota mucho más. Además, que aquí, a estas alturas hay mucha información, te puedes quejar y si no, haces algo. Hace 15 años no había tanta información, tantos recursos, casi, casi te la aguantabas, quizás por eso no me acuerdo tanto de esa parte. Cerca de Teziutlán hay pueblos donde se habla náhuatl, quizás por eso no son tan así (discriminadores) porque al final terminas conviviendo. Yo me metí en esta parte de estar estudiando, convivía con ustedes, trabajaba cuando podía, no hacía más, no me involucraba más con otras personas. Creo que en un nivel más empresarial, más de política, eso existe, sigue existiendo. Yo ahorita lo veo, voy a unos eventos y van, por ejemplo, representantes o dueños de ciertas empresas, ya empresas no tan pequeñas, sino grandes o fabricantes y de repente, no he sentido, al menos no lo he visto tal cual, pero tal vez por lo mismo que no me percaté de esas situaciones, pero creo que sí hay cierto grado de que “quién sabe de dónde vendrá”, no todos se acercan a uno como a cualquier otra persona. Eso, queramos o no, tampoco me quiero hacer víctima de ese tipo de situaciones, pero sí de repente, por tu color de piel, por decirlo así, de repente no es lo mismo que digan ‘con quién voy a platicar’, ‘ah, pues voy a platicar con esta persona’.

Eso sí pasa. Yo no lo veo tanto, no me molesta tanto porque así ha sido, quizás está mal aceptar eso. También importa mucho la personalidad de uno, ‘yo no voy a dejar pasar esto y me voy hacer presente porque yo sí importo’ y muchas personas lo hacen, quizás esa es la parte que todavía no maduro como para poder hacerlo.

Aquí tenemos una situación muy interesante de naturalización de la discriminación y el racismo, así como las defensas psicológicas para evitar la auto victimización. Esta conciencia de discriminación aumenta en la medida que se avanza más cerca al centro financiero y tecnológico de la Ciudad de México, así como mientras más se escala en la pirámide social. Guadalupe, como empresario y ya no como empleado, va a reuniones de marcas como Dell, entre otras, donde percibe que la discriminación no es directa, sino en torno a las relaciones intencionales que se establecen, que terminan dejando fuera a los que no parecen integrar el núcleo duro de la clase media-alta, gubernamental-empresarial de la Ciudad de México.

Otro aspecto que considera Guadalupe como distintivo de su origen étnico, es el de las groserías, porque en su pueblo casi nadie las dice; no obstante, como padre de familia, “aquí en la ciudad” no importa si no hablas con groserías porque todo mundo las dice en todos lados y tus hijos terminan escuchándolas.

Gerson Flores, hijo de zapoteca y mestizo en la ciudad petrolera de Minatitlán, Veracruz, hijo de trabajadores de Pemex, señala que vivió su infancia más inmerso en la cultura zapoteca que en la mestiza, por ser esta ciudad y su mamá, predominantemente zapotecos: “Mi papá es *d’xuuu ladi*²²⁶ adoptado o se convirtió en zapoteco porque nunca hubo esa pugna de ‘estas son mis raíces y estas son las tuyas’; siempre que pensábamos en esparcimiento era ir a Ixtaltepec, a la casa de mis abuelos”. Ha estado inmerso en una iglesia evangélica toda la vida y rememora a su padre cuando predica en una iglesia pentecostal:

Hace la comparación entre los judíos y los zapotecos, cuando implica explicar la cultura judía, hace ese símil; por ejemplo, la viuda que va a ver a Elías, hace pan en el escoldo que es en las brasas, entonces hay una tortilla en el Istmo que es la memela o propiamente, el totopo, que se pega a un horno redondo y se pega a las brasas. Entonces mi papá para explicar eso, ‘hagan de cuenta que es como un totopo’ y todos ‘órale’. Tiene eso bien definido, no habla zapoteco, pero ya tiene palabras cotidianas en zapoteco. Siempre dice,

²²⁶ Extranjero o forastero mestizo o blanco.

mi palabra favorita es *guda' ido'no*, vente a comer, y la escucha y comienza a salivar. Mi papá sí es minatitleco pero no se define así, porque les llaman los zapotecos en forma despectiva, los *chocos* porque tienen esa influencia de Tabasco o los nahuas popolucas de Mecayapan y Soteapan. Su bisabuela o sus antepasados eran de Chilapa, Oaxaca. La carga zapoteca es muy fuerte en la casa.

Gerson Flores, de 35 años, vivió toda su infancia en Minatitlán, ciudad que tiene como rasgo característico, que el traje típico es el de *teca* o juchiteca, dada la abrumadora población de origen zapoteco que vive en el lugar. Los salones de fiestas de distintos pueblos del Istmo son comunes, por lo que Gerson, de madre zapoteca, nunca se vio como ajeno a la ciudad, ni a lo indígena. Él salió a estudiar la licenciatura en Economía en Xalapa, la capital de Veracruz, en donde “nunca me sentí extraño por convivir con mucha gente que era de allá del rumbo, de Mina, Coatzacoatz, Jáltipan, Acayucan y al final de cuentas era Veracruz”. Gerson vino a vivir a la Ciudad de México en 2005 para realizar una maestría en Economía en la UNAM y posteriormente se casó con una mujer capitalina de origen guanajuatense:

Aquí en la Ciudad de México sí se ve uno más en contraste con otras personas de otros estados, y de otros países. A veces lo pienso como en la canción mixteca, ‘qué lejos estoy de mi tierra que me vio nacer’. Nací en Hidalgo, pero buena parte de mi vida la desarrollé en Minatitlán, fui influenciado con esa carga del idioma de mis abuelos, de mi mamá, el zapoteco istmeño. Era parte de la casa ir a visitar a los abuelos, pasar las tardes afuera de la casa –yo no entendía nada–, pero era como esos ritos o tradiciones que se hacen alrededor de esta lengua. Siempre que pienso en Ixtaltepec o en el Istmo, siempre pienso en zapoteco o en una palabra en zapoteco, o en la comida, que me pegó muchísimo aquí... Aquí yo me di cuenta, como en el Mago de Oz, ‘ya no estamos en Kansas’, cuando la gente me empezó a decir que hablaba raro, que tenía un acento bastante raro y me decían ‘tú eres como de la costa o algo así’ y se notaba más. En Xalapa o en Mina yo no lo notaba...

Gerson reconoce que el haber estado en una ciudad como Minatitlán, con gente de diferentes orígenes étnicos y sociales, pero predominantemente zapoteco-istmeña, ayudó a que no sintiera una desvinculación cultura-territorio-urbanidad. El desarraigo no lo sintió, en otras ciudades del país, sino que se le presentó en la Ciudad de México. De forma parecida a Guadalupe Martínez, es en esta ciudad donde siente que algo lo hace diferente de la mayoría. La Ciudad de México detona un choque contra la identidad étnica particular. No es que ignorara la burla de lo indígena. Muchos de los compañeros de

escuela, nivel básico y medio, de Minatitlán, eran de origen zapoteco. No obstante, había un matiz sutil de auto censura y vergüenza, como cuando un compañero de la escuela lo iba recoger su abuela con el vestido regional. Pero la exclusión, en una ciudad petrolera como la que mencionamos, era más por clase social y por color de piel, en donde se sobajaba a “el Frijol”, el “Negro”.

Gerson ha sido funcionario público y actualmente es empleado de una organización internacional. La iglesia a la que asistió durante el periodo de esta investigación es de clase media y la mayoría de sus relaciones pertenecen a este nivel social. En su caso, no es el fenotipo, sino el habla lo que denota una exterioridad, más que indígena, costeña. En su caso, los rasgos corporales, los estudios y la clase social a la que pertenece, son invisibles a la mirada de los capitalinos, que difícilmente pueden ver en él un indígena y más específicamente, un zapoteco.

Isaac Cajero, originario de la Costa Chica oaxaqueña, joven mixteco de 25 años, evangélico de nacimiento, le encanta la danza folclórica, la cual practicó desde que estaba en la escuela primaria. Varios años fue con sus amigos a la Guelaguetza en Oaxaca: “Allí fue la primera vez que entré en la iglesia católica, en Santo Domingo”. Es así, que en la ciudad Isaac encuentra espacios de libertad y anonimato que no tiene en su comunidad, “yo no quería entrar, pero mis amigos ‘aquí nadie te conoce’; bueno, pues ya entré”. Le gustaron los colores y la convivencia de la fiesta. No obstante, las diferencias que encuentra Isaac entre Oaxaca y la Ciudad de México, es que en la primera, la presencia indígena es abundante y no se sintió extraño, aunque fueran de otros pueblos de las siete regiones.

Isaac Cajero comenta que en la Ciudad de México “casi no ves indígenas”; aunque algunas veces sí ha encontrado otros que hablan distintas lenguas y los ha escuchado, pero para no ofenderlos no les ha preguntado qué idioma hablan.

He visto que hay señoras que todavía conservan su traje y digo, qué bueno. Me siento bien cuando las veo y digo wow, mis felicitaciones para las personas que son así. Al igual, yo todavía no he hablado muy bien el español cuando llegué aquí. Compañeros del trabajo me han dicho ‘pinche indio’, ‘ah, como eres de Oaxaca no conoces’. Cuando conozco amigos les digo, ‘sí me gustaría que me corrijan’, ‘que me enseñen cosas buenas y no cosas malas’.

La experiencia en una urbe, a diferencia de Guadalupe y Gerson que vivieron en otras ciudades, es distinta en el caso de Isaac, quien sólo había estado de visita en la ciudad de Oaxaca. A su vez, su incursión en el castellano de forma cotidiana se comenzó a dar a los 18 años, lo que se percibe en el habla con un dejo bastante marcado. Llegó a la Ciudad de México con la preparatoria completa en el año 2015, se dedicó cinco años a la traducción bíblica con un grupo derivado del ILV, por lo que tiene una capacitación técnica en lingüística. Se dedica al trabajo en oficina, como capturista. Este tipo de lugares, para muchas personas, se presenta como espacio social aspiracional, que en sí mismo rebota a quienes se esperan ver a través del espejismo del blanco, del “civilizado”, sin importar mucho la posición que se ocupe:

Primero estuve en una lavandería y allí no hubo mucho problema. Pero cuando llegué a la oficina, unos chavos que luego te identifican: ‘¿no eres de aquí?’, siempre les respondo la verdad, ‘no, soy de Oaxaca’. ‘Sí, como que nos dimos idea porque tienes otro tipo de acento’. Algunos lo toman bien, pero otros compañeros empiezan a decir ‘¡eres de pueblo!’. Como aquí todavía hablan muchos de otro sentido (doble sentido o albur), dicen una cosa y preguntas ‘qué quisiste decir’. Entonces dicen ‘es que como tú eres de pueblo’. Llegó un momento en que sí me sentí mal y me deprimí. Un día sí me harté y tuve que decir ‘mira, evitamos problemas, yo no te he faltado al respeto, pero tú si me has dicho cosas para ofender. ¿Qué tiene de malo ser indígena y qué tiene de malo no ser indígena? –le digo-. Yo siento orgullo de mis papás, sí, somos indígenas mis papás, somos 100% indígenas, pero qué crees, aunque somos indígenas tenemos otros valores, tenemos principios que nos enseñaron, pero en cambio ustedes dicen que son de familias de clase, pero dime qué principios tienes. ¿Ese es el principio que tus papás te enseñaron? ¿Hablar mal de la gente y ofender otra persona? No, respetar a la persona tal y como sea; corregir para bien, para que ellos puedan aprender algo de ti o de la sociedad. Es diferente porque en cada pueblo y ciudad somos diferentes. Pero la verdad me da mucha pena verte, me da mucha pena conocerte y ver alguien como tú, porque no eres alguien que tú crees que eres. Cada quien sabe lo que hace y cada quien es diferente, nunca vamos a ser igual que los otros. Pero para la otra evita ofender porque no quiero tener problemas contigo, trabajamos en el mismo trabajo, nos vemos diario. Eso no quiere decir que tengo que soportar toda tu crítica’. Llegando aquí, a la Ciudad de México, luego, luego te identifican que no eres de aquí.

El caso de Isaac es significativo porque inmediatamente se le percibe como ajeno a las costumbres y formas cotidianas de la Ciudad de México. La lógica discriminatoria de la ciudad asigna estigmatizaciones, en donde se señala a las personas por el lugar en donde

viven (v.gr. Ecatepec o Iztapalapa) o de donde es su llegada reciente (v.gr. Oaxaca o Puebla). Este hecho se agudiza cuando la persona no tiene un dominio pleno del castellano o su habla está marcada por un notable bilingüismo de habla indígena. Estos elementos, en suma, con el fenotipo y el estado de origen, son suficientes para encasillar a Isaac como indígena, antes que como mixteco o mexicano.

Por otro lado, la ciudad también presenta rostros amables de aquellos que desean conocer los modos de vida del pueblo de Isaac. Amigos evangélicos y no evangélicos, se muestran en la vida de Isaac, como gente bienhechora. Algunos le admiran el hablar, sin mucha pena, su lengua y además ser bilingüe: “como dice mi papá, júntate con gente que te hace bien, que te puede enseñar cosas buenas”. Las relaciones, cuando no tienen nada bueno que aportar a la vida de Isaac, son para romperse, mientras que las relaciones productivas en un sentido moral y social, son para cuidarse. Esta ética puritana le evita riesgos innecesarios a Isaac en una ciudad inmensa, especialmente de parte de malhechores o abusivos.

A los seis meses, Isaac regresó a su pueblo durante un mes, pero volvió a la Ciudad de México. Su interés primordial es estudiar danza folclórica, pero también quiere adquirir experiencia en las casas de cultura, pues sueña con poner una en su comunidad. Para ello, ha ido a una parroquia católica por la Basílica de Guadalupe. Sus intereses personales lo ponen en contradicción con los valores evangélicos y culturales de su familia en Oaxaca, en un doble sentido: bailar no es de cristianos y bailar no es de hombres.

5.3. La posición social dentro de los sectores populares

Eva Solano, nahua, originaria de Puebla, es comerciante de especias y chiles en diversos tianguis de la Delegación Iztapalapa. Eva llegó a la Ciudad de México a los catorce años y ha vivido inmersa entre la gran cantidad de gente que puebla el oriente de la capital. Si bien habla náhuatl, también domina el castellano desde niña, por lo que no tiene un acento específico que denote su bilingüismo. Es evangélica de nacimiento y su mundo social estuvo restringido a la iglesia. Una vez que se casó, se limitó a su familia y al trabajo, por lo que no tuvo mucho contacto continuo con gente de otros estratos socioeconómicos. Eso, de alguna manera, también impidió que se encontrara en relaciones de choque frontal con los otros. En su experiencia, lo que marcó su vida es la violencia doméstica, la iglesia evangélica y el encuentro con un mundo en el que compartía la trayectoria migratoria de los millones de chilangos avecindados en esa parte de la ciudad. Por lo tanto, no fue ajena

a la ciudad, sino dentro de ella, asumiéndose como parte de una clase social, pero no distinguiéndose por alguna categoría étnica o racial que la diferenciara sustancialmente de los demás.

Ella relata que la Iglesia de Dios de la Profecía, su iglesia pentecostal desde su pueblo de origen, “está en todo el mundo”, lo cual le da orgullo, pues es la iglesia que conoció cuando era niña. Después de su conversión, en la edad adulta, en una mega iglesia pentecostal, su hermana le dijo que la misma iglesia que está en el pueblo, también está en la Ciudad de México: “llegamos a esa que está en Neza”. Muchos de sus paisanos siguen en la misma denominación y de ser posible, en el mismo templo. Esto significa que su iglesia tiene un componente étnico importante, lo cual también se ve reflejado en lo periférico de la ubicación de los templos. La identidad evangélica es la identidad sobresaliente de Eva. En la iglesia, Eva reencuentra su nombre, su reconocimiento social, su dignidad como mujer, porque sus hermanos de la fe la reconocen como una mujer fiel al Señor, de oración y constancia.

Jorge Olguín de Tecozautla, Hidalgo, de origen ñahñu, vivió hasta los 10 u 11 años, cuidando borregos en su infancia, mientras su mamá ya vivía en la Ciudad de México. Vivía con su abuelita y su hermano, hasta que éste sufrió violencia por parte de su padrino y al mismo tiempo llegó un telegrama de la madre, para decirles que se fueran a la capital. Ellos llegaron a la colonia Pro Hogar, cerca de Vallejo, con su mamá, a casa de un tío. Luego estuvieron con un primo más acomodado, junto con un padrastro, en Pasteros, Azcapotzalco: “eran puros maizales, bien bonito, así como en Hidalgo, bien verde”. Allí los trataron bien. Su primo tenía una peluquería en Tepito y le encargó pagar a los peluqueros y bolear zapatos a los clientes.

Jorge Olguín cuando llegó a la Ciudad de México, no sabía escribir y la familia que los acogió, a su mamá, su padrastro y un hermano, los trataron muy bien, de tal modo que les querían enseñar a escribir. Después de un tiempo se independizaron como familia y por medio de una tía, obtuvo trabajo en el hospital 20 de Noviembre, del ISSSTE. Su jefe inmediato era español, mal encarado. La función de Jorge era cuidar las lavadoras industriales del hospital, pero como era menor de edad, el jefe decidió llevárselo a su propia lavandería. Dentro de su barrio actual en Santa Úrsula, Jorge se siente tranquilo y en casa, pero en espacios de trabajo externos a donde vive, en los lugares de trabajo con

un cruce interclasista, es donde vienen las fricciones de tipo interclasista, interracial e interétnico.

Jorge Olguín menciona que en Xochimilco había propaganda para trabajar como empleado y sólo hacía falta afiliarse al PRI, “entonces la credencial del PRI valía, la *charola*”²²⁷. En 1975, un año después de entrar, le dieron el trabajo de planta, “pero la dejé”. Después una vecina, que es enfermera, le ofreció un trabajo, pero como “si fuera mi mamá o mi mujer”, porque no le preguntó si quería o le interesaba un trabajo específico: “Ya le dije a la directora y vamos a ir”. Aunque desconocemos quién y cómo sea la vecina, lo que reconocemos en su actitud, de una persona con estudios técnicos o profesionales, es que se erige por encima de quien no los tiene. Se trata de una cacique o propietaria de trabajadores que puede disponer a voluntad de lo demás.

Al día que supuestamente iba a entrevista laboral, inmediatamente lo asignaron como contratado, sin preguntarle su voluntad, “me dieron mi escoba y mi trapeador”, en otro ISSSTE de Tlalpan, donde también le dieron una base. La directora “me estimaba”, la cual le ayudaba a hacer su tarea, pues en este periodo entró a estudiar en la escuela primaria nocturna. Sin embargo, por lo que menciona Jorge, también había abusos habituales, en donde lo tenía como su ayudante personal, pues le lavaba el coche, le ayudaba en el cuidado de la guardería –que estaba más allá de sus funciones-. El problema, sin embargo, explotó en un regaño que hizo la directora a varios empleados, incluyendo a Jorge:

A mí sí me dolió porque siempre “Jorgito pa’cá”, “Jorgito pa’llá”. Luego me decía “haga eso”, “ya lo hice, si quiere vaya a ver”, “ah, no sabía”. Ella estaba muy contenta (con su trabajo). Hasta la gente de relajo, ya ve luego lo que habla, pero yo ante Dios mi Señor, siempre he caminado. Hoy se enoja y yo estaba lavando unas ventilas allá en el comedor. Yo sí vi que llegó un señor acá con el portafolio y dije, “son los señores de la compañía”. Sí era, pero yo pensé que nada más venía de parte del director. Pero no, vino a consultar con los trabajadores que estábamos ahí, los tres. Antes de que hubiera visto al supervisor pensé que ya no quería trabajar con ella y que me dice el supervisor: “y qué, ¿cómo te trata?”. Le digo “bien” y yo seguía echándole ganas porque son trabajos que hay que entregar. Me dijo como tres veces “¿te tratan bien?”. Que le digo “¿quiere saber la

²²⁷ Se le llama “charola” a algún documento de identificación de policías, diputados y en este caso, alguien afiliado al PRI, que se le presenta a alguna autoridad para abrir puertas, no ser multado por infracciones o intimidar a alguien.

verdad?”, le digo a Montero, un altote, güerote, “¿no habría modo que me cambiaras de aquí a otro lugar?”. Me dice “¿te quieres salir de aquí?”; “Ay, si me ayudas”. Me dice “¿te quieres ir con los muertos?”, o sea, en el velatorio. “Sí –le digo–, yo me voy, sácame de aquí, del edificio, porque se limpia un área muy grande del gobierno, del almacén de maquinaria, para operaciones, para hospitales, es una zona muy grande”. Me dice “si quieres hoy, fírmale aquí Olguín y mañana te presentas con Toño; si te “manda al edificio te vas, pero creo que es al velatorio, pero te vas a donde te mande”. “Yo nada más quiero que me saques de aquí”; “ya estás, nada más al rato que salgas, tratas de irte media hora antes, que no te vea la directora y en tu bolsa de basura echas tus cosas”. Llegué en la tarde y me dijo uno de allí, “tú no eres de aquí”, “Montero me dijo que me presente aquí”. Me fui al velatorio. La directora, al otro día que no me presento, fue María Elena (una ayudante) por mí al velatorio, “Jorgito, ¿qué hiciste? La directora me dijo que no me fuera hasta que no te llevara”, le digo, “qué quiere”. “¿No le dijiste que te ibas a venir para acá?”, “no, para qué” ... Llego a la oficina, me quedo la directora y yo, me dice “Jorgito, lo he mandado a llamar para que me conteste usted como hombre que es y me diga la verdad. ¿Ayer vino su jefe?”. “Sí, ayer vino” ... “¿Usted se cambió o lo cambiaron sus jefes?”. “Yo me cambié”. “¿Y por qué?”. “Ya ve todo lo que nos dijo ayer. Si los demás se quedan, yo no, yo me voy de aquí”. Entonces me dijo “¿la plaza la va dejar?”. “Sí, désela a quien quiera, yo no vuelvo”. “¿Y la comida?” –porque nos daba de comer–; “pues voy a comer en la banqueta, como mis demás compañeros”. “¡Ay, Jorgito!, ¡cómo ve que aquí el trabajador sale si yo quiero y si no, no sale!”. “Señorita directora, yo siento que mi trabajo ya no le agrada, hay miles de trabajadores que pueden hacer mejor que yo, así es que no me voy a quedar y ya no voy a trabajar aquí”. “Aquí no es lo que manda el trabajador o el patrón, aquí la que manda soy yo”. No dejaba que me saliera de allí, pero al final me quedé en otro edificio. El patrón de arriba, al final, me llevó a Barranca del Muerto... De allí me regañó, me quitó el uniforme y me mandó a Naciones Unidas, en Presidente Mazaryk, en Polanco, para la limpieza, de 4 a 11 de la noche. Le dije “yo no puedo trabajar así, no es que tenga miedo, pero estoy estudiando mi Nocturna”. ¿Qué crees que me dijo? “Dos glorias no puedes tener, o estudias o trabajas” y me lo volvió a repetir. “Mire, tengo esposa, tengo hijos y estoy estudiando mi Nocturna”. “Ya te dije, dos glorias no puedes tener”. Me quedé a trabajar, pero le trabajé como un mes.

Lo que aquí observamos es una relación de patronazgo que no se queda en el lugar de origen, sino que es transferido en las relaciones de poder laboral en la ciudad. El sujeto en condiciones de subordinación, prácticamente pierde la voz, carece de autonomía y está sujeto a lo que otros decidan por él. De allí, que, ante la posibilidad de cambio, la toma. Pero nuevamente replica esta relación de servidumbre dentro de las instituciones que se

presumen como punta de la modernidad. El sistema replica sus propias desigualdades. Los jefes actúan como dueños de las voluntades ajenas, tal como lo hiciera cualquier hacendado porfirista. Jorge acata temporalmente, pero esto termina por truncarle las posibilidades de estudiar, finalmente va renunciando de un trabajo al otro: “no puede tener dos glorias”. Los que mandan le asignan la labor de obedecer y la función de callar; por el contrario, limitan sus posibilidades de ascenso socioeconómico.

Jorge Olguín dice que “Dios es grande y poderoso, él está con los más necesitados, lo dice en su palabra”. Esto en función de todas las veces en que no parecía probable que no fuera contratado o fuera despedido por carecer de escolaridad alguna. En este sentido, la creencia religiosa funciona como un elemento de empoderamiento frente a las jerarquías sociales que podrían impedir la continuidad de la vida social.

5.4. Espacios religiosos evangélicos intersticiales entre el centro y las periferias

Eugenio Aquino, zapoteco, con casi toda su vida de residencia en la Ciudad de México y como especialista técnico en lingüística para la traducción de la Biblia a distintos idiomas indígenas, señala que en la capital no hay sensibilidad a la recepción de miembros originarios de grupos étnicos en las iglesias. Debido a su trabajo, constantemente visita muchas iglesias evangélicas de distinto signo. En el caso que aquí tratamos, por poner un ejemplo, es de iglesias como los Centros de Fe en Tacuba, la Calzada Ignacio Zaragoza y Atzacualco, así como iglesias metodistas en el centro de la ciudad y colonias semi-céntricas. El cruce entre color de piel, clase social y etnicidad, entre los indígenas evangélicos con los mestizos evangélicos es así:

Les da pena integrarse. Es allí que la iglesia debemos estar atentos a la gente. Es decir, ellos a veces visten de forma humilde, su comida igual y muchas veces no nos preguntamos por qué son así, cuando deberíamos estar con ellos. ‘¿Sabes qué?, prueba esta comida, es esto y esto’. Involucrarlos. Algunos de ellos son muy talentosos en la música, en la guitarra, en el bajo, en la batería y hay algunos que son muy buenos cuando se involucran. Pero eso es cuando se involucran, cuando no los presionan. A veces me los he encontrado y les pregunto, ‘¿sabes que tu lengua está en internet?’, ‘no he escuchado’, ‘oye, sí es cierto’. El muchacho que está aquí, le pregunté, ‘¿ya viste ese cartel qué dice?’, ‘Ah, sí, es náhuatl, dice esto’. Entonces es involucrarlos, que no se sientan apenados porque son de las comunidades indígenas, sino al contrario, saludarlos y cosas así, que son cosas sencillas que les dan el valor y reconocimiento que ellos necesitan.

Este tipo de afirmaciones de Eugenio, señalan que los indígenas que se presentan en iglesias evangélicas, muchas veces están apocados, minimizados en su valoración por los servicios que pueden prestar a las iglesias y desconocidos por sus propias comunidades religiosas. Eugenio pone un ejemplo concreto: en una iglesia evangélica de la capital, un muchacho de la zona mixteca de Miahuatlán, estuvo trabajando como empleado, limpiando y en la recepción por tres años, “pero nadie me preguntaba nada; la gente entraba y salía y nadie me decía nada”. Eugenio, a quien le contó su conversión, nos describe la invisibilidad de un indígena en una iglesia, probablemente céntrica y de buenos recursos materiales, pues difícilmente una iglesia periférica contrata a alguien externo para labores que suelen hacer los propios miembros. Con esto, podemos ver que se puede ser enteramente evangélico y completamente racista, sin percatarse, en absoluto, de la reproducción de jerarquías étnicas, raciales y clasistas: “siempre me veían como un extraño”.

A diferencia de los espacios periféricos, las iglesias céntricas y en zonas intersticiales, las iglesias no funcionan tanto como un vínculo de integración de las personas a la ciudad, sino al contrario, refuerzan las exclusiones de quienes sí deben y pueden estar aquí, y los que no. Por lo tanto, existen más probabilidades de integrarse a la ciudad en una iglesia evangélica periférica, que en una iglesia evangélica céntrica. No obstante, no se puede ignorar que las iglesias céntricas, al tener un componente social de nivel socioeconómico más alto, constituyen también un gancho de atracción en posiciones mucho más desfavorecidas y la presencia indígena, por lo tanto, puede continuar en dichas iglesias.

Aquí volvemos al caso de Guadalupe Martínez, pues él asiste a la Iglesia Presbiteriana “Berith”, cerca del centro de Coyoacán. Una iglesia a la que asiste gente de clase media, la mayoría con títulos universitarios y una predicación basada en una teología sistemática de tipo intelectual. Este tipo de iglesias, para la población indígena con cierto nivel de estudios e ingresos económicos, se presentan como la oportunidad de brindarle, a futuro, una serie de relaciones, costumbres y formas que en conjunto con otras actividades fuera de las iglesias, constituyen un capital social y simbólico para los hijos. Es decir, a veces la apuesta por iglesias céntricas no es para la propia persona, sino que se trata de un deseo de dejar una herencia que permita la movilidad social que los padres no pueden tener.

5.5. Ir a la Ciudad de México: la perspectiva de género

Las razones por las cuales los indígenas emigran a las grandes ciudades han sido ampliamente estudiadas (Arizpe, 1976; Thacker y Bazúa, 1992; Oehmichen, 2005), por lo que más que discutir causas y efectos, me interesa integrar las historias dentro de un orden de comprensión que nos ayuda a entender el elemento religioso en una perspectiva de género. En esta sección expongo la presencia de lo indígena, a partir de ser hombre o mujer.

5.5.1. *Huir de la esclavitud: “Cristo es mi esposo”*

Las razones por las que algunas mujeres migran, están relacionadas con el deseo de evitar un sino de subordinación y maltrato, en la etapa de la pubertad o en algunos casos, por parte de sus padres, más generalmente la madre, por anticiparse a esa pena. La ciudad, mientras más grande mejor, es el lugar apropiado para cambiar el destino. Es la posibilidad de forjarse como sujetas más autónomas frente a un sistema patriarcal más vigoroso en el lugar de origen o al menos, más marcado por la violencia directa. López Guerrero (2012: 208) nos informa que se trata de una etapa transicional “que implica el retraso del matrimonio y la maternidad, y cierta independencia y autoafirmación, pero no la emancipación de la familia de origen”. En la mayor parte de los casos, se vuelven proveedoras de la familia de origen, lo cual puede truncarse con el matrimonio, por lo que algunas optan por el celibato.

La mamá de María y Luz María Hernández Llevenes, originarias de Santiago Teotongo, comunidad de origen chocholteca, se mudaron para la Ciudad de México porque un año no se dio la cosecha de maíz y la mamá raspaba el maguey para sacar el pulque y a veces se iban bien lejos, “éramos muy pobres”, y con la venta traía algunas cosas para no morir. Luz refiere que más que maíz, lo que antes comían era trigo, símbolo de civilización, pero que ahora la gente ya come más maíz, argumento que se puede atribuir al deseo chocholteca de diferenciarse de los mixtecos y asumirse más como mestizos que como indígenas. María fue a la escuela, pero no aprendió a leer y escribir, ya que esto lo está aprendiendo recientemente en su iglesia con una hermana que alfabetiza. El maestro se dedicaba más a que los hombres aprendieran, pero a las mujeres las relegaban. Su experiencia infantil fue de ausencia de padre, “nunca nos quiso”, porque el padre se fue a otro pueblo y formó otra familia con la cual vivía: “con mi mamá no se casó, pero se fue a casar con otra”.

María emigró con su mamá a los 13 años, porque unas muchachas del pueblo ya habían emigrado antes a la Ciudad de México y regresaban de visita, “iban con unos vestidos muy bonitos”, lo que significaba un ascenso social ante una vida de carencias. María le pedía a su mamá que la dejara ir, pero ella le respondía: “Ay hija, cómo te vas a ir sola”. Pero un señor que trabajaba en la casa del agrarista, que viajaba constantemente a la Ciudad de México, las llevó, a la mamá y la hija. Ambas trabajaron, la mamá atendiendo una tortillería y María como empleada doméstica en una casa “haciendo de todo”, incluso llevando a los niños de sus patrones a la escuela.

Cuando María ya tenía una estabilidad económica (estamos hablando de los años 50 a los 60), el padre se quedó viudo y quería que su hija fuera a vivir con él, para que cuidara de él y sus medios hermanos, pero ella no quiso y le “dijo sus verdades”; lo volvieron a ver en su funeral. Esto significa la capacidad para forjar su propia vida, confrontando un destino de subordinación patriarcal, ya que María tuvo dos hijos pero nunca se casó. Al contrario, junto con su hermana Luz María, otro hermano menor y su madre, hicieron una vida juntos, atendiéndose mutuamente, pero no atendiendo a otros hombres. Luz María comentó en tono personal, hablándome de los muchos problemas que tienen las parejas cristianas –infidelidades y violencia- algo que se ha escuchado por otras partes: “¡Mi esposo es Cristo!”.

María trabajó muchos años como empleada doméstica hasta que su hermana Luz María le habló de que estaban empleando costureras, trabajando primero como deshebradora, lo cual significaba un modo de liberación, un empleo que en los años sesenta representaba mejores ingresos y mayor libertad.

Luz María y María, compraron un terreno en el Pedregal de Santa Úrsula en el que inició la colonización del lugar, reuniéndose con los vecinos, haciendo faenas, trabajando en conjunto, sin importar si eran hombres o mujeres. Pero a su vez disfrutaban de las plantas y flores que surgían a raíz de las lluvias, se compraron un burro para ir por agua al manantial y de algún modo, los aproximadamente 10 años que duró la constitución de la colonia, se recreó el espacio de origen que “disfrutamos mucho” con su madre.

Luz María tuvo un salón de belleza en una colonia de clase media, Nativitas, más de 30 años. Estuvo en la Academia de Belleza para aprender el oficio del cuidado y corte de pelo. Tuvo experiencias, como empleada, donde fue maltratada, aunque no me contó por qué.

María, cercana a los noventa años y Luz María a los ochenta años, viven juntas, van a la iglesia juntas y juntas cuidaron a su mamá hasta que falleció, así como a los hijos de María. No quisieron la presencia masculina de algún hombre externo de su familia a lo largo de su vida, pues para ellas significaba sumisión y falta de libertad; por el contrario, eligieron no servir a ningún hombre externo de su familia, ni a atarse aún al padre que no vio por ellas. No las casaron, ni se casaron.

Eva Solano, por su parte, cursó sólo la primaria “porque los papás decían ‘para qué vas a estudiar, si al final te vas a casar, las que se casan no necesitan estudiar’ y no nos dejó. Sólo mis dos hermanos mayores hasta la secundaria, sí los dejó”. Particularmente se trata del padre, la voz que dirige a Eva como niña, quien dictaba qué podía y debía hacer y qué no le estaba permitido como mujer. Cuando Eva tenía 14 años, cuatro de sus hermanos varones ya habían salido a trabajar a la Ciudad de México, por lo que su papá llevó al resto de la familia a la capital. El papá “no quería que estuviéramos unos acá y otros allá”, aunque durante un tiempo la mamá se quedó con la abuelita en el pueblo por “su enfermedad”. Hasta que se casó Eva, el papá fue por su esposa para traerla a vivir a la Ciudad de México. Aquí se evidencia el papel asignado a las mujeres, el cuidado de los hombres por parte de ellas y el resguardo de las mujeres por parte de los hombres de la familia. El papá era comerciante y los hermanos obreros, “yo me quedaba aquí al quehacer, la comida, todo eso”, “sólo salía con mis hermanos”.

Llegaron a vivir en Iztapalapa, por la zona de la Cabeza de Juárez, cercana a la autopista a Puebla, pero no tenían servicios como agua y drenaje. Cuando se casó lo hizo con alguien del mismo pueblo porque la gente de San Baltazar, Puebla, se asentó en la misma colonia, “porque esas personas que se asientan, van y dicen al pueblo que se vive bien y vivimos en tal lugar, se van convidando a que vengan a la ciudad y al lugar donde llegan”. Eva y el que llegó a ser su esposo se conocieron como vecinos y paisanos, pero él no era evangélico, “eran muy católicos, pues su mamá hasta hacía mandas, en el pueblo mandaba dinero para la fiesta”. Ella tenía 15 años cuando se casaron.

En los años inmediatos posteriores al casamiento “ya no iba” a la iglesia evangélica hasta su conversión²²⁸ “porque tenía que sujetarme a mi marido”²²⁹. Después de su conversión, más o menos diez años después del casamiento, al inicio, el esposo le prohibió ir a la iglesia, pero ella empezó a “ir sola y a llevarme a mis hijos”, por lo que “¡eran unos problemas terribles! ¡muy grandes con mi esposo por esa causa!, pero no me importó”. Esto ocurrió también “cuando nos apartamos de su familia” y compraron un predio en otra colonia”, quitándose el peso de la presión familiar que la había obligado a bautizar por la iglesia católica a sus hijos.

En un primer momento, Eva utiliza, a partir de la Biblia, el sometimiento al marido como una forma de explicar que ya no puede ir a la iglesia evangélica, pues él era católico. En un segundo momento, ya le importa más su sujeción a Cristo, antes que a su marido, por lo cual fue violentada física y verbalmente muchas ocasiones. El marido cuestionaba “¿a qué iba yo?, que los pastores eran mis amantes”, por lo que las expresiones violentas se exacerbaban, ya que ella decidió no sujetarse a la norma de sumisión ante la conversión religiosa, “hasta que él aceptó”. Su esposo, como dice el dicho, era “mujeriego, parrandero y jugador”, llegaba borracho y era “una vida horrible”, pero “yo nunca renegué por los problemas o dije hasta aquí (voy a la iglesia)”, “al contrario, me aferraba más a las cosas de Dios”. Su fe y los milagros que presenció, le llevaron a optar por la fe y aguantar la violencia:

Una de mis nietas ya había muerto, vi cómo Dios la resucitó. Si me pongo a contarle, no acabo hoy, ni mañana, no tengo palabras para describirlas, del poder de Dios cómo ha obrado en esta familia. Yo digo que, para volver atrás, ya no se puede porque hemos visto las maravillas de Dios... y también pruebas, pero más poderoso es el que está con nosotros que el que está en el mundo.

Un ejemplo de problemas es cuando nació su hijo Miguel, pues Eva ya había decidido que a sus hijos menores no permitiría que los bautizaran en la iglesia católica. A sus tres hijas mayores las habían bautizado y Eva sentía culpabilidad “porque yo sabía que no estaba bien”. Su esposo consiguió padrino y se obsesionó con probar su fuerza simbólica

²²⁸ Aquí “conversión” expresa lo que la mayoría de las iglesias evangélicas tienen como doctrina, no es cristiano quien nace en “cuna evangélica”, sino el que “nace de nuevo”, según el evangelio de Juan 3, por lo que un evangélico debe vivir su experiencia de conversión cuando ya es consciente de tomar dicha decisión y sólo entonces es verdaderamente cristiano.

²²⁹ Expresión popular evangélica de normalización del sometimiento de la esposa al esposo basada en la carta de Pablo a los Efesios (5:22): “Las casadas estén sujetas a sus propios maridos, como al Señor”.

en el hogar. Eva oró “no permitas esto Señor, mis hijos los entrego a ti, te pertenecen”, clamando a Dios –expresión que implica lamento y llanto- y a una semana del bautizo programado “me dice, ‘ya hablé con el señor’, el que iba ser su compadre, que ‘siempre no va bautizar el niño’ y sentí un alivio”.

El esposo de Eva asistió a la iglesia evangélica alrededor de unos 15 años, después de que ya era alcohólico empedernido, “era de los que ya salían a pedir en la calle” por lo que pidió ayuda a su esposa para asistir a la iglesia. Él quería cambiar su forma de ser y su adicción. Pasaron varios años, él tuvo un coma diabético y después de que sanó, “su vida retrocedió a la anterior y volvió a empezar a tomar, lo mismo que hacía antes, pero se empezó a deteriorar, le amputaron sus piernas y después otra vez pidió perdón, pero ya en las últimas” antes de morir. Al ser comerciantes ambulantes, el sostén familiar, casi toda la vida de pareja, recayó en Eva, pues él “cumplía con agarrar el carro” y llevarla al tianguis, por lo que ella tenía que hacer todo el trabajo pesado, desde poner el puesto, cargar cosas, vender y desmontar. El esposo volvía borracho por las tardes, hasta que un día su hijo mayor de 11 años, comenzó a manejar la camioneta en las noches, con ayuda de unos cojines. Eva no se separó de su esposo porque las propiedades las atribuía a él y, por lo tanto, si ella dejaba a su esposo, dejaba a sus hijos, ya que ella no tenía a dónde llevarlos:

Hubo dos, tres veces que ya estaba desesperada, la situación ya no aguantaba y les platico y les digo a mis hijos, dos, tres ocasiones que yo ya había doblado mi ropa, ya acomodado para irme porque ya no aguantaba la presión. Pero reaccionaba y decía ‘si me voy, tengo buenas manos, no me duele nada, puedo trabajar para mí, me libro de este señor, pero y ¿mis hijos?, ¿en manos de quién los voy a dejar? En manos de un alcohólico, de un irresponsable’. Ahí me tiene otra vez, desempacando porque cómo iba a abandonar a mis hijos.

Uno de sus hermanos le apoyó algún tiempo para trabajar, otras veces sus cuñados les apoyaron manejando la camioneta. En algún tiempo, sus suegros, cuñados (hermanos de su esposo) “ya iban al templo”, por lo que también recurrieron a ellos, hasta que se fueron cansando uno a uno, los familiares y por eso su hijo mayor tomó el volante de la camioneta. “Cuando mi esposo aceptó al Señor como su salvador personal, fue que ya tuve un poquito de libertad para servir más a Dios, pero fue muy poco tiempo, cuando mucho tres años”. En ese tiempo, salía a visitar enfermos y familias, para orar por ellos

junto con sus hermanos de la iglesia. “Como quien dice siempre he estado al frente del negocio, de los hijos, ir a comprar, la escuela, todo”.

Cuando tenía juntas en la escuela, se apoyó de sus dos hijas mayores. Primero con una que no quiso estudiar y luego con la que estudiaba la secundaria que, saliendo de la escuela, apoyaba a su hermana en el negocio o a su mamá, en las labores de la casa.

Vicky Villalba, mestiza, nacida en un pueblo mixteco, se enfrentó a sus problemas como mujer a los 13 años, en su pueblo originario de Oaxaca, cuando comenzaban a casar o robar a las niñas, “porque allá las personas decían ‘mira hijo, la hija de fulano, es una muchacha decente, trabajadora, ¿no te gustaría?’ y ya empezaban a molestar”. A los 14 años comenzaron a pedirla para casarse, pero ella quería estudiar y ayudar a su mamá, pues ya trabajaba en ausencia de su mamá:

Cuando ya tuve un poco de entendimiento mi mamá me dijo ‘hija, quiero hablar contigo’ y yo dije ‘pues de qué’. ‘Esto que te voy a decir, quiero que lo recuerdes siempre, que no lo vayas a olvidar, porque a mí no me gustaría estarte regañando a cada rato y mucho menos pegarte, porque sólo a los animales se les pega, la gente tiene que entender porque son personas... Las reglas de la casa son estas: no vayas a andar en las casas de las personas chismeando, ni metiéndote a robar, ni haciendo que lleves y traigas (chismes), tú tienes que estar en tu casa’. Fue la vez que mi mamá puso los fundamentos. Me dice mi mamá, ‘yo vi que llegaron unas personas y empezaron a hablar’, pero yo entendí luego qué era lo que querían. Me enojé mucho, muchísimo, porque mi deseo era seguir estudiando, trabajar y como allá había muchas carencias, no había carretera, no había agua, teníamos que ir a traer a los pozos lejos, cargando por medio del flete... todo estaba muy lejos y yo decía, con otras dos primas, ‘ahora que crezcamos, no nos vamos a quedar aquí, nos vamos a ir de aquí’; ‘pues tú que tienes tus tías allá’, ‘pero no me voy a ir como mis hermanas que están allá, quiero trabajar y estudiar enfermería, para poder inyectar acá’, porque había que ir hasta la cabecera del distrito para inyectarse, un día de camino... Cuando cumplimos 12 años, que ya no podíamos acompañar a nuestras mamás por los caminos... No quiero casarme, acuérdate que mi papá dijo que nosotros no nos íbamos a quedar aquí, porque él no quería que nos casáramos con un indio –decía- y que anden allá preñadas, que se casen y ahí anden con sus panzotas preñadas, levantando la milpa, cosechando, ‘yo quiero que se vayan para la ciudad y que estudien, que sean personas completamente preparadas, que trabajen en otra cosa que no sea esto’. Mi mamá dijo ‘como quieras’, pero se presentaron situaciones que a mi hermana mayor le mataron su esposo (como bracero en EEUU y tuvo

que ayudar a su hermana algún tiempo para cuidar a sus sobrinos) ... y me vine con un tío...

La Ciudad de México se presenta como el lugar de salvación de una posible violación-robo de la novia, en una cultura de “indios”. Como en muchos otros casos, lo que orilló a Vicky a ir a la Ciudad de México es el temor a que la robaran para casarla, así como el deseo de estudiar enfermería. Extrañó mucho su pueblo, quiso regresarse, pero se contuvo.

Vicky no recuerda haberse interesado por tener marido en algún momento específico de su vida. Por medio de unos primos, conoció al que ahora es su esposo, “pero yo decía, es un vago, siempre está en la calle jugando pelota, ¡qué horror! Pero yo no sabía esos juegos que mientras más una persona se niega, el otro más se encapricha”. Cuando murió la mamá de Vicky, él supo aprovechar ese vacío para llegar a ella, pero al embarazarse el dueño de la casa le pidió el departamento y al buscar uno nuevo, le decían que no al ver su panza, “y vivir en una vecindad, no”. Así fue que llegó a vivir a una zona de pedregales de reciente fundación en la que sufrieron penurias por varios años hasta que se constituyó bien, construyendo ella y su hermana: “acuérdate que allá ayudábamos a mis tíos a hacer las casas de adobe” (tequio).

Vicky tuvo problemas con su marido porque estuvo preso un lustro y luego él “se desvió” del camino de Dios, por lo que ella fue “padre y madre de mis hijos”. Por este motivo, dejó de trabajar de planta como estilista y comenzó a trabajar a domicilio. Era vocal de la escuela, presidenta de padres de familia y tesorera en la iglesia. “Cuando entendí que Dios era padre de huérfanos y viudas, ‘¡Qué pena que no sabía que eras mi padre!’ Nunca nos pasó nada por los cerros”. A inicios de los noventa tuvo cuadriplejía, además un tumor en la columna vertebral, su esposo no tenía trabajo y sus hijos estudiaban la preparatoria y universidad, y su hermana la llevó con un médico particular porque no tenían ninguna seguridad social. Encontró fuerzas en su lectura bíblica: “vendrán ríos de consuelo y que me va sentar en sus piernas y me amaréis” (Paráfrasis de Isaías 60). Le dijo a Dios:

Yo no sabía que eras mi padre y mi madre, ya no tengo a nadie, sólo a ti; no tengo dinero, no tengo lugar donde me operen, no tengo nada; todos los médicos ya me desahuciaron, pero tú eres el único médico que puede decir la última palabra. Yo sé que mucha gente tiene necesidad de ti en el mundo, que están más enfermos que yo, que te necesitan más, pero yo te necesito. Nunca tuve el abrazo de un padre, ven, abrázame, siéntame en tus

piernas, baja a los que tengas en tus piernas y siéntame, hazme sentir tu respirar, quiero recargar mi cabeza en tu hombro y quiero sentir tu mano. Tú eres el médico de médicos, si tú me quieres sanar, aquí estoy, tú lo puedes hacer ahorita, no hay nada que te lo impida. ¿Quieres que vaya a dar testimonio de ti? Dame el mejor lugar y el mejor médico, yo sé que tú eres el mejor médico, pero tú dejaste la ciencia, dame ese lugar si tú quieres y si no, aquí estoy. Dispón de mí en la hora que tú quieras, sólo te pido que nunca te apartes de mis hijos.

Le encargó al pastor de su iglesia, la encomienda de sus hijos, es decir, no a su esposo, sino alguien de más confianza. A su hijo le dieron trabajo como cocinero, a quien le dieron seguro social, por medio de quien le pudieron internar. Una media hermana la fue a visitar porque tuvo un sueño donde su mamá –ya fallecida- le encomendaba ir a verla, además que le depositó una cantidad de dinero, con lo cual se hizo una resonancia. La internaron de urgencia en el Hospital General, le dijeron que tenía una operación muy riesgosa, pero el equipo médico hizo una deliberación en la que concluyeron que “ya no hay nada qué hacer, es muy complicada la cirugía, está muy enraizado, que se la lleven a su casa y esperar”. Por ello esperaron el alta, pero una doctora llegó en la tarde y le dijo que “tienes suerte” por eso “te vas a quedar aquí”, pues llegó una eminencia médica de Houston, “el número uno en neurocirugías, el doctor Camarena”. Le advirtieron los riesgos, la prepararon, la enviaron a un cuarto piso donde “se veían los volcanes y el Ajusco”, que le pareció muy bonito. Una doctora le preguntó quién era ella, porque el doctor sólo atendía altos ejecutivos, artistas y políticos, “le dije, ‘yo vengo del de allá arriba’, me dice ‘luego me das su tarjeta porque voy a ir a verlo’, ‘no te preocupes, tenga (un testamento y un folleto)’; -dijo- ‘¡no, con el presidente!’, ‘a él yo no lo conozco, vengo de Dios’; ‘no quiero saber nada de él’, me dijo. Está bien”. La cirugía fue a las 8 de la mañana y salió a las 6 de la tarde, “todo salió bien”. Desde entonces no le ha venido un tumor, pero tiene problemas de vías respiratorias que le han señalado es por el humo que respiro de la leña cuando estaba en su pueblo, y luego por haber respirado el humo del tabaco en su trabajo.

Este es uno de los éxitos de los evangélicos de base, sobreponerse al poder por medio de alguien arriba del poder; después de ser menospreciados como multitud sin rostro, vienen a ser alguien, en una nación donde las *palancas* (relaciones con alguien de poder), generalmente no alcanzan a los de abajo.

Como se puede observar, la relación con su esposo fue difícil, en gran parte de ausencia durante muchos años. Ante el enigma del por qué viven juntos, le recordó a su esposo,

después de la enfermedad y la curación: “¿te acuerdas que cuando nos conocimos, dijimos esto?”. Se habían comprometido al respeto, la honestidad “de que si tú ya no me querías a mí, no había problema, que con ese mismo gusto que nos habíamos conocido, decidí vivir, no hay necesidad de pelear o hacer tanto drama de nada, por mí no hay problema”. Pero el esposo no quiso, pidió perdón. El deseo de Vicky no era quedarse con él, pero le dijo a Dios que si iba ser algo bueno, “de bendición”, entonces se quedaba con él.

Ella dice que en su familia nunca vio infidelidad, por lo que cuando le decían que se casara otra vez, dijo “no, no voy a traer un desconocido a mi casa que vea mal a mi hijo o hija y no le voy a tener la misma confianza”. El miedo a la violencia por parte de algún hombre, le retrajo de volver a casarse el tiempo que estuvo sola, porque “si alguien llega a abusar de mis hijas o de mi hijo, yo lo mato, no soportaría eso”. Además, para Vicky, habría representado un acto de traición y adulterio, por lo que estaba comprometida a no volver a casarse nunca. Dos elementos se destacan, la protección a la familia y la protección a la propia dignidad, en los que el machismo es lo que se rechaza.

Cuando se dan cursos de matrimonios en las iglesias, se suele hacer desde una perspectiva machista, en donde la mujer tiene que darlo todo y el hombre sólo recibir y estar a gusto. El esfuerzo es de la mujer hacía el hombre para retenerlo, por lo que Vicky les ha dicho a algunos pastores “cómo pueden permitir que le peguen, genera resentimiento, odio en el corazón, va habiendo alejamiento y hasta desprecio por lo mal que es tratada; cómo se puede amar esa persona siendo como es”. El abuso –nos explica- no debe existir, ni de hombre a mujer, ni de mujer a hombre, pero si se deja pasar la violencia, cómo llegan al final de la vida. En su experiencia laboral, muchas mujeres se quedan con el marido porque ellas dicen de sí mismas, “no sé hacer nada, qué voy hacer”, a lo que un pastor respondió que era un buen tema, llegando a la conclusión del respeto mutuo.

5.5.2. El deber de ser hombre

En todos los casos encontramos esta necesidad de cumplir con un rol preestablecido de ser hombre: evitar referencias a un comportamiento feminizado de acuerdo al grupo de origen, suplir las necesidades materiales de la familia, pocas muestras de debilidad emocional, uso de un lenguaje mayormente racionalizado y poco emotivo, mando en el hogar, etc. Los hombres religiosos, en muchos casos, son hombres suavizados en su trato con las mujeres, si bien, también se mantiene un grado de hombres que utilizan

argumentos religiosos para exacerbar y justificar la violencia contra las mujeres, los niños y los viejos.

En los casos de estudio que tenemos, encontramos hombres que cumplen una parte de la asignación cultural que se espera de ellos, pero especialmente, entre los más jóvenes, encontramos una sensibilidad emocional de ternura y cariño por su familia, que expresan abiertamente. Algunos, después del cambio religioso muestran un rechazo a la violencia física y simbólica que ejercieron contra su familia. De alguna manera, el discurso religioso evangélico que justifica la supremacía del hombre y la mujer, también suaviza las formas violentas de expresión masculina, lo que nos confirma, en este caso, la tesis de Brusco (1995).

Isaac Cajero, mixteco de la Costa Chica de Oaxaca, consideró emigrar a la ciudad de Oaxaca, al final se decidió por la Ciudad de México, para estudiar Danza Folclórica. Oaxaca, a pesar de estar a unas siete horas de su comunidad, es un lugar donde se puede encontrar paisanos con cierta regularidad, mientras que el gigantismo de la capital mexicana, brinda mayores oportunidades para la independencia de un joven que no se ciñe a la conducta esperada por sus padres:

Mis papás no quieren que estudie danza porque dicen que eso es para mujeres, no es para hombres, pero les digo que no hay diferencia si te gusta. Yo sé que es una carrera donde no te puedes sustentar bien, bien, pero si es algo que a ti te gusta, con eso basta. Desde niño siempre participaba en el preescolar, en bailes. Había familias cristianas que decían ‘mi hijo no puede participar en eso porque somos cristianos’. En mi caso, a lo mejor dijeron, ‘como es de la escuela vamos a darle permiso’, o a lo mejor cuando crezca le va dar pena, cuando sea grande le decimos. ‘Cuando es un niño no te va entender’, a lo mejor eso pensaban mis papás. Entré en la primaria en danza folclórica, pero cuando entré en la secundaria mis papás me dijeron ‘ya no puedes participar en danza folclórica’. ‘¿Por qué?’. ‘No es que no está permitido, sino que no está bien para nosotros; además la gente va hablar mal de ti, va hablar mal de nosotros porque te damos permiso para que tú bailes y los cristianos no bailan, no toman’. Eso es lo que a mi papá le gusta que hablen bien de mí, pero yo no le obedecía. Yo entré en danza folclórica, me gusta mucho lo que es basquetbol, volibol. Siempre estuve desde preescolar hasta preparatoria en danza folclórica. Mi sueño era terminar la carrera o tomar cursos, guiarte un poco, para poner una casa de la cultura en mi pueblo. He visto muchos niños que tienen familia, pero andan en la calle, se juntan con marihuanos, empiezan a fumar, empiezan a tomar y eso lo veo mal. Hay muchas actividades en que puedes rescatar a un niño y qué mejor que enseñarle algo productivo, se

podría decir, porque no se van a meter a las drogas, sino que van aprender algo nuevo. Tenía ese sueño de poner una casa de la cultura, voy a ser maestro y voy a tener mi grupo de jóvenes y de niños. Para inculcar la cultura, la lengua, dar clase de mi lengua para que no se pierda, dar clase de dibujo, de instrumentos. Por eso quería venir aquí, para estudiar en Bellas Artes, pero como mis papás no estaban de acuerdo, decidí terminar mi preparatoria y me voy. No estaba planeado, un día salí de la preparatoria, al siguiente me vine a México.

La presión religiosa en la comunidad de Isaac es cuádruple: familiar porque es hijo del pastor, de la iglesia evangélica porque es hijo del pastor, de género porque no cumple los roles asignados a lo masculino y como evangélico en una comunidad mayoritariamente católica. El problema con el que se encuentra es que en Bellas Artes no lo aceptan por su edad (mayor de 21 años) y la estatura (1,60), con lo que una institución de renombre excluye a la gente por sus características físicas. Las opciones de Isaac son estudiar cursos de fin de semana, mientras trabaja. Isaac no se siente cómodo en las iglesias evangélicas porque siente que hay una estigmatización por la cuestión de la danza folclórica. Su asistencia es ocasional.

La experiencia de Isaac refleja aquellos jóvenes que salen de sus casas para estudiar o trabajar, motivados, particularmente por ansías de libertad. Este es el caso de Isaac Cajero, quien además de venir de una pequeña comunidad mixteca, tiene aprecio por su cultura, las fiestas patronales y formas de expresión como la danza. Como él es hijo de pastor, se enfrenta a una situación difícil, pues debe cumplir con lo que se espera de él: rectitud moral, obediencia a los padres, reproductor de la condición social del grupo frente a la comunidad circundante. Los primeros que lo han criticado por observar las fiestas del pueblo, son los católicos que le cuestionan su presencia en las festividades religiosas: “tú por qué vienes aquí, si los cristianos nunca vienen cuando festejamos porque ellos dicen que es del diablo”. Es decir, a la autosegregación religiosa, corresponde una respuesta de segregación por parte del grupo dominante, que ha sido tratado de diabólico. El otro que sale de los cánones de lo esperado, es un otro sospechoso, un otro que no se sabe cuál es su finalidad última, por lo tanto, un potencial peligro para que las fiestas se desarrollen con normalidad. Pero la sospecha mayor que pesa sobre Isaac es respecto a su identidad sexual, un estigma que pesa, que lo deja solo, lo abandona en una gran ciudad.

5.6. Integración a la modernidad metropolitana: trabajo y escolaridad

El que esto escribe tenía doce años cuando estudiaba la secundaria en el pueblo de Altotonga, en Veracruz, y escuchó a la profesora de historia afirmar que en México no había racismo, sino discriminación por grado de estudios. Supongo que su intención era estimularnos a terminar, al menos, la secundaria. Sin embargo, esta referencia me recuerda una concepción típicamente discriminatoria de México, en donde se entrecruza el factor de la escolaridad, en donde la población indígena y afrodescendiente es la más afectada. A partir de la escolaridad de los participantes en este estudio, podemos observar las mayores o menores dificultades para integrarse, al menos, en un sentido socioeconómico, a la dinámica citadina.

A continuación, se exponen una serie de experiencias asimétricas, las cuales, no obstante, nos logran exponer de qué manera la escolaridad, especialmente en años más recientes, es un elemento de primera importancia para facilitar la integración a la dinámica socioeconómica de la Ciudad de México. En los años cincuenta y sesenta, no tener una escolaridad alta o incluso carecer de ella, no era fundamental para una mejora de los ingresos, pero en la actualidad, tener una escolaridad media o superior no es garantía de ascenso socioeconómico.

Luz María, sin escolaridad, trabajó una estética en una colonia de clase media como la Nativitas, tuvo “buenas clientas”, pero la propietaria del lugar, que también hacía cortes de pelo, sintió celos porque las clientas pedían que les cortara el pelo “la morenita”. La rivalidad por alguien a quien la propietaria consideraba inferior, hizo que le pidiera el local. La dueña dijo “Ya ella parece la dueña, no yo”. Cuando Luz dijo que se iba, la dueña no dijo nada, como Luz hubiera querido, con lo que confirmó que la relación ya no era buena. De aquí vemos que generalmente cuando un mestizo siente que su lugar de relativo privilegio se ve comprometido por la competencia de un indígena o provinciano, no acepta el intercambio de papeles, ni siquiera verse en competencia con alguien que considera inferior.

Luz María aprendió a leer en la escuela nocturna para trabajadores y de allí pasó a la Academia de Cultura de Belleza (estilista). Se hizo de su propio negocio, en los años sesenta y setenta del siglo XX, se hizo evangélica y económicamente creció en una época en donde el ascenso económico era relativamente más fácil que en la segunda década del siglo XXI. Luz María no se casó, pero ayudó a su hermana con la crianza y los gastos de

sus sobrinos, por lo que, al igual que su hermana, está orgullosa por los logros de sus sobrinos, especialmente la sobrina que hizo una carrera universitaria en la UNAM con excelentes calificaciones.

Eva Solano, que estudió hasta el cuarto de primaria, es comerciante, vende chiles secos, semillas y especias en tianguis que se colocan en diversas colonias de la Delegación Iztapalapa. Este negocio lo conoció cuando se casó con su esposo que ya trabajaba previamente en este giro, que también es un oficio compartido por “casi todos” los del pueblo en la ciudad. Previamente, su esposo había trabajado en un aserradero, luego en una fábrica, pero los salarios eran insuficientes para la carga familiar. Con la llegada de los hijos, comenzaron a buscar en el comercio, la manera de soportar todos los gastos. El comercio en los tianguis tuvo sus avatares, los llegaron a quitar, hasta que se unieron con otros tianguistas y tomaron fuerza política: “ya como comerciante defiende uno sus derechos, porque como trabajadores, ya ves que sacaron a los de Luz y Fuerza y a dónde se iba ir a trabajar toda esa gente, pues al tianguis”.

Ellos están afiliados a una organización de tianguistas, denominada “Mártires del 1 de agosto”, cuyos líderes se afilian al PRD o al PRI, dependiendo de quién gane. Ellos los llevan a manifestaciones de protesta o apoyo como “acarreados”, “se meten en las oficinas nada más los interesados y uno se queda en la calle para hacer bola; si no va uno, está castigado”. El tono de decepción de Eva, al respecto, es ejemplificante de lo que representa esta participación, “no nos consultan, nada más nos dicen, ‘lleve este papelito y lo firma’, ya cuando pasan a cobrar la plaza, pasan a recoger el papelito”. Con esto no se genera ninguna conciencia política, ni de clase, sino que al ser clientela política y víctima de los dirigentes, su participación sociopolítica es mermada. Sólo hay una conciencia gremial, “por eso somos tianguis, para la gente que no tiene dónde trabajar, la gente busca su propia manutención”. No hay una distinción entre la gran política y la política de base que Eva conoce, porque una es el hilo de la otra, corrupta.

Eva desearía que todos sus hijos heredaran el oficio de comerciantes como tianguistas porque la situación económica es muy difícil en la actualidad. “Pero no a todos les gusta, ya ve Miguel, es empleado en la televisora²³⁰, el otro trabaja con los chinos de empleado, pero ahí les gusta”, el problema con esto, es que ella observa que económicamente les va

²³⁰ Uno TV, propiedad de Carlos Slim.

mejor a sus hijos comerciantes que a los empleados que estudiaron la educación media superior o superior.

Vicky Villalba estudió hasta tercero de primaria porque no había más grados en su pueblo, pero recuerda con cariño a su profesor, un revolucionario que después de la guerra se comprometió a dar clases. Cuando llegó a la Ciudad de México sufrió por el desprendimiento socio-emocional, porque para ella estar en su pueblo era muy bonito, excepto, como ya vimos, por crecer mujer y que la pudieran robar para casarla. Llegó a trabajar en la colonia Álamos con un señor español y una señora de San Luis Potosí, donde ganaba muy poco y lo que obtenía lo enviaba a su madre. A pesar de ello, lo añora porque la “cuidaban como a una hija”, iba al cine con los hijos de su patrona, pero en las “tardes extrañaba con salir a jugar con sus primos”. Después trabajó con una familia alemana en casa, pero prefirió irse a una fábrica de electrodomésticos hasta Azcapotzalco por la libertad que implicaba la posibilidad de estudiar. Una compañera la invitó a tomar cursos y hacer limpieza para la señora que daba los cursos, en donde estudió Cultura de Belleza como especialista en maquillaje, mascarillas y pelucas.

De allí buscó trabajo en un salón de belleza, terminando a la par, sus estudios de primaria en la Escuela Nocturna. Se fue a vivir a la Narvarte, a donde llegaron sus sobrinas, su hermana y finalmente su madre, lo que implicaba un notable ascenso socioeconómico en los años sesenta. En su oficio conoció políticos, artistas, intelectuales y familiares del presidente Adolfo López Mateos, por lo que piensa que siempre tuvo el cuidado de Dios, aunque ella no era evangélica. Sólo tenía una amiga, pero poca vida social, pues prefería no enredarse con otros por desconfianza. Un día su mamá sufrió un derrame cerebral; ella le había pedido que si moría, por caridad, la llevara a su tierra, lo cual sucedió y sus clientas le apoyaron económicamente, porque sólo la Funeraria Gayosso la pudo trasladar hasta su pueblo. Dejó de trabajar cuando nació su primer nieto, a los 65 años.

Del estilo de vida que conoció en la ciudad, Vicky disfruta el Bosque de Chapultepec, los museos, el cerro del Ajusco, y entre la lista de lugares que me relató, sale de repente, “extraño mucho mi pueblo”, y continúa; es decir, le gustan lugares acordes a la clase media urbana de zonas centrales de la ciudad. En su caso, si bien no tuvo un alto grado de estudios, el oficio y el lugar donde lo ejerció, le permitieron tener una vida con expectativas acordes a la clase media. Sus tres hijos estudiaron carreras universitarias.

Guadalupe Martínez, en sus treintas, salió a los 15 años a Teziutlán, posteriormente a Xalapa, después a la Ciudad de México. En su infancia, su expectativa era ser productor agrícola, porque eso era lo que había, “no tenía expectativas... no sabía ni qué quería estudiar, ni si iba a estudiar”. Unas semanas después de terminar la secundaria en su comunidad de la Huasteca, con la ayuda de uno de sus hermanos, se encontró con la responsabilidad de elegir una carrera técnica en un CBTIS²³¹, optando a Informática “por ignorancia”, pues él deseaba estudiar Laboratorista Clínico, pero le ofrecieron el manejo de computadoras “como en las películas y no hice mucha investigación”. De allí pasó a estudiar la carrera de Informática en la Universidad Veracruzana. La carrera le gustó porque practicaba en su trabajo de ventas de Informática. En la Universidad aprendió la teoría y en el trabajo la práctica. Si bien no terminó la carrera, quedó trunca, el hecho de haber estudiado una carrera universitaria sentó un precedente en la vida de Guadalupe, en la que él no se ve como menos que los demás, sino que tiene una actitud de presentarse como igual ante otros.

En 2008 fue a vivir a la Ciudad de México en donde se casó con una mujer de su misma comunidad, quien había llegado años antes para trabajar. Se dedicó por muchos años a la venta de software y “económicamente” le iba bien, pero profesionalmente no porque se trataba de pequeñas empresas familiares donde él no podía incidir. Esto significa que Guadalupe ya se ve a sí mismo como un emprendedor, que en el lenguaje de la autorrealización en tiempos precariedad laboral, implica que tiene que construir su camino, porque todo alrededor es acantilado. Guadalupe Martínez, actualmente es un empresario en expansión, dedicado a la venta y alquiler de equipo. Durante 20 años de experiencia en la carrera de Informática, ventas de cursos, software y equipo, finalmente comenzó su empresa de venta y renta de equipo de software, mantenimiento y actualización. En este momento cuenta con una perspectiva de diversificación de funciones, en donde él como jefe no toma todas las decisiones, sino sólo algunas que competen a su cargo. Esto ya implica una experiencia de conocimiento profundo, no sólo del ramo de la Informática, sino también de los Negocios, la Gerencia y la Administración: “procuramos colocarle al cliente la solución que necesita”. El acento en el habla de Guadalupe Martínez no es impedimento para que él esté entrando en un sector, el empresarial, donde la presencia indígena es poca.

²³¹ Bachillerato Tecnológica con opción de graduación como Técnico, en este caso, en Informática Administrativa.

Isaac Cajero es parte de una generación de migrantes que ya estudió la preparatoria en su región de origen. En su caso, al terminar la secundaria, se involucró durante cinco años con la UNTI –institución derivada del ILV para la traducción de la Biblia a lenguas indígenas por parte de nativos-, ya que no había preparatoria en su pueblo y sus papás no podían pagarle la escuela, pero al tener trabajo como traductor, pudo realizar estos estudios. También desea una carrera universitaria “no quería quedarme ahí, quería conocer otros lugares”, como profesor de danza folclórica. Se fue a la Ciudad de México al terminar la preparatoria, sin el consentimiento de sus padres, a vivir con un amigo mientras encontraba trabajo, durante un mes. Después se fue con una tía al Ajusco por dos meses, pero no le gustó por el clima, de tierra caliente al frío. Actualmente vive en La Noria (Xochimilco), renta y trabaja, y hasta el momento, dos años después de llegar a la Ciudad de México, no ha podido estudiar danza folclórica. El ballet que le encanta es el de Amalia Hernández, a pesar de las críticas que ella tiene, de darle un matiz contemporáneo, a él le parece que es muy bueno y reconocido. Su bagaje escolar y técnico, son una forma de sortear barreras que no tienen aquellos que llegan a la ciudad, en la actualidad, con una escolaridad muy baja.

El pastor Lázaro González, zapoteco de la sierra, hombre mayor que casi llega a los ochenta años, menciona que en su pueblo sólo había hasta tercero de primaria y su papá lo envió a la ciudad de Oaxaca, en donde aprendió el español, culminó la primaria, secundaria y una carrera técnica de contabilidad. Allí también aprendió peluquería, profesión por la cual conoció a seminaristas de la Iglesia Bautista, contacto por el que se hizo evangélico. Después estudió en un Instituto Bíblico de donde lo enviaron como pastor a San Gabriel Chilac, cerca de Tehuacán, Puebla. En ese lugar, en 1969 conoció del Seminario Bautista que está en la Comunidad Teológica de México, una institución ecuménica, en donde convergen luteranos, anglicanos, presbiterianos, bautistas y metodistas, así como mantienen relaciones cercanas con los católicos de la Teología de la Liberación. En 1972 hizo una licenciatura en teología, durante cuatro años:

En esta institución hubo una segunda conversión. Cuando yo vine aquí, a este seminario, había una revolución de ideas. Se hablaba de este seminario como uno experimental, de que nada estaba dado, sino todo estaba por hacerse, inclusive el pensamiento. Eso me cambió totalmente. Tuvimos profesores jesuitas que vinieron a ayudar a este seminario, porque con la revolución que hubo, la Convención Nacional Bautista, la asociación que agrupa a unas 3,000 iglesias bautistas, rompió lazos con nuestro seminario, por haberse

venido aquí a la comunidad, a una práctica ecuménica que fue condenada. Había un giro para atender a otro sujeto más específico que era el mundo indígena. No solamente fuimos ecuménicos para trabajar con cualquier iglesia, sino fuimos dando la vuelta para trabajar con los más pobres de los pobres que es el pueblo indígena. Una conversión allí, profunda, un reencuentro con mis raíces y mi cultura. Lo que uno quería es encajar en la sociedad española, lograr vivir, no renunciando a lo que uno es, no una renuncia consciente. Uno quería vivir en la ciudad. Pero cuando llegué a la ciudad, la señora Domitila, una peruana que escribió “Así me nació la conciencia”²³², que cuenta cómo le nació la conciencia. Así me nació la conciencia de mi cultura, de mi lengua, de mi pueblo...

Lázaro González tuvo oportunidad de culminar la preparatoria en una época en que muy poca gente lo hacía. A ello se suman los estudios teológicos que pudo realizar, algunos de nivel licenciatura como en la Comunidad Teológica de México, aunque sin validez oficial. Es un caso que tiene cierto paralelismo con el del pastor Roberto Quispe, de quien hablamos en lo tocante a Lima. La Teología de la Liberación lo condujo de vuelta a sus raíces, a un redescubrimiento de su identidad étnico-cultural.

El caso de los voluntarios universitarios de Corazón Valiente, quienes trabajan con niños indígenas del centro de Coyoacán, nos habla, en su contacto inicial con ellos, de una mirada de superioridad. Como dice de Santos (2007: 43): “El conocimiento universitario... fue a lo largo del siglo XX un conocimiento predominantemente disciplinar, cuya autonomía impuso un proceso de producción relativamente descontextualizado con relación a las necesidades del mundo cotidiano de las sociedades”. De acuerdo a Paulina Alba, con el desarrollo de una misión intercultural, los universitarios van reconociendo, lentamente, su necesidad de aprendizaje por parte de los pueblos con los que trabajan, incluyendo a los niños. En la experiencia de Paulina, de todos los voluntarios que conoce, aquellos con formación universitaria son los que más tienden a querer aculturar a los niños. La lógica del desarrollismo, la subordinación del Sur al Norte, el colonialismo interno, la colonización mental de las élites académicas, ha normado sujetos que se ven a sí mismos como salvadores de la incivilización y el subdesarrollo. En términos más coloquiales, se encuentra la canción Trópico de Cáncer de Café Tacuba (1994), que dice:

²³² En realidad, está confundiendo el título de la biografía de Rigoberta Menchú, con la biografía de la boliviana Domitila Barrios, editado en los años setenta por Siglo XXI y cuyo título es “*Si me permiten hablar*” ... *Testimonio de Domitila. Una mujer de las minas de Bolivia*.

Cómo es que te vas Salvador, de la compañía,
Si todavía hay mucho verdor.
Si el progreso es nuestro oficio
Y aún queda por ahí mucho indio
Que no sabe lo que es vivir
En una ciudad, como la gente
Que no ves que eres un puente
Entre el salvajismo y el modernismo
Salvador el ingeniero, salvador de la humanidad

Está muy bien lo que tú piensas pero
Por qué no te acuerdas que la nuestra
Es una civilización muy avanzada
Como dice la gente
Que no ves que nuestra mente
No debe tomar en cuenta a ecologistas, indigenistas
Retrogradistas, ni humanistas

¡Ay mis Ingenieros Civiles y Asociados!
No crean que no me duele irme de su lado
Pero es que yo pienso que ha llegado el tiempo
De darle lugar a los espacios sin cemento

Por eso yo ya me voy, no quiero tener nada que ver
Con esa fea relación de acción
Construcción, destrucción...

5.7. La asistencia a la iglesia: una actividad social de sentido de vida

Los evangélicos concurren más a actividades religiosas propias de sus iglesias, que los católicos. Los cultos, como se les conoce a las ceremonias, son las actividades centrales de socialización, en donde el antes y el después conforman parte del clima de estructuración del sujeto social religioso evangélico. Dichas actividades también proporcionan un ambiente de seguridad y propósito social y simbólico para quienes participan en ellas. Los relatos que se presentan a continuación, expresan el significado atribuido de los creyentes a la forma en cómo se encuentran con lo religioso evangélico.

Luz María Hernández conoció en su estética a una misionera “americana”, Ruth, que llegó de parte de una iglesia presbiteriana, vendía libros religiosos, “no vestía elegante”

y se entendieron muy bien “porque yo no sabía inglés, ni ella sabía español”. Cuando perdió su estética porque la dueña le pidió el local, no sabía qué hacer, pero vio que Dios obró providencialmente cuando le vendieron artefactos de estética a bajo costo y pudo alquilar su propio local, con equipo propio. La creencia religiosa impulsó su acción, a la vez que se vio retribuida por los acontecimientos que le confirmaban una realidad marcada sagradamente.

Los hijos de María Hernández, hermana de Luz, fueron a la iglesia desde pequeños y Ruth, su hija, acabó la carrera de Químico Fármaco Biólogo y Medicina. La inteligencia de la hija, a quien poco podían ayudar en sus estudios su madre y su tía, es atribuida tanto a un don de Dios, como a la influencia disciplinaria de la iglesia evangélica en sus aprendizajes informales y la alimentación basada en la avena, no en los vicios, “no era nada loquita”. Los porros de la Prepa 5, de la UNAM, la intentaron amedrentar y pedir dinero, pero un poder hizo que uno de ellos dijera “¡A esa no!”. En contraste con una vecina que tenía igual edad que su hija y que ya no estudió más, Ruth fue privilegiada al cambiar un destino de “perdición” que estructuralmente les está destinado a quienes están en la base de la pirámide social.

Eva Solano está contenta porque, a pesar de la violencia que vivió con su marido católico, sus ocho hijos “todos van a la iglesia”. El amor y cuidado como madre la legitimó frente a sus hijos. Para ellos, las cualidades simbólicas de la iglesia evangélica resultaron superiores frente a la católica, pues una intentaba conquistar con golpes –la masculina-, mientras que la otra –la femenina- con resiliencia y perdón se mostró como más poderosa.

Eva ha tenido a su cargo el ministerio de la oración, que generalmente se les delega a las señoras mayores, quienes tienen el papel de intercesoras por los hijos y por los demás hermanos de las iglesias. De alguna forma, el arquetipo de la virgen de Guadalupe se refleja en las asignaciones que tienen las hermanas ancianas, como ideal de santidad, después de un largo proceso de purificación que implicó la abnegación y la maternidad. Cuando Eva estuvo casada y aceptó ir a la iglesia, a pesar de las prohibiciones y violencia de su esposo, este lugar con su gente, le resultó un lugar en el que obtenía fuerzas para asirse de algo que le diera propósito a su resistencia y amor por la familia.

Vicky Villalba dice que la iglesia “es mi familia”, porque sus primos y familia la criticaron porque “había cambiado de religión” y se alejaron de ella. Algunos miembros de su familia de origen que viven en Oaxaca o la Ciudad de México, prosperaron

económicamente, “allá hay mucha discriminación, allá lo que vale es si usted tiene dinero, entonces yo les decía ‘mira, yo encontré lo que anhelaba, tener un conocimiento distinto de Dios y a mí no me importan los bienes materiales’, y sí se distanciaron”. Sólo se frecuenta con los que emigraron a Estados Unidos, cuando vienen. Por eso, su familia comenzó a ser la iglesia, con los lazos familiares rotos o a distancia, a pesar de los problemas que ha experimentado en el templo presbiteriano.

Los problemas de la iglesia, relata Vicky, han sido con pastores que vienen de paso y han querido sacar a los antiguos miembros para desarrollar nuevos métodos de hacer la iglesia. Algunos miembros sí se fueron a otras iglesias, pero otros se quedaron “si me saluda o no, yo ni me enteré”. Critica que los pastores vienen de paso, pero los que se quedan son los miembros que constituyen la iglesia, así que, si ella se va de la iglesia que hace más de 30 años forma parte, es por muerte o por trabajo de misión.

Las dificultades de construir una iglesia evangélica, vienen aparejados con el uso de los recursos financieros, el tipo de liturgia y doctrina que los miembros están dispuestos a apoyar y soportar. A diferencia de las iglesias católicas, en donde los laicos suelen ser espectadores, los laicos evangélicos son activos participantes a quienes los mismos pastores alientan su activismo religioso, el cual tiene el límite del “estar a gusto” o ya no estarlo. Esa es una de las razones por las que se dispersan y extienden en múltiples iglesias con los nombres más diversos.

Otra diferencia entre una iglesia católica y una evangélica, es que la primera ya tiene su lugar previamente planeado, antes del repartimiento de lotes. En el caso de los evangélicos y otros grupos religiosos, tienen que comprar o recibir en donación los espacios de culto religioso, que en algún momento pueden volverse en motivo de disputa, cuando una parte de la iglesia decide escindirse. Vicky nos relata esta lucha por el espacio religioso, cuando unos vecinos “se dedican, creo, a la brujería; cuando íbamos a limpiar el terreno cada fin de semana, había mucha basura... habían encontrado cosas de brujería, muñecos con alfileres, huevos con plumas negras y quién sabe qué tantas cosas”. Comúnmente, no se sabe que se tenga ese problema al construir las iglesias católicas, pues quienes practican la brujería suelen considerarse católicos.

En un tenor muy distinto, el trabajo de Corazón Valiente es distinto al de otras iglesias evangélicas, pues en esta organización se tiene una perspectiva intercultural. Por ello, luchan constantemente con los prejuicios que distintos grupos étnicos tienen hacia los

cristianos, debido a su “puritanismo”, en donde todo se reduce a prácticas como “no tomar, no fumar, no bailar”. Entonces, esto no representa un atractivo del cristianismo para muchos indígenas, porque “malinterpretan el versículo Nuevas todas las cosas” y es un corte con las raíces culturales. La mirada que tienen los que trabajan en Corazón Valiente, a diferencia de las iglesias que suelen trabajar sin una perspectiva intercultural, es que pueden ver “ese temor (de las etnias) a dejar de ser lo que son”. El evangelicalismo puritano, que analiza Paulina Alba, es que pone en entredicho a los indígenas: “¿o soy cristiano o soy huichol?”, “¿o soy cristiano o soy otomí?”, con lo cual, convertirse al cristianismo representa una traición.

La comunidad huichola que visita la gente de Corazón Valiente, en los Altos de Jalisco, en donde se tiene noticia de varios hechos de intolerancia religiosa, “muchos saben que somos cristianos, pero muchos no”, especialmente las autoridades tradicionales. En 2001 hubo una gran expulsión porque los evangélicos habían dejado de participar en las fiestas tradicionales, culturales, algunas “muy insanas” como la poligamia y la violencia contra las mujeres, pero otras “muy buenas” que implican la organización comunitaria, la cosmovisión indígena. Se expulsaron a los varones, porque las mujeres y niños pertenecen a la comunidad, no a los varones: “es por eso que hay un choque con los cristianos que ha habido ahí”. Esto, para Corazón Valiente, implica evaluar aspectos que les parecen positivos o negativos de su cultura, sin hacer tabla rasa de todo lo que no es propiamente cristiano.

La mayoría de los evangélicos con los que se encuentra Corazón Valiente son pentecostales, aunque ellos no trabajan directamente con las iglesias, sino que llegan por invitación de los indígenas que conocen en la ciudad, pero que no son evangélicos. Paulina ve que la relación entre pentecostales e indígenas varía también de acuerdo al grupo étnico, por ejemplo, con los otomíes de Puebla en donde las iglesias evangélicas han provocado un gran “desarraigo cultural”, que implican el Día de Muertos y la comida: “nosotros vamos con los cristianos para dar discipulado e ir platicando por qué clasificaron como malo todas las prácticas que representan su cultura y es entrar en diálogo con ellos”.

Una de las bases de confianza que establece Corazón Valiente, es un proyecto para la exportación de artesanías, por parte de cooperativas de los grupos étnicos. Cuando hablaron de este proyecto económico, les cuestionaron “¿o vienes hablar de la fe o vienes

hablar de finanzas?”. Esto es porque el cristianismo que practican la mayor parte de los indígenas con quienes tienen contacto, es una fe desvinculada de la vida cotidiana, que suele consistir en una serie de prohibiciones de lo que no debe hacerse durante la semana. El hecho de que el cristianismo evangélico se presente como algo espiritual, a diferencia de las prácticas y creencias originarias que se muestran como un todo vinculado a lo terrenal, conduce a cuestionar, entre los mismos evangélicos que no hacen esta distinción dualista, como no propiamente cristianos.

Gerson Flores creció en un hogar evangélico pentecostal, su mamá, zapoteca, se convirtió en evangélica, siendo obrera en Minatitlán, cuando se casó con su papá. Sin embargo, la boda se realizó en Ixtaltepec, Istmo de Tehuantepec, con la Enramada y todas las condiciones que su abuela puso para que su papá se pudiera casar. Los abuelos paternos de Gerson eran evangélicos y cuando vieron la boda, les pareció que su papá estaba infringiendo los preceptos bíblicos, porque hubo baile, lo “disciplinaron”²³³ en la iglesia. Lo que caracterizó la combinación de lo zapoteco con lo evangélico, en su hogar, fue la ausencia del baile y la bebida en la familia, porque en las fiestas “son ríos y ríos de cerveza y mezcal”; por lo tanto, participaron en fiestas y en la Vela, sin ir a misa. Algunos tíos les decían “ustedes son chidos porque no se apartan, es que hay quienes la religión les prohíbe o no van a fiestas”. La mamá de Gerson le enseñó a asistir a las fiestas familiares y del pueblo como una forma de mantener los lazos de parentesco: “no vamos por la fiesta, por el santo, sino por los lazos de amistad; van a llegar tus tíos, tus tías”.

Una de las ceremonias más controversiales para los evangélicos es la de Todos Santos, “somos evangélicos, pero vamos a los Días de Muertos”, por lo que le preguntaba a su papá sobre el tema y respondía “pues es la costumbre, la tradición del pueblo de tu mamá y vamos para ver a tus abuelos”. No participaban directamente, sino indirectamente, como la mayoría de los evangélicos indígenas urbanos que tienen en su calendario, como la fecha más importante de visitas a sus parientes en el lugar de origen, el Día de Muertos.

En la iglesia evangélica de Ixtaltepec, menciona, que cuando los cultos eran en castellano, la gente se aburría, pero cuando se hacían en zapoteco se ponían eufóricos. A su abuela, a pesar de saber español, cuando la evangelizaron, su mamá le tradujo. Una ventaja que

²³³ Práctica evangélica de sancionar públicamente a un miembro de la iglesia que ha infringido ciertas reglas de cristiandad y que no puede participar de varias de las actividades, hasta que pase cierto tiempo de reflexión y arrepentimiento por parte del infractor. En este caso, la sanción era por mundanidad, al participar en un baile de boda.

se presentó en la familia de Gerson es que la iglesia a la que pertenecían, estaba en una ciudad distante de su pueblo de origen, por lo que no tuvieron mayor problema en esta participación. Es una situación distinta cuando la iglesia está en el mismo lugar de origen, porque las prohibiciones y sanciones sociales de las iglesias evangélicas sobre sus miembros dificultan las relaciones con las fiestas familiares y comunitarias del lugar.

Eugenio Aquino, Director de Alianzas Estratégicas de la Unión Nacional de Traductores Indígenas²³⁴, nos comenta que muchos de los indígenas que llegan a la Ciudad de México son los que llevan el evangelio a sus comunidades. ¿Qué tipo de evangelio? Se trata mayormente de iglesias pentecostales, en donde la Banda de Vientos de algunos pueblos oaxaqueños, es un identificador étnico. A diferencia de iglesias fundadas por extranjeros o mestizos ciudadanos, en donde predomina el castellano y el uso del piano y la guitarra, tanto en México como en Perú, las iglesias que fundan los propios indígenas, llevan un sello característico de su impronta cultural. Eugenio nos cuenta:

Nos damos cuenta que, aunque hay pastores que surgen de las escuelas bíblicas, la mentalidad es de que esas costumbres como la música de vientos, todavía son paganas, que no son cristianas. A veces no se sabe cómo integrar esa música en la iglesia. Vas a los Mixes y vas a encontrar esa forma, que son totalmente combinados, encuentras una batería hasta un bombo de esos que usan, llega un hermano y trae su platillo, o sea, totalmente combinado. Si hubiera un pastor que dijera ‘eso no’, pues los alejaría nada más. La sierra Mixe es zona de grandes músicos. Dentro de la Banda de Tlahuitoltepec, que es famosa, varios son cristianos, se le ha dado valor a esa música. Si se les despreciara, quién sabe qué sería de ellos... Tenemos lugares donde dicen, ‘yo no puedo traducir esto’, mejor se ponen a escribir en su lengua y lo hacen. Otros hacen traducción del español a sus lenguas. Los jóvenes ya tienen muchos programas y ya no tienen tanto miedo. Una de nuestras labores es esa, que no tengan miedo como indígenas, que no les dé pena decir que son indígenas. En algunos lugares donde hemos dado pláticas, ya se visten normal y todo, pero cuando damos esas pláticas como “La herencia perdida”, que trata de que muchos ya no les enseñan la lengua a sus hijos.

²³⁴ Institución fundada en 1982, posterior a la expulsión del Instituto Lingüístico de Verano, con la finalidad de dejar traductores indígenas que continuaran la labor de traducción de la Biblia a los idiomas y variantes dialectales faltantes. Con el tiempo, esta asociación, también ha colaborado con instituciones gubernamentales y no gubernamentales para trabajos de traducción e interpretación. Tiene su sede en la Ciudad de México y si bien recibe apoyo financiero de Estados Unidos, también lo hace de México, así como es una entidad autónoma en muchos aspectos, como en las colaboraciones y alianzas que establece con instituciones gubernamentales, religiosas y no gubernamentales.

A partir de la música, me explica Eugenio que la evangelización, que mucho tiempo equivalió a occidentalización, tiene en organizaciones como la suya, una forma de endoculturación del evangelicalismo. Su consciencia surgió como una necesidad de traducción, de donde se derivó la auto-reflexión de los sujetos participantes, y de allí a la participación en programas públicos y el contacto con organizaciones indígenas no religiosas.

Jorge Olguín se declara como alguien que siempre fue muy creyente en Dios. Después de su conversión, se volvió ferviente, sin importar que lloviera o estuviera cansado acudía a su iglesia. Cuando trabajaba en la limpia pública de Xochimilco tomaba bastante alcohol con lo que dañó su cuerpo y su relación familiar: “pero de ahí, vida nueva, todos los días son sagrados porque Dios nos permite estar pisando la tierra, de conocer más de él, de ordenar nuestra vida, es maravilloso”. Una vez como converso, sustituyó la cerveza por un litro de refresco, agua de fruta o agua simple. El Señor le retiró la ansiedad.

Isaac Cajero, tiene una historia a la inversa de todos los casos aquí presentados. Para él, hijo de pastor, la iglesia evangélica le impedía su desarrollo personal pleno. Desde que llegó a la Ciudad de México no va a la iglesia con regularidad, aunque algunas veces ha ido a distintas iglesias evangélicas: “No pierdo la fe en un Dios. Igual, cuando hablo con mi mamá, con mi papá. Mi familia siempre me dice que vaya a una iglesia, que busque a Dios, le digo ‘sí papá’.” En la gran ciudad, Isaac tiene la libertad de decidir si quiere ir a la iglesia o no, y cuándo. Frente a la rutina de tres veces por semana, ha pasado a un estado de inasistencia, lo cual no implica para él, el abandono de la fe en Dios. Isaac conforma una generación de evangélicos de segunda generación que ya no son tan participantes en alguna comunidad religiosa.

Algunas veces va a la iglesia para sentir la presencia de Dios en la alabanza y orar al lado de otros. Esto representa una forma en que se vuelve a sentir imbuido de lo divino, a la vez que tiene una memoria corporal, basada en que es músico y durante muchos años tocó en la orquesta de la iglesia que su papá fundó con sus hermanos y primos. Era una orquesta de vientos, “pero llegó el momento en que allí no ganas para sobrevivir, para mantener a tu familia”, por lo que algunos migraron a varios lugares y se deshizo la orquesta. Sin embargo, “a mí nunca me gustó”, frase que recuerda haberle dicho a sus padres en varias ocasiones. Isaac lo hizo por obediencia, no por convicción, hasta que creció y le dijo a su padre que no estaría más en la orquesta, y se salió, no sin enojo del padre.

Para calmar las inquietudes de Isaac, cuando hubo la oportunidad de entrar a un taller para traducir el libro bíblico de Génesis, su padre lo convocó: “Yo tampoco quería ir porque pues hablo el mixteco, pero no tenía necesidad de escribirlo”. Al final fue al taller de la UNTI a los 14 años, pero le fue gustando, y se quiso dedicar a ello, apoyado por su padre porque se trataba de una obra piadosa. Allí aprendió la gramática mixteca y pudo haber continuado con cursos de lingüística, pero decidió ir a la Ciudad de México.

En ocasiones va vestido con su traje típico, que su papá cosió y su mamá tejió, al trabajo. También está buscando ir a la Marcha de Gloria con otros hermanos oaxaqueños, entre otras razones, para lucir sus atuendos tradicionales:

Eso es algo que no me avergonzaría porque es algo que también Dios nos dio. Es como el relato de Babel que dijo Dios, le doy a cada quien su lengua para que no se entiendan. Dios nos dio una lengua para que nos podamos comunicar con él. Él sí conoce lo que es y es también para que no se pierda, que pienso hacerlo en la Marcha de Gloria. Cada año, desde que llegué, lo hago. Hay mucha gente que viene de lejos, de otros pueblos Algunos vienen con traje típico y otros no, aunque saben hablar. Por qué no ir y bailar, si este mundo también adora a su dios y nosotros no lo hacemos. Eso es lo que a mí me gusta. Me gusta bailar y no me da pena. Es algo hermoso convivir con cristianos que puedes aprender cosas de ahí.

Con excepción de estas experiencias religiosas, como la Marcha de Gloria, en la que se reúnen anualmente multitudes de evangélicos pentecostales y neopentecostales, y de alguna manera se mantiene el anonimato, para Isaac la experiencia religiosa evangélica en una comunidad pequeña ha significado más una prisión que una liberación. Por ello, en la ciudad, antes que encontrarse con otra prisión, lo que desea es experimentar una vida sin las restricciones sociales que le dictan en gran medida lo que está mal, pero muy poco lo que está bien.

En esta serie de experiencias encontramos un hilo en común: la experiencia religiosa evangélica, de una u otra manera, representa una tensión interna y social más a los indígenas. Al sopesar sus opciones, algunos aprenden a convivir con las costumbres y familias de origen, mientras que a otros más se les niega la entrada de vuelta a la familia, y algunos más rehúsan todo aquello que consideran pagano, por lo que entran en una condición de auto segregación. La tensión básica es de orden religioso, en donde lo evangélico es casi totalmente, por su origen occidental anglosajón, incapaz de

comprender los significados culturales de origen de aquellos a quienes evangeliza. Los sujetos sociales buscan maneras de sacar el mejor partido de la pertenencia religiosa evangélica, por lo que negocian de diversos modos con sus concepciones previas de lo religioso-cultural.

5.8. Experiencias de etnicidad y mestizaje

El mestizaje es un fenómeno que ha sido poco estudiado. Generalmente resulta más interesante para los investigadores observar cómo es que los indígenas mantienen sus características étnicas en distintos contextos de presión social. Bonfil (1987) explicó este fenómeno como desindianización y Bartolomé (1997) lo describió como descaracterización étnica. En un trabajo previo, situado únicamente en un sector de Iztapalapa (2012), demostramos que la pérdida de la identidad étnica indígena va de la mano de una adquisición de cualidades, valores y perspectivas de mestización. Es propiamente, una mestización indianizada –siguiendo a De la Cadena (2004)- por lo que la población periférica –y muchas ocasiones también céntrica- de la Ciudad de México, con un sustrato cultural mesoamericano, se identifican unos con otros, en varios aspectos simbólicos, lingüísticos y religiosos. Este fenómeno de mestización indianizada que puede implicar movilidad social es conocido coloquialmente como lo *naco*, como una forma de distinguir a los advenedizos de clase media de aquellos de abolengo, pues los primeros manifiestan costumbres asociadas a lo indio y rural, mientras que los segundos parecen provenir de algunas generaciones ilustradas urbanas.

Los chocholtecos de Santiago Teotongo -una zona predominantemente mixteca- prácticamente se han mestizado o descaracterizado étnicamente como lo explica Barabas (1996). Luz María de 78 años nos informa que incluso ella no aprendió el idioma, sólo su hermana María de 86 años porque se comunicaba con su abuela que sí hablaba la lengua. Pero la madre de ellas dos, sólo lo entendía, pero no lo hablaba. Al estar en una zona de fricción interétnica con los mixtecos, los chocholtecos se suelen asumir como mestizos, pues esto les permite presentarse como más integrados a la nación, más preparados y más listos. En todo caso, los chocholtecos están en el pueblo, “se dicen teotonguenses, chocholtecos”, pero ellas en la Ciudad de México, no.

María, que aprendió el chocholteco, recuerda algunas palabras, pero más allá de practicar con su abuela, jamás lo volvió a utilizar y lo olvidó. Las hermanas Hernández Llevenes recuerdan que lo intentaron reintroducir en el pueblo, un profesor que educó en un lugar

“a oscuras”, metió la luz, pavimentó, arregló la iglesia colonial, pero casi nadie aprendió: “nadie habla, todos hablan español; antes hablaban medio raro porque hablaban el dialecto, pero ya se perdió”. De este modo, no es algo que les incomode porque fue un proceso de descaracterización de la población, que las aleja de lo indio y las acerca a lo mestizo. Los indios son los mixtecos, no los chocholtecos.

Guadalupe Martínez vivió sus primeros 15 años en su comunidad de La Revancha, Benito Juárez, cerca de Chicontepec, en la Huasteca Veracruzana. Su adaptación a la ciudad y al mundo mestizo, como hemos visto, comenzó en Teziutlán, continuó en Xalapa y, por lo tanto, al llegar a una ciudad más agresiva como la Ciudad de México, ya no resintió el golpe de la exclusión, discriminación y racismo, pues ya tenía dominado el castellano, así como las formas ciudadinas (aunque provincianas) de ubicarse ante los mestizos. Guadalupe menciona que con sus hermanos utiliza el náhuatl, no obstante, ante la presencia de mestizos o de otros orígenes, hablan en español. Esto puede interpretarse como una forma de respeto, pero también de evitar la estigmatización familiar. En su caso, a pesar de estar casado con una mujer de su comunidad, evita transmitir el náhuatl a sus hijos a quienes sólo se comunica en castellano. Poco a poco, sin desvincularse nunca de su grupo de origen, busca la movilidad social, no sólo por el medio más evidente, el económico, sino también por costumbres, uso de artefactos y la asistencia a una iglesia presbiteriana de clase media, media-alta, cercana al centro de Coyoacán.

Eva Solano habla náhuatl y español desde la infancia, pues a su generación le tocó el tránsito hacia la castellanización: “El náhuatl es el idioma que hablaban mi papá, mi mamá, que hablaban entre ellos y la gente de allá, oye uno las palabras y ya le entiende uno”. Los papás les hablaban a sus hijos en español, pero “las gentes grandes así se platicaban” en náhuatl. En la ciudad sólo habla náhuatl con una nieta y “ella más o menos me entiende”, por lo que les dice a sus hijos “que no se olvide eso” para “cuando ya no esté uno, ellos lo hablen”. El náhuatl es “la raíz de uno como mexicano”, un “dialecto” que es “muy importante porque a veces habla la gente y no sabe si están hablando bien o mal de usted”.

En una ocasión, gente “de por allá de Atlixco”, en la Ciudad de México, invitaron a Eva y su hermana a preparar y guisar el mole para una boda. Estaba también otra familia de habla náhuatl preparando otra parte del mole y utilizando el idioma para encubrir sus ideas:

Estaban unas señoras diciendo que no había esto, que ya lo habíamos agarrado y mi hermana estaba oyendo y yo estaba arriba guisando. Me dice, ‘sabes qué, vámonos, déjales sus cosas, porque todavía que les estamos haciendo, todavía están hablando mal de ti’. Decían que no llevamos completo el mole, que ya lo agarramos, ya nos comimos la pechuga del compadre y todo eso oyó mi hermana. Por eso es bueno saber otros idiomas, para conocer si están hablando bien o mal de uno, o alguna cosa importante.

En la actualidad, sus hijos le preguntan por qué no les enseñó náhuatl, pero ella les dice que su esposo y ella nunca pensaron en hacerlo, porque no lo consideraron necesario. El náhuatl, además, era el idioma de discusión entre Eva y su esposo, para evitar que los hijos se enteraran de las cosas que hablaban. El idioma, de este modo, es un recurso secundario y casi inútil en la vida de la ciudad, a no ser como código de ocultamiento, tal como se muestra en la anécdota de las señoras hablando mal de otras o en las discusiones de pareja.

Vicky Villalba relata que si bien en su región, la población mayoritaria es mixteca, ella no aprendió el idioma por ser su pueblo de mestizos y castellanizado. Aprendió algunas palabras pues los visitaba un “indito que se quedaba en la parte esa del yute que tenía mi tío, primo hermano mi mamá, o en el trapiche de caña”. Cuando era niña, le pedía que le enseñara mixteco y me decía “no, porque vas aprender mi secreto”, pero ella refería que así se podría comunicar mejor con los pueblos de la montaña para allá, donde no se habla español. Aquí, la relación intercultural se muestra como fricción, pues el idioma se reserva para ocultar aquello que no quieren que se enteren los mestizos, tal como también nos lo relató Eva Solano. Sin embargo, con la penetración de las comunicaciones, la migración y los mercados en las comunidades más aisladas, los idiomas étnicos quedaron desprestigiados ante las nuevas generaciones. El *performance* de ocultamiento, devino en vergüenza y estigma, pues los más jóvenes ya no quieren permanecer ocultos, sino ser reconocidos.

Vicky Villalba destaca su identidad mestiza a partir de su padre, “un hombre muy culto que viene de descendencia española”, al que mataron cuando ella era recién nacida, por lo que nunca lo conoció. “Sus bisabuelos de mi papá se vinieron cuando la Revolución, emigraron y estuvieron un tiempo en Cuba, luego se vinieron al norte del país, a Hermosillo, ahí vivieron mucho tiempo” y se dispersaron por el país, pues algunos perdieron sus posesiones, llegando una parte a Silacayoapan (Oaxaca). Unos eran comerciantes y destilaban mezcal. Por parte de su mamá, dice que también vienen de

descendencia española, la familia Cortés Vázquez Castillo. El interés genealógico viene porque en la región no hay Villalba, más que sus tíos, hermanos de su papá: “Mis papás se conocieron porque eran de un pueblo y de otro, a mi papá le interesaba la cultura, él era muy progresista”, como Chucho “El Roto” a quien no le gustaban las injusticias. Su papá viajaba constantemente a la Ciudad de México, su mamá no sabía leer y le recomendaba “cuando tengas amigos, que no sean sólo de una clase, uno que recoge la basura, un licenciado y un médico” para salir de los problemas que llegara a tener.

Vicky, como mestiza, no recuerda haber sido discriminada directamente, pero rememora a una clienta española que comenzó hablar mal de los mexicanos, al interior de una estética de la Ciudad de México: “que hablen mal de mi país, de mi estado, de mi pueblo, olvídense, me vuelvo una fiera”. Una señora española del ambiente artístico espetó, “esos indios (se refiere al trío Los Panchos) llegaron allá con sus guitarritas de palo... allá según a dar muchos conciertos”, con un tono de desprecio:

Y yo que me le quedó viendo, ‘señora, ¿está consciente de lo que está diciendo? Ellos fueron allá en una gira artística, van y regresan, pero usted está aquí de arrimada y ha venido a saquear mi país, debe de tomar en cuenta eso. No porque sea española es de sangre azul, recuerde que los españoles que vinieron a conquistar mi país, no fue la sangre azul, ni los reyes, ni la alta aristocracia de España, ¡fue lo peor que vino aquí! Y usted está aquí de hambrienta, tome en cuenta eso’. La dueña del salón, la señora Malicha se me quedó viendo así, le dije ‘no, si tiene que correrme, córrame, pero esa no se va volver a ensañar con los indios, como dice. Somos indios y a mucha honra, estamos en nuestro país y no andamos limosneando en ningún otro país’. La señora se quedó callada. Otra señora, también española dijo a una chica que venía de Teotihuacán a ayudarnos, ella era la que ponía los tubos, porque se ponían unos tubos y se ponían al secador. Entonces Maguitos venía de allá y sus facciones eran más como de indígena, y ella (la española) dijo ‘¿Tú qué haces aquí? Tú eres india. Los pobres, los indios, los albañiles y los no sé qué, son pobres y pobres van a quedar. Los hijos de los albañiles son albañiles y albañiles seguirán’, así dijo. Yo desde niña nunca soporté cosas de esas, que dijeran ‘eres una huérfana’, yo me exaltaba. En esa parte yo fui muy agresiva, como mis tíos me enseñaron que yo no fuera dejada. Entonces le dije, ‘¿yo te puedo preguntar algo? –yo no estoy acostumbrada a hablar de tú, pero estaba yo tan enojada, una de mis compañeras me dijo ‘yo ya vi que cuando tú te enojas te pones negra, negra; eres muy callada pero que no te busquen porque entonces saltas’- le dije ‘¿te puedo preguntar algo’. (La española respondió) ‘¿Tú?, ¿quién eres, de dónde vienes? ¿Vienes de la alta aristocracia? ¿Eres sangre real? ¿De qué eres?’ Y se me quedó viendo así (con prepotencia). Le dije ‘porque si nuestros padres fueron campesinos, fueron

albañiles y fueron indios, no quiere decir que las demás generaciones no tengan aspiraciones, para salir adelante y hacer algo. Y gracias a este país, yo no sé de dónde seas, ni me interesa saberlo, pero gracias a este país, todas las personas que vienen de diferentes partes del mundo, vienen y se enriquecen, y después se quieren enseñar de los indios y eso no se vale. Porque de los indios comen y de los indios tienen paz aquí, porque si se vienen de sus tierras es porque allá no tienen nada que comer y aquí vienen a hartarse'. No contestó nada y se fue.

Lo que observamos es que cuando hay relaciones interclasistas, interraciales e interétnicas, la fuerza de la costumbre se asoma para que la gente en una posición socioeconómica más acomodada, procure establecer límites a los que están abajo. Pero las relaciones de discriminación también se encuentran abajo. En la construcción de la ciudad, se revelaron situaciones de discriminación de algunos vecinos hacía Vicky, en donde la respuesta fue “tú también estás aquí por una necesidad, como todos los que estamos aquí; Zapata tenía razón, la tierra es de quien la trabaja y esta tierra yo la necesito, la estoy trabajando para habitarla”. Esto se debió a que pretendían comprar los lotes hasta dos veces, por lo que intentaron desalojarlos.

Jorge Olguín habló un poco de otomí en Ixmiquilpan, Hidalgo, en donde su patrona, profesora de secundaria y su esposo, dueño de camiones, le pegaban: “por el mal trato, busca uno otro sendero”. Vino a la Ciudad de México desde los trece años. Con el tiempo y con el trabajo compró un terreno en Santa Úrsula, cerca del Estadio Azteca, en 1967. Se conoció con su esposa -que en esa época todavía era casi una niña- porque el primo de su esposa era amigo de su primo, con la casualidad de que era de un pueblo cercano del lado de Querétaro. Su esposa viene de una de las tres regiones de “las razas otomís”.

Le dijo al primo de su actual esposa: “el día que ya no regresemos del pan, es porque nos vamos a ir a comer el pan a mi casa”. De este modo “me la traje” y se casaron por el civil para asegurar a su hijo. En su caso, aunque Jorge Olguín no se asume como otomí, reconoce dicha cualidad en su esposa, pero a sus hijos no los reconocería como tales, sino como mestizos. A pesar de ello, encontramos en Jorge varios patrones culturales de su región que subsisten en su estructura simbólica: apalabramiento con los familiares de la mujer que le gusta, robo de la novia con o sin su consentimiento, casamiento endogámico, entre varios más que sobresalen en otros temas que estamos tratando en diversos apartados.

Eugenio Aquino, en una dinámica de la ciudad a la comunidad, nos relata que además de las experiencias de evangelización por parte de los mismos indígenas que se convierten en las ciudades, se encuentran las iglesias que llegan a las comunidades sin ninguna sensibilidad cultural:

Nos damos cuenta que llegan hablando con un lenguaje de ciudad, que hablan de la relación del marido con la esposa, ‘pareces Superman’. Le digo al pastor, ‘¿qué nos quieres decir con eso? A lo mejor en la ciudad entendemos que un Superman es un Súper Mandilón o alguna cosa así, pero en un pueblo indígena no tienen esa mentalidad, no van a entender. En cambio, tienes que aterrizar, aunque prediques en español, en un lenguaje que ellos van a entender; las milpas, las yerbas, cosas que ellos conocen’. Porque ellos no tienen la consciencia maleada como los de la ciudad, que dices súper mandilón y ya sabes de qué se trata.

Al igual que observamos en el caso peruano, la relación urbano-rural, específicamente en comunidades indígenas, hay una transferencia mutua de recursos simbólico-religiosos, que al igual que en otros ámbitos, es desigual. De los pastores indígenas que se preparan en los seminarios de diversas denominaciones en la Ciudad de México, nos comenta Eugenio que algunos sí salen con la mentalidad de regresar a servir en sus comunidades, pero otros quieren regresar para “que les sirvan”, en la misma dialéctica que crean las universidades en los estudiantes, de preparados y subalternos. Al conversar con Dan González²³⁵, rector de la Comunidad Teológica de México, expresa que muchos de los estudiantes del seminario vienen de comunidades indígenas de Chiapas, pero no recuerda a alguno que haya realizado teología indígena, sino que hacen tesis en posmodernidad, filosofía occidental y teología, pastoral urbana, entre otros temas que hablan de su deseo de lejanía, no sólo geográfica, sino étnico-cultural de su origen.

Los mestizos citadinos que van como pastores o misioneros, en muchos casos, llevan varios años en las comunidades indígenas y “no son capaces de aprender el saludo, de aprender a comer lo que ellos comen, todavía quieren su comida especial, quieren que les hagan reverencia, quieren que les reconozcan que son los pastores”. Por lo que tenemos una clara dinámica que es paralela a la regla dominante del funcionario público, del profesor, del voluntario de ONG, que llega a la comunidad para enseñar y ser tratado preferencialmente por su posición en la escala social. Los pastores y misioneros mestizos,

²³⁵ Conversación en la Comunidad Teológica de México, 15 de febrero de 2017.

desean replicar conductas naturalizadas por ellos, en donde las jerarquías étnico-raciales, de clase y lugar de origen, cuya diferencia es la lectura religiosa que se le da: “Obedeced a vuestros pastores, y sujetaos a ellos; porque ellos velan por vuestras almas, como quienes han de dar cuenta; para que lo hagan con alegría y no quejándose, porque eso no sería provechoso para vosotros” (Hebreos 13:17).

Eugenio, que por su posición en una organización paraeclesiástica, visita muchas iglesias evangélicas en la Ciudad de México, reconoce que no hay iglesias étnicas, pero sí hay algunas donde el componente poblacional más importante, puede llegar a ser indígena, como en una iglesia de Ciudad Nezahualcóyotl. Allí los chinantecos dominan y cada mes se reúnen como tales; un grupo de nahuas en una iglesia presbiteriana de la céntrica calle de Dr. Vértiz; una iglesia pentecostal con mixes en El Cadete, Naucalpan. A pesar del alto componente indígena que puede tener una iglesia evangélica, ello no implica un interés por darle un giro étnico, como los cultos quechua de Lima o las iglesias quichwas de Quito y Guayaquil.

Eugenio que también tiene trato con estadounidenses, relata que no todos ellos están de acuerdo con que el trabajo de traducción de la UNTI lo hagan nativos, porque “ellos todavía quieren ir a los pueblos” y saberse indispensables. El trabajo de traducción, es un empoderamiento de las capacidades de dominar el lenguaje escrito, antes vedado para los indígenas, ahora codificado para ellos mismos, pues los fuereños no van a aprender su idioma. La traducción también es una toma de consciencia de identidad étnica y una apropiación del cristianismo, cuya traducción de conceptos también queda en sus propias manos²³⁶. Aún si alguien de afuera quiere aprender los idiomas nativos, necesita un ayudante nativo que le guíe en la comprensión del idioma:

²³⁶ Es significativo, al respecto lo que declaró Edesio Sánchez, yucateco, traductor de la Biblia y que trabajó muchos años en las Sociedades Bíblicas Unidas dijo: “La traducción misionera fue hecha por misioneros norteamericanos que pasaron 25, 30 años aprendiendo el idioma, que nunca lo aprendieron porque el idioma materno se aprende con la mamá y en la casa, usaron informantes para que los ayudaran a traducir. La mayoría de esos Nuevos Testamentos se pudrieron en la bodega por la simple razón que no tocaba al mundo indígena en lo más hondo de su alma... Cómo se va hacer teología indígena si no se tienen traducciones de la Biblia traducidas por ellos... Mi padre fue el principal coordinador de la traducción al maya yucateco y me dijo ‘el sólo hecho de permitir que sean nuestros mayas los que traduzcan las biblias es ya un acto de rebeldía y revolucionario’. Primero, pelear contra la iglesia, los ministros yucatecos mestizos fueron los primeros en poner obstáculos para que la Biblia no sea auténticamente indígena maya. ¿Por qué? Tiene que sonar la traducción a Reina-Valera, tiene que ser una Biblia con piel oscura y canto dorado o rojo. Ellos querían frenar totalmente eso (de la producción bíblica maya). Decían los mayas, ‘entendemos que son Salmos, pero nos suena a la Reina-Valera’. Cuando empieza a cambiarse la traducción, la Sociedad Bíblica, el freno. Yo era el consultor, les digo ‘vamos a doblar el salario de los traductores’. Me dijeron ‘¿quiénes son los traductores?’. Tal y tal, puros apellidos mayas. ‘A los indios no se les debe de pagar como se les

Ustedes son muy inteligentes porque saben dos idiomas, algunos han ido al extranjero o han venido a la Ciudad de México a las capacitaciones. Han conocido gente. Son muy capaces, algunos muy buenos. Tenemos un náhuatl muy inteligente, que se puede agarrar con cualquier académico del náhuatl y nos dice la raíz de las palabras porque está enamorado de su lengua.

Hay casos de pastores a los que se les ha prohibido orar en su lengua, pues por un lado está la discriminación, pero por el otro, escapa a la vigilancia doctrinaria y existe el miedo de que las iglesias con pastores indígenas salgan del área de dominación de una iglesia urbana mestizófila. La libertad que experimenta un indígena para orar a Dios en su idioma, sin embargo, no se expresa en las iglesias de las ciudades, pues incluso en las comunidades rurales han sido callados.

Las megaiglesias y organizaciones misioneras, por su parte, tienen sus esfuerzos enfocados en las misiones en la India y el mundo musulmán, pero no en los indígenas de México. En algún punto, Eugenio es cuestionado por un asistente de un evento misionero: “¿Y por qué, mejor, no les enseñamos español?” a los indígenas. A lo que él le respondió, “¿y usted por qué no aprendió para leer su Biblia en latín o griego?, ‘no, es que no se puede’; igual nosotros tenemos que respetar la identidad”. A los mestizos no les interesa la diversidad cultural porque se encuentran en un ámbito cómodo en donde no son cuestionados, aspecto que cambia si se encuentran en Estados Unidos.

Para sí mismo, Eugenio dice que el corazón se le llena de alegría cuando escucha la música de su pueblo, el idioma, las costumbres y la comida; se despierta un algo escondido. Su mismo trabajo en la traducción le aporta una consciencia étnica, por lo que el contacto con diversos pueblos indígenas mantiene en él, vivo el idioma que casi nunca practica en la capital. Por el contrario, están quienes dicen que ya no se acuerdan casi nada de su pueblo, porque “casi toda la familia está aquí” y prácticamente toda su vida han vivido en la Ciudad de México. Con toda esta experiencia de socialización urbana casi permanente y absoluta, les sucede lo que a muchos de los miembros de los pueblos originarios asentados en la capital, quienes buscan distinguirse de los indígenas

paga a los mestizos’. Yo les digo ‘ah, sí, hablamos de justicia, de esto, de lo otro y la Sociedad Bíblica es la primera que marca la diferencia’. Por qué nuestros traductores que conocen mejor la Palabra en su idioma, pasan 10 años estudiando exégesis, hermenéutica, lingüística para entender el castellano, ¿se les paga menos porque son indígenas?... Mi padre peleó contra investigadores del INAH porque se tragarón el cuento de que por tener varios nombres de dioses ya eran idólatras, pero mi papá demostró que tenían un dios Hunab Ku... En la Biblia injusticia es idolatría” (24 de octubre de 2018, Ciudad de México, Comunidad Teológica de México).

migrantes, reproduciendo las jerarquías de exclusión y desigualdad que privan en la Ciudad de México (Albertani, 1999: 201). Ellos se asumen como legítimos habitantes de la ciudad, en contraste con quienes “apenas” van llegando, sea que tengan décadas o pocos años de residencia en la ciudad. Jorge Zárate²³⁷, evangélico de origen zapoteco, me comentó, ‘sí, mi abuelo hablaba zapoteco y mis papás hablaban entre ellos, pero nosotros ya nacimos aquí, ya no lo aprendimos’, con un sello de orgullo. En el lado opuesto, un joven, Isaac Cajero, originario de una comunidad de la Mixteca Baja, tiene la ventaja de haber nacido en un lugar donde toda la comunidad aún habla el mixteco y haber trabajado para la traducción bíblica. Por tanto, su identificación es claramente mixteca, no sólo de origen, sino como un performance continuo.

Eugenio relata que cuando estaba en la secundaria, un profesor lo identificó por el apellido Aquino, que es muy popular en la Sierra Juárez: “¿Aquino? *Dze Dzes* –porque ese es mi apellido en zapoteco- ¿Eres pariente de Yalalag?”. Eugenio se sorprendió que alguien conociera su pueblo y supo que el profesor había dado clases en la Sierra Juárez. Dijo que conocía a los Maza, que vivían en la San Felipe (Gustavo A. Madero), entonces “ni modo de decirle, ‘no, pues yo no soy de allá’, pues hay algunas cosas que identifican”, aunque no se quiera en ciertos momentos de la biografía personal. “Hay veces que no te puedes esconder y como nunca nos sentimos discriminados, pues a mis amigos les decía que iba haber tamales los Días de Muertos, ‘no vamos a poner altar, pero sí vamos a hacer comida y compramos pan’. Cada año me preguntaban para que los invitara”.

Durante cuatro años, la gente que está en Corazón Valiente, se ha dedicado a escuchar el dolor de la gente de las etnias y tiempo después se han topado con las iglesias evangélicas en los pueblos. De esa escucha surgió el proyecto Valientemente, el cual tiene como finalidad apoyar en la alfabetización, club de tareas y mentoreo de niños indígenas:

Algunos no tienen acta de nacimiento, otros sus papás no los dejan ir a la escuela o no entendían las hojas de los papeles que les daban. Entonces, ya que tienen un poco de confianza, nos piden ir a las escuelas y vamos. Después les decimos a algunos de los padres si no quieren leer y escribir. Nos relacionamos con el método cubano del “Yo sí puedo” de alfabetización. La misionera (canadiense) siempre nos ha estado capacitando en miles de cosas desde que nos conoció. Nos envió a varios talleres. Empezamos como voluntarios a dar alfabetización a los padres. Luego vemos que los padres nos dicen “sí, pero ya no es lo

²³⁷ 10 de diciembre de 2017, Iglesia Presbiteriana Berea, Delegación Coyoacán.

mío”. Algunos aprendieron a escribir, los que quisieron, que fueron tres familias completas, después se salen y dicen “ya no tengo tiempo para dedicarle a eso, gracias”. La mayoría se dedica a vender chaquira y bisutería. Después de que los niños empiezan a entrar a la escuela, “es que mi mamá no me compra nada de material”. Algunos de nosotros quedamos como tutores para las familias de los padres que no aprendieron a leer y escribir. Entonces, nos mandan reportes, que los niños nunca llegaban los lunes a la escuela y hasta la fecha. Ya hemos entablado relación con la escuela, porque a veces los domingos los niños se van a dormir hasta la una de la mañana. Los otomíes van a una escuela y los mazahuas a otra, porque como las etnias se establecen con gente de su misma etnia. En la primaria casi todos van a la misma, que es la Melchor Ocampo, que está allí en el Centro de Coyoacán. Empezaron los reportes, que no traen la tarea y justamente empezamos a ver qué es lo que pasa... muchos niños, han pasado 10 años desde que llegaron y su único contacto en lengua castellana es en la venta, sabían algunos de los precios, de los números. El contar, no mucho... Ya los inscribimos en la escuela, ya los metimos al problema, entonces también hay que hacer algo... soñamos con una escuela intercultural... te voy ayudar conforme a lo que yo aprendí, como podemos. Las maestras a veces les arrancan las tareas porque van llenas de mole, de elote, de mango, de mocho, porque los niños hacen su tarea en los puestos y sobre todo porque no se podían concentrar. Los niños venden en el centro de Coyoacán. Entre semana venden y se van con sus cajitas, pulseritas, anillos a los restaurantes a vender. No tienen un tiempo que ellos sepan que es para hacer la tarea. Tampoco en sus casas porque viven en cuartos, sobre todo aquí en la Ciudad de México, los otomíes n'yujü y los huicholes en Naucalpan (en condiciones de hacinamiento) ... En esas lagunas educativas actúa Valientemente.

En este caso vemos el caso del monolingüismo en una lengua ajena al castellano, lo cual impide la posibilidad de comunicación, una escolarización efectiva y una falta de movilidad social. El tipo de indígenas con los que trabaja Corazón Valiente son propiamente a la que la gente de la Ciudad de México sí mira como indígenas. El club de tareas funciona como “un espacio de afirmación identitaria” pues es un espacio seguro, limpio, de muestras de cariño por parte de los Otros que generalmente los maltratan, los mestizos y en ocasiones algunos extranjeros norteamericanos. “Los niños pueden hablar su lengua, ellos nos enseñan y aparte les decimos que todos somos *chompates* ahí, que significa maestro en otomí”, por lo que niños y jóvenes son todos maestros. El niño no es visto como receptáculo de conocimiento, sino también como emisor de enseñanzas. En Valientemente procuran que el aprendizaje sea contextualizado y no sólo con base en los libros de texto que hablan “del metro, del avión, que son cosas que no tienen relación con

los contextos de los niños”. En sexto les enseñan inglés, pero no hablan bien el español y a la vez ya no quieren hablar su lengua materna, por lo que estimular el habla indígena en un espacio de confianza, brinda una “normalidad” donde la estigmatización es neutralizada, aunque sea por unas horas a la semana. Es un tiempo de platicar, en donde a veces cuentan “mi papá se estuvo drogando toda la noche” y otros problemas, especialmente cuando no quieren trabajar con sus tareas.

Los martes y viernes, a las 6 de la tarde que tienen el espacio, se reúnen aproximadamente 20 niños de fijo, más los que faltan o van irregularmente. Los sábados van también adolescentes. Se presenta, con este trabajo, la posibilidad de derivar en relaciones de codependencia, como un antiguo miembro de Corazón Valiente que quería “engranjar”²³⁸ a todos los indígenas alcohólicos, porque veía a muchas mujeres golpeadas y abusadas, entonces amenazaba a los hombres con “engranjarlos”, aun cuando nadie se lo pidiera. Él se dolía de la injusticia porque viene de Dios ese dolor, pero no tenía que implicarse en algo que nadie le hubiera pedido. De allí la necesidad de relaciones de reciprocidad, en la que los voluntarios de Corazón Valiente, cuando son invitados a algún pueblo, no pueden hacer nada por los indígenas, al contrario, los anfitriones les enseñan todo y les dan todo porque están en su medio, “porque sabes muchas más cosas que yo” en este lugar. Es “un intercambio de conocimientos” en donde “somos mendigos llevando a otros mendigos donde hay un poco de pan”. Estas acciones difieren radicalmente de las misiones evangélicas y protestantes tradicionales, cuyo objetivo suele ser el dar, enseñar y no aprender.

En ocasiones, este tipo de misión, no sólo sorprende –grata o desagradablemente- a otros evangélicos, sino a los mismos indígenas, ‘por qué me ayudas si tú eres cristiana’, ya que, por ejemplo, en un pueblo, unos pentecostales radicales quemaron flores de cempasúchil porque “es del diablo” el festejo de Todos Santos:

Muchos de ellos se sacaron de onda porque íbamos a comer (con ellos, el Día de Muertos) y era un gran paso, porque comíamos con las familias que aquí están en los proyectos, entonces se da muy padre y hay relaciones de amistad muy buenas. Ahora, fuimos a las casas y les ayudamos a poner los altares y ellos ‘no, seguro que no eres cristiano’. Nosotros ‘sí, seguimos a Jesús y tenemos su palabra y tenemos una relación con Dios, no creemos

²³⁸ Se dice de las personas que ingresan a un “Anexo” que lleva los lineamientos de Alcohólicos Anónimos, pero que no pertenecen oficialmente al grupo y que someten a las personas en desintoxicación a maltratos físicos y mentales durante tres meses, para que dejen las adicciones al alcohol y las drogas.

que va venir el muerto porque está con alguien tan grande como Dios, pero es bueno recordar, o sea, las veladoras no son malas, poner el cempasúchil allí huele delicioso, no es malo y es algo muy bonito’. Culturalmente es una fecha muy especial, las mujeres trabajan muy fuerte y en eso han construido su identidad como pueblos. Entonces llegar y decirles ‘borrón y cuenta nueva porque esto está mal, lo que tú haces y toda tu vida anterior está mal, en lo que creíste’, es muy poco sano. Deja tú que sea indígena, para una persona decirle que todo lo que ha creído está mal y es de Satanás, es así como que condenación mala. Anteriormente muchos de los voluntarios, no son de La Fuente, son jóvenes que vinieron de Compañerismo Estudiantil²³⁹, fuimos 10 personas de Centros de Fe, de distintas congregaciones. Entonces venimos de una tradición puritana que nos ha enseñado lo que es ser y no ser cristiano, pues es una relación con Dios, es de saber respetar, saber hasta dónde es Dios y hasta dónde es mi tradición de mi congregación. Es muy fuerte eso (porque otros evangélicos piensan que no son cristianos).

La población con la que trabaja Corazón Valiente es población segregada y claramente estigmatizada, además con unas condiciones de vida bastante difíciles de tratar como la violencia del hombre hacia la mujer y los niños; mientras que desde fuera, agentes externos como profesores y evangélicos, todos quieren cambiar dichas condiciones, pero con la idea de que esta población es una mesa sin contenidos en donde está todo por poner. Es muy posible que esta población mantenga su identidad étnica, pero a costa de impedir su propia movilidad social, pues pareciera que la mejora de condiciones de vida implica el renunciamiento a la propia identidad. Es decir, en la interacción con agentes externos al grupo étnico, la opción es la asimilación al grupo dominante mestizo. Corazón Valiente intenta que no sea así, sino que puedan tener movilidad social sin la renuncia étnica. Aspecto difícil de conciliar en este momento, pero que en el largo plazo puede producir los efectos deseados, especialmente si hay mayor influencia, en el caso de los evangélicos, de ministerios interculturales como Corazón Valiente en las iglesias evangélicas.

Lázaro González reconoce a la Ciudad de México como la ciudad más pluricultural y pluriétnica del país, por la cantidad de indígenas. Las costumbres indígenas se palpan tanto en el habla, como en las costumbres de los habitantes de la ciudad. Como ejemplo, el pastor Colín de Chimalhuacan –a quien conocí, pero no fue posible entrevistar-, es un “patriarca, tiene feo carácter, pero es el pastor jefe”. Esto es una forma de respeto a los mayores, de asumir su sabiduría y de pervivencia cultural. Ello no implica, que se asuma

²³⁹ Popularmente conocido como Compa, es parte de la Organización Internacional de Estudiantes Cristianos y en México son quienes han promovido la teología de la Misión Integral.

como indígena, sino que la gente diga “esas son costumbres de mis padres, pero yo crecí aquí en el DF, hay una negación”. En ocasiones, cuando llegan suizos a la Comunidad Teológica, siempre quieren ir a Chiapas, a conocer a los indígenas, ante lo cual Lázaro replica “en toda la república mexicana hay indígenas”. Ellos buscan el folclor, pero lo indígena está en todo el país y en toda la Ciudad de México. Esta es una pelea de Lázaro González, evitar la folclorización y reconocer lo indígena desde una amplia inclusión.

El mismo pastor reconoce que los gobiernos federal y capitalino, han hecho trabajo por visibilizar estos otros mundos, con el INALI, la Sederec y otras. En su caso, Lázaro, como fue miembro de la ahora extinta Asociación de Migrantes Indígenas de la Ciudad de México, les peleaba a los nahuas originarios de la capital, que siempre quisieran un lugar de preferencia frente a los “recién avenidos”. Esto habla de una fricción interétnica, de otro tipo al que hemos mostrado en el centro de Coyoacán, pero presente:

Discúlpenme, nosotros como zapotecos o mixtecos, ya estábamos antes de que ustedes llegaran. Nosotros tenemos 10,000 años de estar aquí, ustedes tienen 5,000 años, ustedes vienen de Estados Unidos, porque los nahuas vienen de Estados Unidos. Nosotros venimos del Golfo, venimos de los Olmecas, de rasgos asiáticos si quieres; por cierto (se dirige al entrevistador), tú también tienes rasgos asiáticos... Yo me retiré hace dos años, pero teníamos cercanía con Sederec. Estábamos por formar una casa de cultura indígena, donde los indígenas tuviéramos la recreación de la danza, de la banda, de las fiestas en la Ciudad de México. Pero algunos indígenas que no son indígenas nos echaron a perder el proyecto. Iba ser un bonito proyecto que iba estar por la calle Nezahualcóyotl, en el centro. Estábamos muy contentos, iba tener biblioteca, era grande. Cuando estuvo Xóchitl Gálvez, también hizo mucho por los pueblos indígenas... Yo creo que ahora se está haciendo mucho por los pueblos indígenas. Por ejemplo, la Universidad de Chapingo favorece la entrada de jóvenes indígenas, la Pedagógica Nacional, tiene una carrera de formación indígena. Ahora con la constitución de la Ciudad de México, metimos nosotros nuestros ganchos... Hay la intención de comprar un terreno en Chimalhuacán y hacer una iglesia evangélica, pero no sé si me va dar tiempo. Tener un culto mixteco, zapoteco, náhuatl, mixe y hacer la diferencia entre todas las iglesias que hacen, con un pastor mixteco que no se considera mixteco, que es de Tamazulapan. Me oyó hablar de la iglesia evangélica, me dijo ‘aquí no queremos ni ecumenismo, ni teología indígena’. Ni siquiera preguntó qué es eso. Me he dedicado a la enseñanza bíblico teológica, con el tema de la liberación, pero no de la liberación indígena porque no es el interés de ellos... más me ha interesado actualizar a los pastores, darles una perspectiva teológica de liberación, hasta política.

La vida del pastor Lázaro, siempre ligada a su pueblo de origen, tanto como a la misión evangélica entre los pueblos indígenas, no descarta la presencia urbana y para él es evidente que se encuentra aún viva. Sin embargo, como la incipiente teología indígena no tiene eco en las iglesias, realiza su trabajo desde la perspectiva de clase social, antes que étnica, con la teología de la liberación. Esto nos habla de que las diferencias étnico-culturales al interior de las iglesias evangélicas de la Ciudad de México, carecen de importancia o son minimizadas, por lo que no ven la necesidad de recuperar algo considerado pagano o paganismo recubierto de cristianismo.

Lázaro González relata que fue a predicar a su pueblo y se lo impidieron cuando era un joven con pocos años de convertido y un gran ímpetu religioso. Esto, a la luz de la consciencia indígena que le surge en los años setenta y con la edad, ve como una revelación que Dios le habló a través de su comunidad de origen, más allá de la sola lectura bíblica:

Entonces es interesante decir cómo también mi pueblo me ayudó a acrecentar mi consciencia, prohibiéndome fundar una iglesia ahí. Yo recuerdo muy bien al presidente municipal, no fui a pedir permiso, nos agarraron de noche. Llegó la policía y nos dijeron ‘les llama ahí en la presidencia’. Ya fuimos y nos dijeron que estaba prohibido eso. Y yo con que la Constitución, me dijeron ‘mira muchacho, aquí la Constitución no vale, tenemos nuestra costumbre, si quieres llamo al pueblo para que te lo diga’. Cuando dijeron que llamaba al pueblo, yo dije ‘no’. Al día siguiente fui a hablar con el presidente municipal a su casa, ‘yo quiero predicar el evangelio aquí’. Me dijo, ‘mira muchacho, te voy a dar un consejo. Únete a la organización de paisanos en la Ciudad de México, coopera, ahorita nada. No te puedo decir que sí, porque no perteneces a la organización, ni vives en el pueblo. Ahí en México está la organización, únete a ellos, coopera y tendrás voz y voto aquí’. Así lo hice. Me uní a la organización, les gustó mucho que llegó un nuevo elemento que iba cooperar, en los años 1975, hasta ahorita. Ciertamente, la organización me dio cobertura, apoyo moral, yo di mi cooperación anual y entonces, actualmente yo soy una persona muy importante en el pueblo. Yo llego, participo, mi voz es escuchada, pero porque vengo de la organización de la Ciudad de México, soy de la mesa directiva, voy a las asambleas, intervengo y me escuchan. Esa es otra forma de convertirme hacía mi pueblo y hacía el mundo indígena. Entonces este seminario tuvo mucha relación con organizaciones latinoamericanas, con la FUMEC de la juventud, la CELADEC de educación cristiana, muy buena, y el Consejo Latinoamericano de Iglesias. En 1982 se celebró un encuentro de líderes indígenas de toda América Latina en la iglesia bautista de San Pedro de los Baños en el Estado de México, delante de Ixtlahuaca. Era una de las iglesias con las que

trabajábamos en el seminario. Ahí fui nombrado secretario de la pastoral indígena del CLAI para Mesoamérica. Otro compañero fue nombrado secretario de la pastoral indígena para Suramérica. Entonces tuve oportunidad de viajar mucho en la cuestión indígena, con los brasileños, los tobas de Argentina, los guaymíes y los kunas de Panamá, los mam, especialmente con los guatemaltecos, los pipiles del Salvador, los lencas de Honduras, de Costa Rica. Entonces fue avanzando mi conversión, conociendo el mundo indígena latinoamericano, aunque yo era para Mesoamérica, pero había reuniones para toda América Latina. También hubo una organización que se llamó Consejo Mundial de Pueblos Indígenas, el secretario general era un brunca de Costa Rica, nos caímos muy bien, fuimos amigos. Sí me pagaban el pasaje, porque no tenía cómo. Fuimos a la primera reunión mundial en Cherán de Pueblos Indígenas, ¿te imaginas lo que eso significa? Luego en Panamá, ¡impresionante!, porque dijeron quién iba inaugurar la segunda reunión y alguien se le ocurrió decir que el presidente de Panamá; todos se le fueron encima, cómo el presidente de Panamá, vamos a invitar a uno de los viejos kunas. Eso me cambió totalmente. Salir de un pueblo indígena, venir a una institución que se vuelca al mundo indígena, me regresa a mi mundo. Me uno a la organización de mi pueblo, me vuelve a mi pueblo. Me uno a la CLAI, a pastoral indígena, pues me vuelvo a mi pueblo. Me uno al Consejo Mundial de Pueblos Indígenas, me regresaron a mi cultura.

Lázaro González, con dicha trayectoria, se ha convertido en el ideólogo indígena de la Comunidad Teológica de México. Esto se ha traducido, de acuerdo a su visión, en un cambio de misión transcultural, a uno intercultural: “eso es lo que estamos haciendo ahorita”. Para esto, hubo una trayectoria desde los años setenta hasta ahora, en donde comenzaron el trabajo con mexicanos y extranjeros al mundo indígena, partiendo de la teología de la liberación, como parte del trabajo a los más desprotegidos de la sociedad. Esto implica, por tanto, una visión politizada del mundo indígena:

En el caso de Chimalhuacán, sin dejar el mundo indígena (rural), decidimos hacer trabajo urbano. Resulta que el 90% de chimalhuacanos es indígena, pero no hay una consciencia histórica y de adscripción étnica de esa gente, se perdió. En mi caso, siempre hago hincapié de que yo no soy mexicano, étnicamente no soy mexicano, porque mexicano es el náhuatl que habla mexicano. Jurídicamente soy mexicano, pero yo soy zapoteco... Como decía Bonfil Batalla, nos fuimos al México Profundo, pero una cosa es que trabajes con indígenas y otra que te metas en el México Profundo. Vas a una comunidad y te invitan mole, preguntas ‘dónde están los guajes’, el mole se come con guajes. Entonces la gente te dice ‘¡pastor! ¿va usted a comer guaje?’, ‘¡claro!’. Lo que te estoy diciendo, es meterse a rescatar ese mundo indígena: ‘¿dónde están los gusanos?’, ‘a mí me gustan’... ¡El pastor comiendo

gusanos! Y mis guajes también. Es que el gusano tiene una cantidad de proteínas, el guaje tiene mucho hierro y saca las amibas. Les explicas los beneficios y por qué vivía tanto la gente de antes. No había cáncer, no había hipertensión, no había nada de eso. ¿Por qué? Por la comida. El pastor, se supone que debe estar lejos de eso, tomar Coca, comer hamburguesas, comer hot-dogs, hay una americanización de los pastores, máxime si lleva saco, es como llevar la toga del sacerdote. Desgraciadamente a mí me acostumbraron así y así acostumbré a las iglesias. Por ejemplo, me invitan los popolocas, que en el valle de Tehuacán es la cultura más discriminada, tengo que ir de traje porque así los acostumbré. Lo considero, no uso toga, no uso lo que los sacerdotes. Si los hermanos me distinguen por el traje tengo que usarlo por el trabajo. Los hermanos lo ven a uno ‘así debe ser’. Pero fuera de allí, trato de comer lo más natural posible con ellos.

En términos personales, Lázaro González sujeta su pertenencia al grupo étnico por el origen comunitario de San Pedro Cajonos. Con esta base, se adhiere a la organización de San Pedro Cajonos en la Ciudad de México, a partir de lo que configura su propia identidad. Después de 30 años, ya no necesita colaborar financieramente, es miembro honorario.

Los hijos de Lázaro González no hablan zapoteco porque su esposa era nahua y hablaban castellano en el hogar. Uno de sus hijos, que ha trabajado en el INALI, a veces escribe sus mensajes en zapoteco, pero no es fluido. Su hija está aprendiendo del náhuatl porque su esposo lo habla. El zapoteco lo practica poco en la Ciudad de México, pero como en otros casos, también lo utiliza para destantear a posibles enemigos, pues relata que una ocasión, un oficial de tránsito lo detuvo, se bajó del auto y comenzó a hablarle en puro zapoteco, a lo cual le respondió el agente: “¡ya lárgate, pinche indio!”. Cuando está con sus paisanos, en el Ajusco, sí practica el idioma y con algunos tiene un trío, al que simpáticamente llaman “El trío miseria”, en donde cantan en zapoteco. Refiere que hay muchachos que dicen haber olvidado o ignorar el zapoteco, pero entonces les dice *lau dzoth* que quiere decir “desgraciado” en tono cariñoso y responden que no están de acuerdo. Por lo tanto, concluye, que no se olvida el zapoteco, pero influye en los zapotecos de la sierra, el estigma de ser indígena, lo cual no ve en los zapotecos del Istmo, que están orgullosos de ser zapotecos. Su propia lengua la siente como que tiene más sabor.

En San Pedro Cajonos, comenta Lázaro, una parte del pueblo sigue hablando zapoteco, mientras que la otra mitad ya no quieren hablarlo. Para ejemplificar este problema, nos

habla de su sobrina que estudia en Chapingo, él le habla en zapoteco y ella todo entiende, pero dice que no puede hablarlo. Lázaro observa esto como una resistencia social a hablarlo, a ser visto como indígena, ‘quieren olvidarse del zapoteco’.

Su esposa, que estudió lingüística en la Universidad Madero de Puebla, al mando del Instituto Lingüístico de Verano, aprendió zapoteco para hablar con su esposo, pero se dio cuenta, tarde, que era zapoteco de la sierra sur de Oaxaca, que es incomprensible con el zapoteco de los valles centrales. Para Lázaro González, el ILV jugó un papel fundamental en el despertar de la consciencia de los pueblos indígenas, porque alertó a los mismos indígenas de que hiciéramos lo nuestro, no sólo que vinieran los extranjeros. Independientemente de que la crítica fuera cierta, en parte, hacia el ILV, influyó en el surgimiento de grandes lingüistas nativos. Los admira, por ejemplo, por dos misioneras que tardaron 40 años, toda su vida, para traducir el nuevo testamento al popoloca o *ngiwa* de San Juan Atzingo, en el valle de Tehuacán. A partir de la presentación del evangelio en popoloca, instauraron el 8 de octubre el día de la lengua *ngiwa*, para hacer una fiesta grande, donde invitaron a lingüistas nacionales y extranjeros, más los vecinos no evangélicos.

El pastor Lázaro González comenta que sabe que hay iglesias con mayoría de mixtecos, por ejemplo, a donde quiere ir, en Chalco. No obstante, considera que la mayoría de los evangélicos de la Ciudad de México están americanizados y no les interesa lo indígena.

Gerson, un hombre de edad media, en los treinta y tantos, quien también tuvo consciencia de su etnicidad hasta su llegada a la Ciudad de México. Sin embargo, su pertenencia se ve limitada por su soledad étnica, pues no pertenece a ninguna asociación zapoteca, ni se reúne frecuentemente con otros zapotecos. Al ser de clase media, con estudios de posgrado, su círculo social está más ligado a personas de la misma clase social, antes que a cualquier otra categoría social. Gerson comenta:

No extraño Mina(titlán), sólo por mis padres y la lengua, y más aún, estos últimos 8 años, vamos al pueblo y se ha perdido todo eso, de mis familiares que hacíamos comunidad para la fiesta del pueblo, Semana Santa, el mismo diciembre –allá casi no celebran ese tipo de fiestas como la Navidad, pero sí se juntan-, ya no hay esa familia que estaba antes. Eso hace que me dé más tristeza al punto de decir, ‘ya no está eso’... La gente ha migrado... Uno de mis tíos está en Tula (Hidalgo), y sí le ha ido bien en eso de la minería y la situación extractiva, ha construido como un gueto. Tiene un carril de caballos de carreras, entonces

muchas familias se fueron a vivir allá, familiares míos y amigos de él, de su infancia, paisanos. Yo le pregunto a una prima, ‘¿no extrañas Ixtaltepec?’, ‘no, aquí tenemos todo, la comida, se habla en zapoteco’. Es una comunidad dentro de un pueblo, ellos están en Atitalaquia... cuando hacen la fiesta de la empresa, es una Vela Istmeña, y bastante chistosa porque a mi tío le gusta el zapoteco, pero se viste como norteco. Es curioso porque lo ves y piensas que es como de Sinaloa o de Tamaulipas, pero no, él habla zapoteco y come totopos, tlayudas y todo eso... regresando a este punto de cómo veo mi situación étnica, pérdida o mis orígenes, creo que es el zapoteco. Me arrepiento mucho de no haber aprendido zapoteco al 100 o más. Creo que he estudiado más zapoteco estando aquí, que cuando estaba en Mina. Me gusta mucho la poesía zapoteca, la canción, eso me llama muchísimo la atención. De hecho, me iba inscribir a un curso aquí en zapoteco, en el DF, o sea, mi mamá habla zapoteco. Yo sé que lo voy a necesitar. Mis abuelos conforme fueron envejeciendo, fueron dejando más el español, por alguna razón, no sé cómo operaba en la mente, pero yo me acuerdo que mi mamá alguna vez cruzaba palabra en español con mi abuelo y mucho menos con mi abuela. Pero cuando mi abuelo empezó a tener esa enfermedad, esa degeneración de su estado de salud, ya no hablaba español y todos teníamos que interactuar con él en zapoteco. Sé que cuando mi mamá comience a envejecer va pasar eso y ya veo cuando voy a casa, mi mamá ya me habla más en zapoteco que antes, me pide las cosas. Además, el zapoteco es algo interesante. Decía Natalia Toledo que es una forma de resistencia al *dxuu' ladi* o extranjero, que se puede hablar enfrente del extraño y no se da cuenta. Dices ‘mira cómo está vestido fulano, el ridículo este’ y el otro te sigue sonriendo, es fabuloso, es una forma impresionante de ventaja, de tener eso. Es algo que tengo pendiente, aprender zapoteco, mi sueño sería algún día escribir en zapoteco, pero eso fue a partir de estar aquí en la Ciudad de México. Yo tuve la tentación de hacer mi tesis en las sociedades campesinas maiceras del Istmo, lo que representaba el maíz de allá, un maíz criollo, un maíz de una especie distinta, era algo que me llamó mucho la atención, pero era irse para allá y por otras situaciones ya no se pudo... La lengua me ancla, me lleva al punto del origen. A veces pongo en YouTube, narraciones en zapoteco, no le entiendo nada, pero el hecho de estarlo escuchando, ese ritmo, ese tono, esa frecuencia, me transporta para allá, ese es el punto, eso lo adquirí aquí.

Gerson vive su mestizaje citadino, como un viaje de retorno a la identificación étnica. A partir de ser considerado fuereño en la Ciudad de México, por su habla y los recuerdos familiares, se reconstruye dicha filiación. Independientemente de que él mismo ponga en duda si pertenece o no a una comunidad indígena, lo importante es que, en su caso, la construcción de la identidad étnica se da más desde la individualidad hacia el grupo social, antes que lo contrario.

Al final, encontramos que la experiencia de la Ciudad de México no deja indiferente en su identidad, a ningún indígena. Todos reconfiguran su identidad, desde lo colectivo o lo individual, desde el grupo al sujeto y al revés, desde la discriminación y el ostracismo, o desde la escolaridad y las profesiones. Los indígenas evangélicos se encuentran, en mayor tensión simbólica y cultural, que aquellos considerados mestizos de origen urbano. Un indígena evangélico tiene que determinar los límites de su cultura, con base en un criterio religioso que se puede ensanchar o angostar, dependiendo de varios factores como el tipo de iglesia en la que se insertan y la clase social a la que aspiran pertenecer. Lo evangélico tiene su peso, pero como vemos, se adapta a los criterios de distintos sujetos sociales, por lo que no podemos considerar esta categoría religiosa como estática. Lo evangélico es una categoría viva inserta en su propia evolución social, en tensión, en divorcio, en reconciliación con los sujetos indígenas.

CAPÍTULO 6. EXPERIENCIA EVANGÉLICA INDÍGENA DE CONTINUIDADES Y RUPTURAS SOCIALES

En Mexicali, dos misioneros evangelistas llegaron desde California a hacer una misión entre los braceros. Nos invitaron a comer a todos los que habíamos sin comer... no es sólo la comida que nos dieron, sino que lo que más vi fue la sinceridad, la compasión, el cariño que tenían. Cuando uno es de Tepito uno capta quién está mintiendo, quién es hipócrita. Juro que esos hombres vinieron tan sanos de corazón, y entregaban las cosas tan espontáneamente, sin que les costara ningún trabajo... No perdí mi fe... seguí católico... (Oscar Lewis, "Los hijos de Sánchez")

Las sociedades y los grupos sociales se encuentran en transformación constante, pero también mantienen elementos de continuidad, por ello nunca podemos hablar de una ruptura absoluta con el pasado. En diversas ocasiones, los evangélicos hablan de sí mismos como si en el momento de la conversión o cambio religioso, instantáneamente se transportaran a otra realidad. Lo que aquí buscamos es trazar la línea de rupturas y continuidades que se manifiestan tanto en la vida cotidiana, como en la historia personal, la trayectoria social y los elementos simbólicos de los sujetos sociales.

En este capítulo se exponen las diferencias de los significados del cristianismo evangélico para quienes son conversos y quienes lo son de nacimiento; la interrelación con el lugar de origen que, si bien ya hemos hablado de ello, ahora le damos una exposición directa a la explicación de las influencias, desde la ciudad, a las comunidades de provincia. Por ello, observamos la importancia del culto religioso en la vida de los indígenas evangélicos y la recreación de contenidos religiosos que se entremezclan con elementos de origen mesoamericano y católico.

La exposición no pretende ser exhaustiva, sino heurística. La naturaleza del capítulo es atar los cabos que quedaron pendientes en el capítulo anterior, de manera que se cierre la explicación de la vida social y simbólica del sujeto indígena evangélico de la Ciudad de México. Si en el capítulo 5, el tema principal es la tensión identitaria que experimentan los indígenas evangélicos, en un contexto de integración por asimilación y autosegregación de los sujetos con respecto a la ciudad, aquí observamos más la dinámica interna de las narrativas de las formas personales de entender lo religioso, principalmente desde la perspectiva del sujeto, pero también en contraposición con las apreciaciones del investigador.

6.1. Ser cristiano por nacimiento o por conversión

6.1.1. *Conversos*

Quizás parece una obviedad, pero es necesario decir que, un evangélico de nacimiento experimenta ser parte de una minoría religiosa de manera distinta al converso. La socialización temprana con las narrativas religiosas del evangélico de cuna, lo confronta desde su infancia con un “ser diferente” a partir de no ser católico. En la mayoría de los casos experimentan una conversión, de acuerdo a la lógica evangélica de una necesidad de conversión en donde se experimenta “una relación, no una religión”, pero tienen un discurso naturalizado que es distinto del converso. Aquél que tiene “un encuentro personal con Cristo” desde el catolicismo, suele vivir una euforia que difícilmente registra el evangélico de nacimiento.

De modo parecido al caso peruano, cuando es un extranjero blanco el que evangeliza a alguien de los sectores populares, el indígena o mestizo se sorprende por el acercamiento a su persona, pues el gringo tiene una posición más privilegiada, incluso que el mestizo más blanco o de clase media alta y alta. A Luz María Hernández Llevenes la invitó a comer una misionera estadounidense, a lo que precisa:

¿Yo comiendo con una extranjera? –gestos de admiración– ¿cómo una extranjera me invita a comer? Quedó de venir a las dos de la tarde y pensé “no va venir, al fin y al cabo que es extranjera, me acaba de conocer y por eso dice eso”. Le dije que sí. A las dos de la tarde había una muchachita que me ayudaba y le digo a Anita ‘es la señorita que me invitó a comer, no es posible, cómo me va invitar’. Por un lado, sentía temor porque yo era muy desconfiada, no confiaba en la gente que no conocía... ‘Pásala’, le dije a Anita. Tenía el cabello bien reburujado y me lo arreglé. Ella me llevó, vi que iba moviendo la boca. Llegamos a San Pablo (una iglesia presbiteriana) y vi niños jugando y me dio confianza. Había una mesa puesta para comer y me estaban esperando, el pastor Vidal Valencia, su esposa y otra misionera... Había otra chica que habían invitado. El pastor dio gracias por los alimentos y porque estábamos allí. Me sentí como una persona completamente nueva, sentí una tranquilidad, una paz, ¡qué hermoso! ¿qué será? Cómo es posible que esta persona me haya invitado a comer. Ruth me dijo, ‘te invitamos a una reunión a las 7 de la noche, nos daría mucho gusto que vinieras’... Fui dos días después por mi propia voluntad y les dio mucho gusto (a las misioneras extranjeras) que haya ido... El segundo domingo que fui, acepté a Cristo. Me gustó mucho y comencé a ir cuando tenía como 18 o 19 años.

Cuando la misionera se regresó a Estados Unidos, llevó a Luz María a comprometerse con la participación en la iglesia, brindándole responsabilidad y confianza para las actividades en las que podía participar. El salón de belleza fue el espacio de servicio y transmisión de fe para Luz María, por medio de las problemáticas que las clientas le contaban y que eran ocasión de evangelizar. Desde entonces hasta ahora, varias décadas después, Luz María está comprometida con las actividades y asistencia a la iglesia.

A diferencia de la mayor parte de las iglesias católicas, en las que los feligreses se deben acercar a la parroquia, en el caso de los evangélicos son ellos, como minoría religiosa, quienes buscan acercarse a los potenciales fieles. Una vez que los nuevos fieles comienzan el proceso de socialización religiosa, se involucran, no sólo en la asistencia a los cultos, sino en la difusión de las nuevas creencias, la cual suele comenzar con el “testimonio” que es la narrativa de conversión: de una vieja vida sin Cristo a una nueva vida con Cristo.

Vicky Villalba traza la historia de su conversión, como presbiteriana, desde la doctrina de la predestinación, que señala que es Dios quien elige a la persona y no los hombres quienes eligen a Dios. Por esto, recuerda a un tío sacerdote que iba a los concilios en Huajuapán de León, donde sacaban un libro negro con letras doradas, escrito en latín y quería leerlo alguna vez, por lo que en un descuido de sus superiores accedió a su lectura en el Salmo 91. Su mamá los bendecía del siguiente modo: “Dios por delante y Dios por detrás, el ángel de Jehová²⁴⁰ conmigo” y con el *Magnificat*. A ello le atribuye que ningún hombre, ni animal, las atacó a ella y sus hermanas. “Yo iba a la iglesia sólo para lucir las ropas que mi mamá me hacía” y también porque la llevaban, pero no identifica un interés especial por la iglesia, aunque sí por Dios.

Fue en la colonia Ajusco, Coyoacán, en los años setenta, que a su esposo lo invitaron a una iglesia presbiteriana de reciente fundación:

A mí me daba mucho coraje porque tenía que dejar los niños preparados, para ir a trabajar... y llegaba de trabajar y los niños allí, todos, ya se imagina, y él allí debajo del árbol, sentado sobre unas llantas leyendo sus libros. Un día le dije, ‘ya estoy harta que todo el tiempo estás allí con tu libro negro, a ver si tu libro nos va mantener, ya me cansé’... Un día llegué y la puerta tenía candado, ‘y ahora cómo voy a entrar’. Me dice mi hermana Lupe, ‘se fue con

²⁴⁰ Debe ser Yahvé o más probablemente Dios o Diosito. Jehová es el nombre en cómo los protestantes se dirigen al Dios del antiguo testamento.

el señor Medina'... cuando llegué estaban estudiando el libro de Mateo, nunca se me va olvidar... y estaban hablando del infierno. En mi casa, allá en Santa Cruz había un cuadro donde estaban dos caminos, este donde estaba una bola de gente, borrachos y gente, una pareja de novios con su traje, y dos, tres personas en el camino que va al cielo. Ese cuadro que tenía mi mamá –porque no teníamos imágenes- me impresionaba, me decía mi mamá ‘sí hija, porque hay cielo y hay infierno. Los que se portan bien y los que se portan mal’. Entonces cuando llegué, el pastor Enrique estaba hablando del infierno, que empiezo a escuchar y fue un impacto tremendo, porque me recordaba aquel cuadro y las palabras de mi mamá, que mi tío el sacerdote le contó que algún día sus hijos iban a conocer aquel libro. En mi corazón sentí muchas cosas, como un aleteo de muchas mariposas... Él dio el mensaje de salvación y yo lo recibí. Macario (su esposo) volteó a ver ‘pues a qué horas llegó’, que me dice ‘¿qué te pasa? ¡espérate!’, yo dije ‘no, esto es lo que yo buscaba, lo que deseaba’, porque yo iba los domingos a la iglesia, pero como entraba, salía... yo no le entendía nada. Entonces cuando sentí eso, sentí una presión en mi garganta, empecé a llorar. Él se enojó, ‘todavía no sabes de qué se trata’. Desde ese día yo nunca dejé la iglesia, me entregué al Señor.

Vicky señala haber buscado una experiencia espiritual en la iglesia católica, en el Tepeyac, pero no le satisfacía lo que encontraba porque no le entendía. Cuando llega a la iglesia evangélica, se considera lista, aunque no preparada, para recibir el evangelio. La lectura bíblica despertó un mensaje que ya le había sido anticipado, el conocimiento de las cosas sagradas. Las canciones de alabanzas capturaron el corazón de Vicky, estimulando las emociones contenidas por muchos años, en torno a un encerramiento social y desconfianza permanente a la gente de la ciudad. Se metió en todos los estudios que había. La iglesia se convirtió en un hogar comunitario y en una familia (extendida) que no había tenido en unos veinte años de vivir en la Ciudad de México.

Jorge Olguín conoció el evangelio por medio de su esposa, a quien la evangelizaron antes que a él. Ambos ya estaban familiarizados con un ambiente de reflexión espiritual, a raíz de su encuentro con un curandero totonaco, que tuvieron durante algún tiempo. Jorge se reconoce como alcohólico y violento, en al menos un sentido, que al momento de la conversión preveía su muerte cercana, la cual no ocurrió:

Dice (mi esposa) que le gustó mucho, pero ella tenía miedo de decirme. Luego me decía que quería hablar conmigo cuando no estuviera tomado, porque yo tomaba mucho, pero a Dios gracias que cuidó mi vida, cuidó mi familia, cuidó la casa y cuidó el trabajo. Todo eso lo cuidó Dios hasta ahora. En el total, yo creo que tardó medio año en decirme. Cuando

estaba sobrio pensaba, ‘qué querrá decirme mi esposa, ¿no me querrá dejar? Si me quiere dejar, a la fuerza no la voy a tener. ¿Quiere dejarme, quedarse con la casa y con los niños? Que se quede, yo buscaré mi vida’. Pero no pensaba así, cosas feas, pensaba en paz de Dios bien. ‘La casa se la dejo, allí están los niños, no la voy a echar’. Total, que me desesperaba y ya quería yo tomar, y le decía ‘ya me quiero tomar algo, pero ahora sí, dime ¿qué es lo que quieres?’. Porque antes de eso, yo ya le hablaba de eso a mis hijos, unos 23 años atrás, que les dije que ya andaba yo mal, me sentía muy mal. ‘Tengo algo que hablar muy importante con ustedes’. Estaba pensado con amor, pero no estaba afianzado. Les dije ‘miren hijos y tú, esposa, que eres mi mujer, aquí que están sentados, si llego a morir porque me siento muy mal, esta casa es de ustedes y si me muero su mamá es libre, se puede ir con el que quiera, pero ir, no vivir aquí. El hombre que la quiera, que le ponga un techo, aquí no porque esto es de ustedes. Si yo llegara a fallar...’ Ya sería como al año, me dijo mi señora que le habían hablado de la palabra de Dios y a ella le gusta mucho. Le dije ‘no, esas personas dejan a su familia, se viven en sus conciertos, en sus iglesias, a mí no me vas a dejar sin comer, a los niños, ni nada’. ‘Te han contado mal, todo lo que Dios quiere es que uno viva bien con la familia, y sí hay que ir al templo, pero hay horarios’. Ya me fue convenciendo, pero yo seguía tomando, ya hasta le daba sus 50 pesos para que gastara en la iglesia y yo me iba a curármela a Xochimilco. Estaba yo de acuerdo, pero un día estaba yo crudo en la casa y me dice ‘voy a ir al templo, pero yo te veo muy mal, no te vayas’; ‘Voy y vengo, a lo mejor llego antes que tú’. ‘Mejor llévame y entras, si no te gusta, te sales’. Sí la fui a dejar y me metí para adentro. ¡Qué hermoso!, Dios mío, ¡bendito! En la pantalla de la entrada se daba el culto. Me quedé la primera parte. Yo veía, Dios nuestro Señor me reprendió. Dios me reprendió. Ahí lloré, no a grito abierto, sino en silencio y un nudo aquí, sentí cómo me reprendía, cómo le había faltado a Dios y después a mi familia. Yo lloraba, no sentía yo unos cueros, sino sentía un dolor, un sentimiento bien grande, bien doloroso, un sentimiento hacía Dios. Su palabra te da a entender todo. Había unos libros, linda su palabra del Señor. Cuando terminó el culto, muchos hermanos me preguntaron, ‘¿le gustó?’, ‘sí, me gustó’, ‘¿va venir?’, ‘sí, voy a venir’. Me gustó tanto la palabra de Dios, pero después vinieron las trabas satánicas...

Aquí se percibe una pugna marital, en donde el cambio religioso de la esposa, llega en el momento adecuado y, por tanto, ante la posibilidad de ruptura, es un milagro. El marido se resigna a que su esposa sea evangélica, pero ésta no cesa su interés en que su esposo conozca el evangelio, pero tiene miedo. No podemos penetrar en la interpretación de ese miedo, pero sí en la perspectiva masculina de la conversión, en donde el hombre es vencido con ruegos y con la presencia sobrenatural de un algo en una reunión evangélica. No hay discurso, ni una estructura narrativa lineal, en su caso, sino una rendición ante un

poder o una fuerza que derrota una parte del machismo en un momento particular: fallar a Dios, fallar a la esposa y fallar a la familia, luego un llanto incontenible.

Guadalupe Martínez divide su vida, en torno a sus creencias, en dos etapas. Una, antes de los 30 años y la de cristiano después de los 30. La primera es de “lo que los papás me enseñaron a creer”, durante los primeros 15 años de vida en el pueblo con “supersticiones” porque “no estudias nada de religión, todo te lo enseñan; por lo mismo que está revuelto la parte cultural y la parte religiosa, es difícil determinar qué y qué no es”. Cuando salió del pueblo, se vio a sí mismo como “sin religión” porque empezó a “razonar” y se preguntó “por qué no le puedo pedir directamente a Dios”. Dice que esta falta de distinción entre religión, cultura y “costumbre” en donde todo se mezcla también pasa en la ciudad con las instituciones públicas, pues en los Días de Muertos se pide que los niños lleven cosas alusivas para participar de una ceremonia religiosa, en un país supuestamente laico. Entonces los hijos “preguntan para qué es”, responde “pues es para los muertos”, entonces lo cultural ya es religioso, y el hijo acaba diciendo “entonces los muertos sí existen”, en el sentido de visita de las ánimas a los altares.

En el pueblo, de acuerdo a Guadalupe, “no estudias, no cuestionas”, todo lo que se aprende oralmente se da por sentado que así debe ser. Además “todos los del pueblo son católicos”, nadie expresa inconformidad. Desde los 15 años, su estancia en Teziutlán y Xalapa, para él fueron “sin religión” porque comenzó a cuestionar las creencias de lo que le enseñaron, expresando una inconformidad en varios sentidos, que no se destacó abierta y colectivamente, sino individualmente. Alrededor de los 30 años llegó a la Ciudad de México, por el interés que tenía en una joven del pueblo. Ella ya era evangélica y lo llevó a una mega-iglesia de clase media, neopentecostal, cerca de Perisur, “Casa sobre la Roca”. Esta fue su primera experiencia en una iglesia evangélica. No le gustó porque se sintió “fuera de lugar”. Las expresiones religiosas como “mucho ambiente musical”, “muy emotivo el tema”, “te suben la emoción y te dicen ‘ahora te vamos a pasar la ofrenda’ y dije ‘la estrategia’ (comercial) sí está bien”. El tema, para Guadalupe que se ha dedicado a las ventas, es que en este tipo de iglesias hay una especie de timo, que se vale de lo religioso para extraer ganancias. Este nexo entre religión y comercio le hizo no querer ir a la iglesia evangélica por algún tiempo.

En Chalco, con familiares de su esposa que ya son evangélicos, fue a una pequeña iglesia presbiteriana que le gustó, luego a otra en el centro de la ciudad y finalmente, por distancia

de su vivienda, cerca de Ciudad Universitaria, a Berith, otra iglesia presbiteriana de clase media, intelectual, cerca del centro de Coyoacán. Tanto Casa sobre la Roca como Berith, son de clase media, no obstante, la primera está enfocada –en la apreciación de Guadalupe– en el negocio de las emociones, mientras que la segunda tiene como objetivo una enseñanza moderna y racional, en donde la expresión pública de las emociones no es bien vista.

La racionalización que Guadalupe encontró en la iglesia presbiteriana es que coincidió con el pensamiento previo de acercarse “directamente a Dios”, sin intermediarios, los santos, lo cual le explicaron.

De los 30 (años) a ahorita han sido de descubrir en temas de religión. No para todos es igual, para mí fue un tema lento, de complicación porque en este proceso, dos años después que me fui metiendo (a la iglesia presbiteriana), uno de mis hijos se enfermó de púrpura. No sabíamos si era púrpura porque una vez se confundieron los doctores que dijeron que tenía cáncer. Ya me iban a dar terapias para aceptación y la psicóloga regresó media hora después, me dijo ‘discúlpame, no está determinado todavía su situación’. Se equivocaron. Cuestiones como esas, uno de mis hermanos es pentecostés y se acercó mucho, ha estado en cuestiones de ese tipo (sanidades y milagros), me habló, estuvo platicando. Dentro de esa situación difícil para nosotros, no me di cuenta en qué momento cambió mi percepción; sí me preocupaba, pero ya no era la angustia. Después de eso dejé de dudar en muchas cosas.

Entonces fueron las circunstancias incomprensibles de la vida, el hecho de que el hijo quizás tuviera cáncer o no, el milagro de que Dios sana y estaba probando la fe de Guadalupe, lo que le confirmó que está en el camino correcto. Se trata del sentido relacional, no sólo argumentativo abstracto, que confirma el trato personal de Dios: “al final es como quitarse una venda”. Tiempo antes, su hermano ya había intentado convencerle de convertirse al protestantismo, “pero no entiendes con argumentos”, es “un tema de cambio” de vida.

El presbiterianismo es monótono en su lógica interna religiosa, al ser muy estructurado, logra formar una disciplina corporal y mental, en donde lo emocional queda soterrado: “si te reprimes y si sientes hacer algo, llorar, por decir, ya no lo haces”, debido a las sanciones sociales que provocan estas expresiones en la iglesia presbiteriana. Esto no significa que alguien no pueda llorar, tampoco que alguien amoneste a quien lo haga, pero sencillamente nadie más lo hace, lo que intimida a quien se sale de la norma.

El pastor Lázaro González cuando jovencito, era devoto del Santo Niño de Atocha y en dos ocasiones fue al famoso sitio de peregrinaje de la Virgen de Juquila. Él dice que su parroquia en Oaxaca, era la Iglesia de la Merced, pero en su conversión todo eso lo consideró pecado. Unos primos de su papá eran sacerdotes católicos, por lo que su conversión cayó mal en el seno familiar. Comenta que previo a su conversión, un teporocho²⁴¹ le vendió la Biblia versión Torres-Amat, que era de su esposa, se la remató. El tío, papá de un sacerdote, al ver la Biblia y preguntarle a su papá de quién era, dijo que de su hijo (Lázaro) porque era el único que sabía leer: “dile que lo queme, este libro está prohibido”. Su papá lo regañó y le pidió quemar la Biblia. Ante tal petición, le entró la curiosidad de leer la Biblia y le leyó a su madre, lo que preparó el camino para cuando llegó la conversión, pues su madre fue conversa, tras Lázaro. Su papá tardó más tiempo para convertirse en evangélico.

Lázaro González se convirtió, a partir de su contacto, en una peluquería donde él trabajaba, con seminaristas evangélicos en la ciudad de Oaxaca. Un día, junto con el dueño de la peluquería, decidieron ir de visita a la Iglesia Bautista:

A mí me gustó mucho la forma en cómo nos recibieron. Supuestamente, íbamos por las chamacas, porque éramos jóvenes, pero a mí me gustó la forma cómo me recibieron. Tenía como 18 o 19 años, por eso estábamos en la búsqueda. Al otro domingo le dije al maestro, ‘vamos a la iglesia’, ‘¿a poco pegaste?’, ‘no, pero me gustó’. Entonces, teológicamente interpretamos eso como un llamado de Dios, porque el otro no regresó y yo regresé. Me involucré en la iglesia, a los seis meses me bauticé y al año me fui a un seminario, a un instituto bíblico de Oaxaca que está por Xoxo, el instituto Dr. G.H. Lacy, muy elemental, pero me dio formación.

La conversión de Lázaro, al igual que otras que hemos observado, tienen un denominador común, en donde establecen una relación con una serie de hechos previos a la conversión, los cuales preparan el camino del cambio religioso. De esta manera establecen el nexo con una fuerza superior que dirige los destinos, más allá de lo que el creyente decide, por lo que las condiciones son propicias a la escucha del evangelio cuando les toca su turno. Es una mezcla de fuerza sobrenatural con la propia decisión de dirigir el destino.

Paulina, como socióloga y mestiza, ahora misionera para los indígenas de la Ciudad de México, concibe su conversión como parte de un llamado por la justicia, que previamente

²⁴¹ Borracho en el habla coloquial.

fue alimentado por su padre que era socialista y luego por su hermano que la llevó a la Marcha del Color de la Tierra, en que los zapatistas llegaron hasta el Zócalo de la Ciudad de México. Ella parte de la idea de que Jesús vino a derribar los muros de exclusión y odio, por lo que es afín a la Teología de la Liberación y “abrir la Biblia es ver la vida de los pueblos” en su sufrimiento y en sus esperanzas de resurrección. La mayoría de los colaboradores de Corazón Valiente, vienen también de carreras de Ciencias Sociales y Humanidades, algunos de ellos se hicieron cristianos en el camino de servicio a los indígenas, a la vez que tienen influencia marxista.

Paulina, al terminar su carrera e involucrarse con los evangélicos, tuvo una crisis de vida y crisis de fe, respecto a las convicciones que tenía o que se transformaban. Ello le llevó a buscar ayuda, en algún momento, en personas más ligadas al neopentecostalismo, aspecto que se fue matizando con el tiempo. La sociología y la tesis, en algún momento, quedaron relegadas, pero después ha venido la reconciliación con ese pasado, ya que ahora utiliza herramientas sociológicas para su trabajo misional.

Paulina, asiste a La Fuente, una iglesia moderada con un aire neopentecostal y tomó clases en un seminario neopentecostal, “Cristo para las naciones”, pero es algo con lo que no se identificó a plenitud, “muy, muy carismático”, estructurado con base en un modelo de “deber ser” cristiano evangélico: “ya tenían los manuales de cómo leer la Biblia en 30 días, los discipulados para las mujeres, muy bíblico (fundamentalista)”. Por esta razón, el acercamiento con los neopentecostales no ha sido mayor, pues el trabajo con los indígenas ha transformado el *habitus* de Paulina, de tal modo que se reúne más con luteranos, metodistas y presbiterianos, con una teología más acorde a la Liberación o en la versión evangélica de la Misión Integral.

Actualmente estudia un Diplomado en Historia del Protestantismo que le ayuda a entender la fe y le inspira que mucha de esta historia haya sido motivada por un deseo de reforma espiritual y justicia social. Desde una perspectiva más intelectual, transmite lo que aprende, a su equipo y a los indígenas que se hacen cristianos, con lo que se añade una nueva identificación con la historia del protestantismo, que es la herencia de los nuevos cristianos: “te ayuda a ver de dónde vienes, como en la genealogía de Jesús”. Ahora se ha integrado como misionera de Corazón Valiente, buscando el patrocinio de personas para poder dedicarse íntegramente a ello, tanto en su aspecto misional, como educativo y comercial.

Recientemente, en Cancún, por invitación de una iglesia metodista, Paulina relata que la mandaron con jóvenes y adolescentes, cuyas perspectivas de servicio eran el grupo de alabanza, la enseñanza en la escuela bíblica de los domingos y congresos de jóvenes. Ella relató el trabajo de Corazón Valiente y un pastor le dijo que ella no es cristiana, por esta perspectiva social e intercultural de la misión, además de una actividad llamada “Cuerpo sin precio” respecto a la pornografía, en donde le ponen letreros de chicas semidesnudas, en torno a la trata de niños y mujeres para concientizarlos, ligado a la justicia social en donde pretende superar el dualismo evangélico.

La experiencia de Paulina, en su conversión, es la de una generación, aunque pequeña, de convertidos o nacidos en iglesias evangélicas, que al tener una experiencia universitaria y comunitaria, se adhieren a postulados de la Teología de la Liberación o de la Misión Integral, sin importarles tanto el conservadurismo evangélico, del cual se retraen. Este tipo de misiones, tienen una sensibilidad mayor a la diversidad étnica, cultural, racial y de género, por lo que pretenden hacer las cosas de acuerdo a lo que ellos consideran el respeto a las diversas formas de vida que Dios ha creado.

6.1.2. Evangélicos de cuna

La familia de Eugenio Aquino cuando llegó a la Ciudad de México ya era evangélica. Se integró con facilidad desde niño, junto con su familia, a una pequeña iglesia pentecostal por La Villa. En las últimas dos décadas ha participado en una iglesia metodista cercana al metro Juárez, en la colonia Centro. Dada su experiencia laboral en distintos ámbitos eclesiásticos, reconoce que es más difícil, para un inmigrante campesino o indígena de provincia, la integración a una iglesia grande y céntrica. Por el contrario, las pequeñas iglesias periféricas ofrecen familiaridad con que el grupo religioso pequeño acoge a los recién llegados, facilita la integración a la iglesia y la ciudad.

De acuerdo a la retórica evangélica, se puede ser evangélico sin ser cristiano, por lo que es necesario que cada persona nacida en “cuna evangélica”, en algún momento tome una decisión de convertirse en cristiano, por medio de una oración. La conversión de Eugenio fue a los 17 años, cuando pasó “de la religión a la relación con Dios”. Desde entonces se involucró en la traducción de las Escrituras, porque su hermano ya había trabajado como traductor y gestor con el Instituto Lingüístico de Verano (luego UNTI).

Eva Solano nació en un hogar evangélico, en su pueblo natal San Baltazar Atlimeyaya, a las faldas del volcán Popocatepetl, cerca de Atlixco en Puebla. Allí se estableció una misión pentecostal de la Iglesia de Dios de la Profecía, quizás en los años 50, en una choza de varas de maíz, en casa de su papá. Por esa razón les intentaron quemar el lugar, por lo que fueron a denunciar en Atlixco, de donde enviaron soldados y desde entonces ya no les molestaron. Al crecer como evangélica, recuerda a los católicos con sus imágenes, su “idolatría”, sus ceremonias de Todos Santos, Semana Santa y sus procesiones. Más allá de la religión católica, se encontraban costumbres como ir a la milpa cuando empieza a jilotear²⁴² para ponerle flores, un listón “y todas esas cosas”. Su papá sólo sembraba y ya, pero sin hacer ningún ritual particular, más que orar en el terreno antes de sembrar: “pedirle a Dios que bendiga nuestra siembra y la semilla y ya empezamos a sembrar”.

En la escuela no les pedían participar en las ofrendas de Días de Muertos porque todas las personas ponían sus altares, a diferencia de las ciudades o poblaciones más grandes, en donde las escuelas públicas piden la participación de todos los niños, sin importar religión, en las ofrendas “para que las costumbres no se pierdan”.

Lo interesante del caso del papá de Eva, es que su papá “recibía a todos, mormones, Testigos de Jehová, pero casi más íbamos a una iglesia pentecostés cerca de la casa”. Este hecho señala que muchas veces el fenómeno de la diversificación del campo religioso, se presenta más por cercanía geográfico-social que al estilo de convicción dogmática. Eva se convierte o “nace de nuevo”, tras un periodo de ausencia en la iglesia y posterior a que “a mí siempre me ha gustado la lectura y siempre he leído libros así, como ‘La cruz y el puñal’²⁴³ que me gustó mucho”. El autor del libro se vino a presentar en un Centro de Fe, Esperanza y Amor²⁴⁴ en la Av. Ignacio Zaragoza, por lo que ella fue a verlo con duda: “¿A poco sí existe ese hombre?”. Fue con sus hermanos y ese día “tuve un encuentro personal con Dios”²⁴⁵. La historia de Nicky Cruz le pareció inverosímil, pero al ver que

²⁴² Cuando comienzan a salir las mazorcas tiernas del maíz.

²⁴³ Popular libro evangélico que relata la autobiografía de la conversión de un pandillero portorriqueño en Nueva York, llamado Nicky Cruz.

²⁴⁴ De acuerdo a Eugenio Aquino, los Centros de Fe, Esperanza y Amor, son los que más tienen población indígena, pues como traductor de la Biblia a una variante del mixteco, hizo un recorrido junto con otros miembros de UNTI, para ver con quiénes podrían valorar las traducciones, a diversas iglesias de la Zona Metropolitana. Los Centros de Fe son templos pentecostales con capacidad para 2,000 personas, pero los domingos tienen cultos desde las 7 de la mañana hasta las 8 de la noche, cada tres horas.

²⁴⁵ Es propiamente lo que se llama conversión, pues aunque era evangélica de nacimiento, no es hasta ese momento cuando es plenamente consciente de afirmarse como cristiana evangélica.

el personaje era real y no ficticio, creyó “que Dios realmente cambia al hombre” y como quería entregarse completamente a Dios, -esto es, arrodillándose en la parte delantera del templo, llorando y estremeciéndose- le dio “su bebé a alguien que no recuerdo y fue cuando pasé al altar, cuando recibí de veras, de veras, a Jesús como mi salvador personal”.

Gerson Flores nació en un hogar evangélico, pentecostal, de las Asambleas de Dios. Sin embargo, al momento de la entrevista, pertenecía a una iglesia neopentecostal que se asume como no denominacional; por tanto, como no religiosa y preferentemente “cristiana”, antes que evangélica. Lo evangélico para él, refiere a las denominaciones de origen protestante, pero prefiere superar esa etapa del evangelicalismo, para asumirse como sencillamente “cristiano”. No se asume como pentecostal, pero siente lo pentecostal en él, “sobre todo cuando doy un mensaje, sí de repente me sale un gritillo o los aspavientos”. Con ello marca un rompimiento con la iglesia a la que asistió hasta los 22 años, la de sus padres. Cuando conoció la iglesia neopentecostal pensó que era “muy liberal, muy *open mind*”, que por estar en la Ciudad de México, se adaptaba a lo más *light*. El pastor de su iglesia tiene un origen presbiteriano, pero no se asumen como presbiterianos, sólo retoman alguna prácticas y creencias de los miembros que las componen: presbiterianos, bautistas, pentecostales y de iglesias neopentecostales apostólicas.

Hace un poco de tiempo, rompió con esta iglesia neopentecostal que se enfoca en “el cambio individual, antes que en el cambio colectivo”. De alguna manera, su trayectoria pentecostal, así como su formación académica como economista interesado en las artes, en un momento de su vida, hizo que su relación con la iglesia neopentecostal se resquebrajara. En el caso de Gerson, a su vez, no está tan marcado el hecho de la conversión, aunque sí menciona que su consagración²⁴⁶ a Dios fue cuando estaba en la Ciudad de México.

Isaac Cajero es de cuna evangélica, pero traza el llamamiento a lo cristiano, desde antes de la conversión de su padre. Al papá no le gustaban las drogas, las fiestas y las parrandas, por lo que implica una predestinación a lo divino desde antes de que fueran evangélicos. Luego:

²⁴⁶ La consagración refiere al hecho de entregarse completamente al Señor, dando a entender que en algún momento de su vida, no estaba tan comprometido con la vida religiosa evangélica.

Mi papá buscó y un hermano que venía de Estados Unidos visitaba cada pueblo, en helicóptero, tirando folleto y poniendo música cristiana. A mi papá le gustó la música, recogió los folletos y empezó a leer y allí fue cuando le gustó más. Se acercó a una iglesia. Después cuando nacimos nosotros ya no tuvimos padrinos como la gente del mundo, mis tres hermanas mayores sí, pero nosotros ya no. Mi papá fue metiendo más del evangelio. Él quería tener una iglesia para adorar, nada más nosotros, pura familia. Con el pastor, estaba en ayuno, Dios le habló a mi papá y le dijo que tenía que poner una iglesia, para que la gente que vive lejos, ya no tenga que caminar al centro, pues en la orilla tienen que poner otra. Mi papá quería saber dónde mero. Con el tiempo Dios le dijo “el lugar ya lo tienes, la persona que te lo va dar, va venir”. Mi papá soñó que en tal lugar van a poner la iglesia. Pasaron meses, llegaron las personas que dijeron ‘quiero que vayas, porque allí vas a poner iglesia’. Empezamos pura familia de mi papá. Posteriormente se sumaron más personas. Había un maestro que no quería y denunció, mi papá tuvo que arreglar en la capital de Oaxaca. Eran pura familia de mi papá los que llegaron.

La historia paterna forma parte de la narrativa personal de Isaac. El cambio religioso en su comunidad y con su familia, en este caso, sí se atribuye al contacto directo de los misioneros estadounidenses que van a las comunidades indígenas a evangelizar. Ellos, a diferencia de otros evangélicos mexicanos en tiempos pasados, no fueron asesinados por intolerancia religiosa. La misión que los evangelizó es de orden pentecostal con influencia neopentecostal, enfocada en evangelizar pueblos indígenas de Oaxaca, pero sin perspectiva intercultural. Se trata de la Base Misionera Roca Blanca, cerca de Puerto Escondido, en donde entrenan a pastores como el papá de Isaac en el Instituto Bíblico Victoria; tienen orfanato, escuela de preescolar hasta preparatoria, servicio médico, entre otras cosas.

Una gran parte de la familia se convierte, por lo que estamos hablando de un cambio religioso colectivo, antes que individual. Finalmente, por medio de sueños y la búsqueda de autonomía, funda una iglesia. Esto marca un distintivo de las iglesias evangélicas con población indígena, pues la religión queda al mando de la gente local y no externa a la comunidad, además que los vínculos familiares, así como pueden romperse y fomentar la intolerancia, en su caso promueven la conversión colectiva.

Isaac Cajero, al ser hijo de pastor, se enfrenta a una situación difícil, pues debe cumplir con lo que se espera de él: rectitud moral, obediencia a los padres, reproductor de la condición social del grupo frente a la comunidad circundante. Los primeros que lo han

criticado por presenciar las fiestas del pueblo, son los católicos que le cuestionan su presencia en las festividades religiosas: “tú por qué vienes aquí, si los cristianos nunca vienen cuando festejamos porque ellos dicen que es del diablo”. Es decir, a la autosegregación religiosa de los evangélicos, corresponde una respuesta de segregación por parte del grupo dominante, que ha sido tratado de diabólico. El otro que sale de los cánones de lo esperado, es un otro sospechoso, un otro que no se sabe cuál es su finalidad última, por lo tanto, un potencial peligro para que las fiestas se desarrollen con normalidad.

Cuando sus amigos católicos invitaron a Isaac, en alguna ocasión, a una misa, él se vio rodeado de curiosidad por la arquitectura, el ritual, la liturgia católica que desconoce. Él decidió ir para descubrir lo católico, pero fue plenamente reconocido como hijo de pastor, separado del catolicismo. Al final, decidió no entrar, por las críticas que recibió a la entrada, a pesar de la invitación de sus amigos:

Por qué critican a un cristiano si va a una fiesta de boda católica, bautizo o lo que los católicos hacen, luego te atacan, te dicen. En cambio, si vas a la iglesia que voy, te reciben, bienvenido, no te critican, te invitan a la casa; la gente, el pastor te van a invitar a su casa, te van a saludar. Eso es lo que yo esperaba porque vivimos en la misma comunidad y no somos diferentes, simplemente tenemos distintas creencias. Pero no sé qué es lo que pasa, si llega un evangélico luego, luego lo atacan, lo critican, eso es lo que no me gusta de los católicos.

Por otro lado, los evangélicos participan en el tequio que podríamos denominar “civil”, especialmente antes del Día de Muertos, “para que no haya problema cuando tu familia muere”. En el tequio religioso ya no participan, porque es una forma de mezclarse con la idolatría. Con ello surge una esfera de distinción moderna entre lo religioso y lo público.

La comunidad espera una actitud ejemplar de los evangélicos, imagen que ellos mismos se encargan de transmitir a los demás. Entonces, cuando un evangélico falla en su testimonio moral y público frente a la comunidad, sea que diga un grosería, fume o baile, queda estigmatizado, no sólo el sujeto, sino también el grupo religioso:

Mi papá decía, ‘no te quiero ver con amigos que no son cristianos, júntate con amigos que son cristianos, porque hay muchas cosas de qué platicar. En cambio, si te juntas con los no cristianos, ellos toman, fuman, te van a jalar y te vas a caer en los vicios que ellos tienen’. Yo siempre le he dicho a mi papá, ‘pero ellos no me pueden obligar, si algo no me gusta

no lo hago o veo algo que no me gusta, entonces yo no lo voy a hacer’. Yo crecí desde niño como cristiano, yo conozco desde siempre y le he dicho a mi papá ‘yo conozco lo que es bueno y yo conozco lo que es malo’... Si me obligan, pues me voy, ellos no me pueden obligar a la fuerza. Yo digo que no hay problema con eso. Me gusta conocer gente, conocer más, qué es lo que ellos hacen, porque ellos son diferentes. Eso es lo que mi papá decía, que no nos juntáramos con católicos. Pero los chavos de la escuela, cualquier cosa que hagas mal, una grosería o lo que sea, ellos te dicen, te critican, te hacen burlas. Empiezan a aplaudir, te dicen ‘aleluya’, se burlan y te sientes mal. A veces llegan los chavos y te ven, empiezan a gritar y aplaudir ‘allí está el aleluya’. No me siento mal porque digo, simplemente me reconocen que soy cristiano... mis amigos me dicen, ‘¿por qué no te haces católico? Nosotros sí podemos tomar, fumar y bailar; nosotros también podemos tener varias mujeres’. A mí me inculcaron desde niño otros valores, otras creencias, pero si a ti te inculcaron otros valores eso no significa que digas ‘que te conviertas católico’ o ‘te conviertas cristiano’, eso ya es decisión de cada quien. Jamás me voy a convertir en católico porque sólo tengo un Dios. Perdón, pero tampoco adoro ídolos, sólo a Dios. Ustedes me critican, pero no, yo sé lo que conozco y lo que mis papás me enseñaron. Pero no tenemos más problema que de habla, no de otra cosa.

En este entorno, menciona que ha tenido buenos amigos católicos, que lo han defendido, pero en general, tiene malas experiencias en su comunidad, con los católicos. Es interesante, que sus amigos católicos expresan su catolicidad como permisividad en una serie de actividades que son opuestas a las que constituyen a un tipo ideal de evangélico: el que no toma, no fuma y no baila. Ambos grupos religiosos construyen su primera definición a partir de estas tres prácticas, los católicos que sí pueden –legitimándose básicamente con actitudes machistas, por estar vedadas para las mujeres- y los evangélicos que se dominan a sí mismos, no haciéndolo. Lo de tener varias mujeres, es una definición de orden patriarcal que es más bien ausencia de vigilancia o internalización de valores religiosos católicos.

6.2. Remesas sociales y religiosas²⁴⁷

Levitt (2005: 2-3) ha desarrollado el concepto de remesas sociales, el cual es de tres tipos: estructuras normativas, sistemas de prácticas y capital social.

²⁴⁷ La primera ocasión que escuché el término “remesas religiosas” fue en voz de Daniel Ramírez, siguiendo la idea de Peggy Levitt, al presentar su libro *Migrating Faith: Pentecostalism in the United States and Mexico in the twentieth century*, en el 19 Encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso (RIFREM) en Tlaxcala, México (2 de junio de 2016).

Las estructuras normativas son ideas, valores y creencias, que incluyen normas para el comportamiento, nociones sobre responsabilidad familiar, principios de vecindad y participación comunitaria, y aspiraciones para la movilidad social... Los sistemas de prácticas son las acciones conformadas por estructuras narrativas, que incluyen cómo los individuos delegan tareas caseras, los tipos de rituales religiosos en los que se involucran y qué tanto participan en grupos ciudadanos y políticos... El capital social está basado en los valores y normas, y el capital social mismo, constituye remesas sociales.

Esto se da en el contexto de intercambios económicos, sociales y religiosos, cuando los migrantes van a su lugar de origen y viceversa, en donde hay cambios en hábitos, costumbres, ideas y creencias de un lado y el otro. Pero al tratarse de una relación social desigual entre el campo o pequeñas poblaciones y la ciudad, el peso de la transformación recae más sobre el lugar de origen, que se ve transformado por la fuerza que impone la legitimidad social de la civilización urbana. Sin embargo, observaremos también el peso del lugar de origen en la reconstrucción identitaria en la ciudad. También hay una influencia de la comunidad a la ciudad que no es nada desdeñable. Este apartado está basado en la idea de las remesas sociales, considerando particularmente el aspecto religioso.

Esta transformación sociocultural en la comunidad de origen, está enmarcada, entre los evangélicos, en diversas vías de intercambios que van desde el rechazo al lugar de origen, hasta una aceptación de las normas comunitarias. Por lo tanto, lejos de ver entre los evangélicos una relación unívoca hacia los paisanos que se quedaron, se trata de una polifonía de relaciones.

En Santiago Teotongo, Oaxaca, María y Luz María, convertidas en la Ciudad de México, fueron de las primeras lugareñas en ser evangélicas, pero a pesar suyo, no han logrado, junto con su familia conversa, fundar una iglesia evangélica. Un primo de ellas escucha programas radiales de Guatemala y Estados Unidos, porque pocas veces puede ir a otro pueblo donde hay iglesia evangélica. Hasta la fecha, aseguran, no hay iglesia evangélica en el lugar, lo cual es poco probable; pero esto puede significar que ellas no conocen a otros evangélicos o ya conocen poco su pueblo. María y Luz María, si viajan a su pueblo, la única fecha en que lo hacen es en el Día de Muertos, que es cuando se reúne toda la familia.

Después de un tiempo de enamoramiento con la iglesia evangélica, de asistencia ininterrumpida, Luz María pensó en que “tengo que regresar con mi gente para que oigan la Palabra”. De allí comenzó a ir su mamá, sus sobrinos y finalmente sus hermanos a la Iglesia Evangélica. Al parecer, de acuerdo a la estructura discursiva, no hubo mucha tensión con la religión previa porque no eran asiduos visitantes de la Iglesia Católica y sólo visitan su pueblo una vez al año, desde que salieron.

Guadalupe Martínez, de La Revancha en la Huasteca Veracruzana, pensaba cuando era niño que iba vivir toda su vida en el pueblo hasta que salió de la secundaria. Sin embargo, uno de sus hermanos le preguntó si quería ir a la ciudad en lo inmediato y dice que lo decidió en ese momento, se fue. Para ese tiempo, algunos de sus hermanos ya vivían en Teziutlán, Xalapa, Puebla y la Ciudad de México, por lo que no era extraño que la ruta tradicional para ir de camino a la adultez fuera ir a una ciudad. Más allá de saber si albergaba un deseo secreto o no reconocido, lo cierto es que el *habitus* migratorio ya estaba instalado en el pueblo. El recuerdo del pueblo es “algo que no veo con tristeza, ni con nostalgia porque es una decisión bien tomada. Si en algún momento mis papás lo requirieran yo sí me regreso, sabiendo que es pesado el trabajo allá, pero a todo se acostumbra uno”.

La madre de Guadalupe, que vive en el pueblo, en una ocasión le preguntó si continuaba yendo a la iglesia católica, no en un sentido literal de estar presente en misa, sino de considerarse católico y le confesó que no. La mamá le comentó “pero tarde o temprano vas a regresar (al catolicismo) porque aquí ha pasado así, algunos se han ido, pero han regresado porque es difícil”. La referencia, son aquellos que yendo a otras ciudades, cambian de religión, pero cuando vuelven a vivir en el pueblo, la presión social hace que desistan. La explicación de Guadalupe es que “sí es difícil porque conocer la voluntad de Dios y hacerla”, es lo que dificulta la persistencia en la iglesia evangélica. Después de dos años, “sí la vi preocupada a mi mamá” porque no había regresado a la iglesia católica, “porque ella sentía que estaba en el abismo, prácticamente”, como un ateo. Dice que la relación, desde entonces, ha mejorado porque “ya no me pide que me persigne” ante los santos, hablan de Dios, pero no de lo específicamente católico o evangélico. El hecho de que ya sean dos evangélicos en la familia, su hermano y él, facilita la aceptación del seno familiar en el pueblo.

Es difícil, menciona, la participación con la familia y la comunidad de origen porque “de repente sí, nuestra cultura, en esas fechas nos recuerda que se comen tamales, se toma chocolate y se va a limpiar los panteones”. Guadalupe ya no participa en las ceremonias, pero hay un sentimiento de añoranza de la participación con la comunidad y “la pregunta es, ¿vamos o no vamos?” al pueblo. En Navidad, cuando visitan a la familia, provoca conflictos de conciencia porque sí van a la misa, pero después besan al niño Dios, en lo cual ya no consideran apropiado estar presentes y se sienten “fuera de lugar”. “¿Qué es lo que sientes?”, es lo importante, además que los hijos se confunden entre la participación con la familia, la costumbre y la religión evangélica.

Guadalupe sitúa su cultura de origen como una de transparencia, limpieza, legitimidad y organización, pues los cargos que se asignan son para servir efectivamente a la comunidad. De hecho, al ser una responsabilidad para quien los ejerce, implican más una “carga” en el sentido de que el sujeto deja de pertenecerse a sí mismo y a su familia, durante el tiempo que dura el cargo, para pertenecer a la comunidad, “muy distinto de la política aquí”. También, la participación en la faena, donde todos tienen que velar por el bienestar de todos, es algo que ve como mejor de lo que sucede en la ciudad, donde cada quien ve por sí mismo, pero no por el vecino. La gente no tira basura en la calle, participa cuando se le requiere, a casi nadie se le niega el acceso a los programas públicos porque cumplen con sus obligaciones. Si hay junta en la escuela, un día antes la anuncian, la gente asiste y procura que sus hijos se conduzcan con responsabilidad en cada etapa. “Casi nadie dice groserías”, por lo que si alguien te molesta, le dices que no lo haga o ya si es muy grave el insulto se agarran a golpes, pero no ven la necesidad de hablar con groserías porque se puede hablar.

Lo que ha cambiado desde hace 23 años que Guadalupe dejó su comunidad, cuando todos hablaban náhuatl, ahora de los chavos casi nadie habla náhuatl: “si le hablo a un niño va decir ‘¡ah! (expresión de incredulidad y sorpresa), para qué me hablas en náhuatl si podemos hablar en español’”. El español, que se supone que es una herramienta de comunicación, termina convirtiéndose en un instrumento de dominación y auto discriminación.

Eva Solano mantiene relación constante y permanente con su pueblo, Atlimeyaya, Puebla. Cada 20 días o cada mes va a su pueblo, pues está cerca. Tiene un terreno de siembra que le heredó su papá, “lamentablemente la cosecha es muy mal pagada”, por lo que decidió

comprar terrenos para dejárselos a sus hijos, como su papá hizo con ella. El papá de ella “era de descendencia española”, sus abuelos, relata, eran de España, por lo que siente que ella es nahua a medias. Los nahuas son la “gente más atrás, más atrasados de los antepasados, porque ellos saben mejor, así se platicaban los pueblos”. Los nahuas son los puros, según la valoración de la “sangre”, “yo también soy nahua, pero no hablo bien”. La identificación étnica, en su caso, está marcada por la herencia genética y las habilidades para la lengua indígena, de las cuales, ninguna de los dos elementos se sostiene por su aparente pureza, concepto heredado de la Colonia y el racismo científico. Ella es hispanohablante por lengua materna y de herencia genética hispánica, lo cual la acerca más a lo mestizo. Después del sismo del 19 de septiembre de 2017, que afectó a su comunidad, una parte de su familia y su iglesia, fueron a remover escombros, llevar víveres y ayudar a parientes a levantar algo de construcción.

Eva narra que sólo ella y sus hermanas consanguíneas que van a la misma iglesia, son las que hablan náhuatl, pero destaca a su hermana mayor, quien era “bien metichona” y se iba a meter a las “fiestas paganas” del pueblo, por lo que hablaba “puro náhuatl” con las viejecitas que le regalaban tamales. Su papá le pegaba a su hermana por llevar tamales “ofrecidos a los ídolos” y fue la que más aprendió el idioma. Eva dice que no sabe pronunciar bien el náhuatl, pero lo entiende bien.

Como mestiza, Vicky Villalba no hacía rituales a la tierra, sino que hacían el *tlacolol*, sistema de roza, tumba y quema en laderas, pero:

Lo que sí hacía mi mamá y los de mi tierra, es que son bíblicos, por ejemplo, según lo que sacaban de cosecha, llevaban su carga a la iglesia porque decían que era el diezmo y se fundó un cuarto más grande que este, porque allí almacenaban el maíz... una persona encargada, en el tiempo que no hay maíz, en agosto, esos meses, prestan ese maíz y cuando cosechan lo devuelven. Había como una reserva. De los animales también, cuando vendían uno, llevaban una parte del dinero para el sostenimiento de la iglesia, para pagarle al que tocaba el órgano, pero no así como hacían los aztecas. Las ofrendas de muerto sí hacían, yo no participaba porque me daba mucho miedo. Cuando se recogía la ofrenda de lo que ponían a los muertos, lo regalaban a las personas que van hacer el rosario, yo nunca lo comí. Por qué, no sé... Seis años trabajaban la tierra y seis años la dejaban descansar.

Para Vicky, menos que los pentecostales, no busca tanto las idolatrías católicas, sino los puntos en común con la religión anterior, cuando no conocía plenamente la verdad, pero

comenzaba a vislumbrarla, de tal modo que no participaba en aquellos elementos, que como evangélica, ya no le es lícito practicarlos como las ofrendas a los difuntos.

En ocasiones, cuando su salud se lo permite, regresa a su pueblo y le gustaría dejar una iglesia evangélica, pues aún no hay; ha cambiado sus anhelos de regresar como enfermera o como profesora de cultura de belleza a volver como misionera. Su deseo es ir, aunque sea “rengueando”. Lo cierto es que su comunidad ya está muy transformada por los grandes contingentes de emigrantes a las ciudades de México y Estados Unidos.

Los zapotecos del Istmo, nos dice Gerson “los veo muy orgullosos de su cultura”. La gente de fiar, para su mamá, era aquella de origen zapoteco, en donde ya vemos una distinción con los mestizos, que no se sabe cuáles son sus intenciones al entablar una relación.

La consciencia étnica de Gerson, comenzó cuando llegó a Xalapa a estudiar en la Universidad Veracruzana, pero especialmente en la Ciudad de México. Sin embargo, como zapoteco del Istmo, comenta la concepción que recibió desde niño:

No sé cómo se va escuchar, sí es un grupo indígena, pero un grupo étnico superior, que incluso compite con los mestizos. Es esa emancipación de los zapotecas que siempre han traído rezagada. Como le ganaron a los franceses, no hay quien le quite ese orgullo. Dicen “vamos por más”. Ahorita están retomando, como ven que se está perdiendo la lengua, las clases bilingües, se promueve la cultura de diversas formas. Un factor importante es este pintor, Toledo; Andrés Henestrosa; todos estos poetas y artistas que han conquistado; Frida Kahlo con el tema de vestirse con huipil oaxaqueño, istmeño, catapultó mucho la cultura, sobre todo juchitecos... los huaves traen una herida, de que pelearon mucho con los mixtecos en los Valles y fueron obligados a irse a la parte del Istmo, en algún momento ellos pudieron haber sido los que estuvieran en la capital, pero fueron orillados y hay esa diferencia. Yo me acuerdo con mi abuelo, hablamos de esos pueblos del Valle, los mixtecos, otros pueblos, incluso no les decía por su nombre, les decía ‘Los Vallistos’, los del Valle de Oaxaca que vivían casi como salvajes para él. Entonces los zapotecos (istmeños) sí son indígenas, pero no son los que debieran estar en la agenda prioritaria del INI o como se llame ahora esa agencia. Yo creo que ellos deberían estar, pero en la igualdad de derechos, ese es el punto. Creo que ellos se mimetizarían más en la ciudad, no digo abiertamente que soy indígena. Pero el orgullo no estaría a nivel de un huichol, que ellos se gradúan de la universidad con su traje; no pasaría eso con los del Istmo... Yo, si quisiera ser zapoteco, tendría que hacer una inmersión en la comunidad, como en Danza con Lobos.

Para mí la lengua es algo que pesa mucho. Cuando hay alguien que no lo habla, es ese extranjero que no puede penetrar más en la cultura, en las redes de esa cultura indígena. Es alguien que ha recibido educación en español, que propiamente –dicen los de allá- que no ha mamado la lengua, no ha tomado de la fuente de la mamá. Pues mi mamá hablaba, pero en la casa era mucho de ‘aquí se habla español’. Aparte, mi mamá viene de una generación donde se prohibió el zapoteco en la escuela. Creo que ella también ha retomado esta parte de hablarlo, identificarlo, de decirlo; pero mi anhelo sería volverme lo más oaxaqueño, lo más istmeño posible. Creo que soy un mestizo que está tratando de volver a esos orígenes... los que viven allá tienen una gran ventaja. Yo he visto a mis primos que crecieron allá, no hablan la lengua, no sé si por pena, si no la han practicado o algo, pero la entienden al 100%; sus papás les hablan en zapoteco y lo entienden. Creo que el tema de las abuelas fue fundamental. El convivir con ellas -yo iba de vacaciones- creó esa identidad zapoteca de la música, de las fiestas, de las ceremonias religiosas, el acontecer mismo de lo que pasa en la comunidad. Eso los hace más oaxaqueños que yo, más zapotecos que yo porque ellos vivieron allá... yo soy un punto a la deriva. Una vez me subí al micro y escuché a dos personas hablando –aunque yo no sé muy bien zapoteco-, a dos señoras y me dieron ganas de hablar con ellas, de acercarme y decirles algo, ‘cómo te llamas’, ‘cómo se sienten’, no sé. Me dio más pena, pero me llamó mucho la atención. Una vez en la radio alguien comenzó hablar zapoteco y te comienza a mover fibras muy escondidas

La influencia de lo que representa la comunidad en la vida de Gerson, es clara, las contradicciones que siente en sí mismo, percibirse por una, mestizo, por otra zapoteco, anhelando un lugar originario. No se pueden descartar a los movimientos indígenas y las políticas públicas que conforman un panorama de visibilización. En este clima, en búsqueda de una identidad originaria, Gerson busca la “pureza” de lo nativo, partiendo de la lengua originaria y de allí al contacto con la comunidad.

Eugenio Aquino recuerda que los istmeños “son muy orgullosos de todo, ahí tenemos a Toledo, a otros del Istmo, sería representativo que tuvieran su Biblia completa”. Esto en relación a la traducción del Antiguo Testamento en zapoteco del Istmo, pero nos recuerda lo que dice Gerson, el orgullo de ser zapoteco, que incluso en algunos casos habla de un sentimiento de superioridad sobre los mestizos.

Eugenio Aquino participa con la comunidad yalalteca en la Ciudad de México, en las reuniones, cuotas y algunas celebraciones, junto con su familia. Cuando se trata, sin embargo, de las fiestas patronales, se hace como que no sabe, porque no quiere participar en algo que considera inapropiado para un cristiano evangélico. Pero también le gusta

presenciar algunas fiestas que recrean en la ciudad, es decir, se trata de una participación que podríamos clasificar como pasiva, espectadora, folclórica, pero no en los contenidos simbólico-religiosos, ni al mezcal, que se atribuyen a dichas fiestas en su origen:

Es lo que mucha gente no entiende, pertenecemos a la comunidad y no puedes separarte completamente de ellos, pero tienes que hacer esa diferencia. Incluso en el trabajo, en las fiestas de la Secretaría del Trabajo, decían ‘a él no le den bebida, él es metodista’. Ya ellos mismos te decían porque pones tu criterio desde el inicio. Los acompañas a comer, pero no todo. Igual en la comunidad, puedes participar en la fiesta grande si quieres, pero sin mezcal.

Eugenio percibe que los pueblos de Oaxaca, independientemente de su origen étnico, son más proclives que otros grupos étnicos de otros estados del país, a reconocerse en sociedades del pueblo de origen, en el lugar de la emigración. Se unen, se apoyan, hacen quermés, fiesta patronal en la Ciudad de México, intercambio de productos del lugar de origen a la ciudad, etc. En este sentido, dice que muchos de sus paisanos llegaban a la colonia Bondojito, cerca de la Villa de Guadalupe, y allí llegó él mismo, por lo que se podía reconocer con sus paisanos y mantener vínculos que le actualizan como un espejo, su etnicidad. En esa colonia estudió la secundaria y la preparatoria, y allí comenzó a trabajar en un súper mercado.

De acuerdo a la experiencia de Eugenio Aquino, con la divulgación que hace la UNTI de su labor de traducción de las Escrituras, por medio de las redes sociales, mucha gente les está solicitando más traducciones a una diversidad de variantes lingüísticas. Esto habla de un interés de comprender el lenguaje sagrado en el idioma propio, a pesar de que sean bilingües y utilicen el castellano la mayor parte del tiempo. Con las redes sociales, diversos grupos indígenas se identifican como tales: “pareciera mentira, que ya todo está hecho, pero no”. Con la traducción de la Biblia, muchos pueblos están pasando del uso religioso del castellano, a una revitalización lingüística por medio de la práctica religiosa.

La UNTI enseña a leer en el idioma materno, tiene 170 voluntarios de tiempo completo y hay muchos otros que trabajan en la traducción de medio tiempo. El TRIFE les pidió, además, la traducción de los anuncios de la labor del instituto electoral. Los traductores “son muy reconocidos en su pueblo”, además que involucran a la comunidad, no sólo evangélica, para hacer pruebas en la traducción. Estas pruebas de revisión se contrastan todo el tiempo, porque no quieren que el lenguaje bíblico sea exclusivo para los

evangélicos, sino para todos. Eugenio dice que en casi todas las comunidades es bien recibida la traducción del texto bíblico, hecho que habla de una forma de ganar prestigio y orgullo, pues son tomados en cuenta. Por el contrario, quienes más se quejan de las traducciones son los mismos pastores evangélicos, pues señalan que eso no sirve.

De aquí extraemos un hallazgo en que los pastores, muchas veces externos a la comunidad, pero algunos también son locales, al presentar la opción del idioma indígena, lo consideran un retroceso sociocultural. La castellanización e integración a la nación, por medio de la castellanización, son dos hechos que pondrían muy orgullosos a los pastores, pues existen más probabilidades de ascenso socioeconómico para quienes viven un proceso de descaracterización étnica.

Jorge Olguín no piensa regresar al pueblo de su mamá, en Hidalgo, pero se ha “hallado” con la familia de su esposa, que es de Tzibanzá, Querétaro, población turística de origen hñahñu, en donde han construido una casa y piensan vivir algún día. En su caso, el origen le trae recuerdos dolorosos de su infancia por el maltrato que sufrió su madre y posteriormente el mismo Jorge y su hermano, a manos de familiares. Los hechos de violencia generan desarraigo y no reconfiguran un horizonte idealizado del pasado. El pasado está vetado, el presente está en la Ciudad de México y el futuro, posiblemente en la comunidad adoptiva de su esposa.

Isaac Cajero menciona que su comunidad se caracteriza por ser de habla dominante mixteca, a diferencia de otros pueblos y ciudades cercanas que han sido castellanizadas. Su mamá no habla español, su papá –que es pastor- muy poco, sus hermanos y él un poco más, aunque se le dificulta. En su casa dicen “nosotros tenemos que enseñarles a hablar mixteco porque ya en la escuela les van a enseñar español; pero yo siempre me quejaba por qué nunca me enseñaron español”. La escuela preparatoria fue difícil porque toda la enseñanza era en español, el cual comenzó a dominar a los 18 años. Isaac considera a su comunidad casi “100% indígena”.

En su comunidad, Santa Catarina Mechoacán, para las fiestas patronales, a finales de noviembre, toda la gente coopera y los evangélicos también lo hacen para llevar la fiesta en paz, pues además ellos no suelen presentarse a la fiesta: “los cristianos no van a festejar, pero sí apoyan en lo que necesitan”. En el caso de Isaac, además entiende las fiestas patronales en un sentido de identidad mixteca, como costumbres que lo identifican, sea la comida, los bailes, la ropa:

Los cristianos ni siquiera podemos pararnos allí, pero yo voy a ver cómo hablan su lengua, puro indígena. Me quedo viendo cómo hablan, cómo se comunican. Esa es la parte buena que yo veo. Pero la parte mala es cuando vas y ves borrachos, se drogan, se pelean y hasta se matan. Eso es lo que no me agrada, a lo mejor porque nunca tomamos, yo nunca he visto a mi papá borracho. Lo bueno es ver la convivencia de cada pueblo, cómo se comunican, su vestimenta y todo, es lo que a mí me gusta.

Estos elementos que identifican a su comunidad la hacen más o menos “unida”, especialmente, debido a la participación de todos para las fiestas, “nosotros apoyamos para la fiesta de su Dios”. Isaac manifiesta que esto hace de su comunidad un lugar muy seguro, aunque “ya están entrando gente de otros lugares”, que comienzan lentamente a hacer peligroso el lugar. Como comparación pone a Santiago Jamiltepec en “donde ya está muy peligroso, a las 8 de la noche ya no puedes andar en la calle y colonias donde ya no puedes andar”. Hace cinco años asaltaron a Isaac en su comunidad, un par de rufianes bajaron de un taxi, lo golpearon y le quitaron su celular, “pero son gente de otro pueblo”. Por esta razón la policía ya está en la entrada y salida del pueblo.

Lázaro González, comenta como en San Pedro Cajonos, él intentó predicar el evangelio en los años sesenta y setenta, pero no se lo permitieron:

Entonces, yo regresé un poco a mi pueblo, a predicar el evangelio, pero en mi pueblo no me lo permitieron porque hasta ahorita se cerraron al evangelio. Hay una iglesia evangélica, veladamente, ya se acostumbraron, entonces cuando llega un grupo, dicen ‘no, allí están ellos, únense a ellos; no queremos muchas iglesias aquí, que luego se están peleando unos con otros y otra iglesia’. Es la verdad. En esos años no había iglesia, ahora hay dos grupos pequeños, unos sabáticos y unos evangélicos. En esos años llegué, queriendo predicar el evangelio y me dijeron que no.

Pero como ya hemos mencionado, en su caso, ha habido una reconfiguración de horizontes identitarios étnico-culturales. Al participar en la asociación de vecinos de su comunidad en la Ciudad de México y diversas organizaciones indígenas, él es parte del lugar. El momento inicial de su conversión, al estilo tradicional de rompimiento con el denominado paganismo, interpretó que su deber para la comunidad era comunicar el evangelio. Posteriormente, este deseo no desaparece, pero la forma de hacerlo ya no viene de un sentido de superioridad, sino de comunalidad en la que es tan importante el evangelio como preservar la unidad comunitaria. Esto lo pone en tensión, pero también crea en él, por decir de alguna manera, una re-conversión a la comunidad.

6.3. Creencias y prácticas subyacentes

Una pregunta común del evangélico que comunica su fe a otros es: “¿conoces a Cristo?” La respuesta es igualmente común: “sí”. El nombre de Cristo lleva cinco siglos dando vueltas por el continente, por lo que no es ajeno a la realidad social de los indígenas. La complejidad radica en la polisemia de la palabra que puede significar desde una efigie compasiva y sufriente, hasta un maestro del amor o un guerrillero con sus secuaces (los discípulos). El Cristo evangélico es más bien un hombre cuyos rasgos machistas son atenuados por su trato con las mujeres y los niños; en muchos casos es un gringo buena onda²⁴⁸. Pero también está el Cristo cósmico de las canciones o alabanzas, el “Rey victorioso” que gobierna el universo, y cuya repetición –mantra es una palabra más adecuada- genera una hipnosis e ida a otra realidad sensorial.

En este apartado exponemos una serie de creencias y prácticas que revelan el lado no explícito del evangelicalismo mexicano, el que pocas veces tiene lugar en el discurso público de los creyentes y generalmente, para atacarlo por su asociación con el tradicionalismo católico de los indígenas, campesinos y clases populares. Esto se hace con más virulencia en el pentecostalismo, en el cual, no obstante, se reconfiguran y cristianizan con mucha más frecuencia aspectos como los sueños, los seres sobrenaturales, los conjuros, entre otros. Entre quienes no son pentecostales, estos aspectos casi están ausentes del discurso religioso, por lo que se mencionan poco en las predicaciones comunes, pero a nivel personal sobresalen sin una forma de definirlos con exactitud. Esto es importante porque nos ayuda a entender que el discurso religioso puede ocultar una serie de creencias, pero no desaparecerlas, sino que las reconfigura o no tiene forma de calificarlas, y aparecen de cuando en cuando, en la cotidianidad de los creyentes.

Más allá de la idea evangélica o cósmica de Cristo, se encuentra el aspecto relacional con la deidad, que tiene su punto culminante en los sueños. El espacio onírico es el lugar predilecto de la comunicación horizontal con lo divino y con lo secreto. A Luz María, Dios le reveló en sueños que iba tener una estética propia. El sueño como espacio simbólico de contacto con otra realidad, no nació con el cambio de religión, porque “siempre he soñado”, pero ahora le da una orientación de revelación del Dios judeocristiano y “los sueños me salen ciertos”. El sueño le llevó a cambiar el rumbo de la

²⁴⁸ Como puede observarse en las publicaciones adventistas, pero especialmente en los libros para niños que muestran casi en su totalidad a un Cristo anglosajón.

dirección a la que iba, entonces encontró un local en renta, “bien bonito, tiene mucha luz”, y le fue alquilado a un precio relativamente accesible. La inversión para los insumos y la renta fueron una provisión divina, en que el sueño se concreta en una realidad, porque Luz no hallaba explicación lógica para este hecho.

La imposición de manos para orar por otras personas es una práctica común de los evangélicos. A Luz esto le pareció normal hasta que se topó con un dolor de cabeza intenso después de haber orado por una persona, imponiéndole las manos. Esto tiene su símil en prácticas mesoamericanas, tanto de curanderos como de medicina doméstica, en los que las dolencias pueden ser físicas pero de origen espiritual:

Nosotros como cristianos no debemos poner la mano a la gente, a cualquier gente para orar y ese día le puse la mano a la señora, oré por ella y ella se tranquilizó, quedó bien porque sentía angustia, temor, quién sabe qué tanta cosa, luego no la iban a ver, estaba sola. Ese día salí con un dolor de cabeza espantoso, decía “Señor, quítame este dolor de cabeza porque esta señora quién sabe qué tenía”. La verdad nunca se debe poner las manos en la gente, a menos que ya sea cristiana. Ellas traen cosas feas de su pecado, qué cosas, quién sabe y usted tiene el Espíritu de Dios... a veces consultan los muertos, vaya saber qué hacen.

Al inicio Luz se dirige osada a realizar una oración habitual sobre una mujer desconocida. Cuando ha terminado la oración le viene un dolor terrible. Al reflexionar sobre el hecho, se vuelve precavida, quizás temerosa porque, si bien no lo dice así, se podría enfermar de espanto. El ánimo mala de la persona no cristiana, parece que la abandona para después atacar a aquella que ha impuesto las manos con ligereza. Esto debilita al espíritu cristiano de la persona y disminuye su capacidad de juicio (Lorente, 2015). Luz logró que la mujer se sintiera bien, pero ella quedó doblegada. No acudió a ningún curandero, pero sí a su iglesia.

Para Guadalupe Martínez, ir a una iglesia presbiteriana, en donde la ceremonia es bastante tranquila y predecible en cada proceso, siente que es necesaria una religiosidad que permita, en algún grado, las expresiones emotivas. “Cuando escuché a mi hermano que oró en Puebla por una prima –que ya falleció– me sorprendió por cómo son (los pentecostales); creo que la emotividad no está mal, siempre y cuando sea original el sentir que es eso lo que falta acá (en la iglesia presbiteriana)”. Este sentir es matizado porque “la enseñanza es buena”, pero “te das cuenta que la mayoría son gente adulta de 50 años

en adelante”. Esta circunstancia, en la iglesia presbiteriana, también moldea las formas de expresión de Guadalupe, pues en sus encuentros con gente de otra religión, particularmente su familia, las expresiones emocionales también se matizan, por ejemplo, frente a un pentecostal que estará más entusiasmado por convertir a los demás. Ello implica la creencia en una realidad espiritual más allá de lo racional, de índole cultural, con respecto a fiestas de muertos y otros santos, pero no las ve como creencias demoníacas, sino como supersticiones. La normativa presbiteriana, entonces, tiene una racionalidad moderna que procura explicar las creencias desde una teología con características filosóficas occidentales. Evita la confrontación directa, al tiempo que se erige como eficaz para el mundo urbano, pero es insuficiente para el encuentro con sucesos espirituales del mundo cultural mesoamericano²⁴⁹.

Eva Solano, después de haber visitado muchas iglesias como los bautistas y otras pentecostales, así como mormones, se quedó en la Iglesia de Dios de la Profecía por “el cuidado de la iglesia; no es una iglesia con mucho bullicio, sí se canta con los instrumentos, le dan libertad para expresarse, no le reprimen nada (de las emociones)”. La expresión colectiva y la solidaridad mutua entre hermanos evangélicos, junto a la posibilidad de abrir el adolorido corazón en forma emocional, son la mezcla perfecta que busca Eva. La afinidad con las normativas litúrgicas que permiten la expresión corporal y verbal abierta, frente a aquellas que reprimen las emociones; pero también ante otras neopentecostales en donde la liturgia está centrada en los actores del escenario, logran que ella encuentre en la ritualidad pentecostal su lugar.

En Corazón Valiente han notado que muchos pastores evangélicos se han convertido, no por una predicación directa, sino por “sueños” o por hechos milagrosos como que “les pasa un accidente estando ebrios, tienen revelación muy grande, Dios les habla y dice ‘ponme una congregación’ y la ponen”. En algunos casos piden el apoyo de denominaciones en las ciudades para su tutoreo, pero en otros, se dirigen con base en lo que leen en la Biblia, lo interpretan “literalmente”²⁵⁰ y de allí forman comunidades de fe. Es decir, esta autogestión de lo evangélico, sin necesidad de una autoridad religiosa, nos

²⁴⁹ Hace como 10 años, en conversación con un pastor presbiteriano (Xalapa, México), me comentó que cuando experimentan un fenómeno de posesión demoníaca, representado por retorcimientos corporales, gritos exasperados y blasfemias, interpretados como esquizofrenia por algunos psicólogos, al no estar preparados para enfrentar estos hechos, tienen acuerdos para llamar a los pastores pentecostales que tienen experiencia con exorcismos y que acudan a la “oración de liberación” del poseído. A cambio, los pastores presbiterianos ofrecen sus servicios de enseñanza doctrinal sistemática a las iglesias pentecostales.

²⁵⁰ De acuerdo a su cosmovisión y entendimiento del castellano.

habla de una necesidad de autoafirmación religiosa sin tutores mestizos o externos a la comunidad.

Gerson Flores indica que el cumpleaños de su hermano era el más importante para la familia materna de origen zapoteco, pues nació el 15 de agosto, día de la Asunción de María y el pueblo de origen se llama Asunción Ixtaltepec, patrona del lugar. Entonces para los abuelos, su hermano tenía algo como “un toque especial”. Lo religioso católico de costumbre estaba ligado a lo zapoteco, por lo que, a pesar de ser evangélicos, tenían que aceptar la cultura de su pueblo, aún sin participar directamente en dichas festividades.

Jorge Olguín relata su transitar a la conversión, a partir del encuentro con un amigo que fue villista:

Él nos dijo que se le había aparecido el Malo. Yo creo que porque había matado mucha gente, por todo lo que había hecho. Dice que le dijo ‘¿tú qué quieres ser, bueno o malo?’. ‘Bueno, recuperar algo de lo que me pasó y quiero limpiar gente’. Fíjate que él era de Puebla y hablaba el idioma totonaco y en idioma veneraba. Ese señor nos dijo –Dios lo tenga en su santo descanso- ‘yo no soy brujo, yo curo, no hago daños; nada más le pido a mi padre que te limpie el cuerpo y te mande paz. Nada más que le cumplan. A mí no me paguen, lo que sea su voluntad, déjenlo detrás del altar’. Le pagaban lo que era lo justo. Si tenías una chambita, íbamos y nos daba de comer, a cualquiera nos daba: ‘vénganse, ya vamos a comer, vamos a echar café’. En la mañana o en la noche y tenía mucha gente, no cobraba. De ahí conocimos a Dios, nos ayudó mucho, mucho. Él decía ‘cuando vengan, no se dirijan a mí, al Señor que está en los cielos’. Pero tenía su altar. Dios nos ayudó, más porque uno estaba perdido. Nos ayudó a vivir más en paz porque dijo que no debíamos de pelear. Una vez me quería ir a Estados Unidos, como también tenía yo unos centavitos, me quería ir para allá. Me dijo que no. Oró –él oraba- porque los niños, ‘pero ahí está la casa’, ‘pero no está bien, porque quién les va dar de comer a los niños’. Gracias, no me convenció él, me convenció Dios, y sí me mandó mucha paz de Dios y nos unimos, buscábamos más a Dios, pero no lo conocíamos. Lo buscábamos así, a través de ese altar, le llevábamos flores, tratábamos de tenerlo limpio y ponerle flores y una veladora, y saber que a Dios no le agrada que uno peleé.

Jorge Olguín, reconoce, a diferencia de otras personas que aquí hemos entrevistado, la eficacia del llamamiento de Dios, a través de un curandero y de las efigies religiosas. Él no las descarta, ni las nombra ídolos. Por eso me advirtió cuidarme de la gente, que no me involucre con cualquiera, sea niño o niña, mujer u hombre, que buscan el mal de la

propia familia o de uno. Dios se le reveló parcialmente a través de este curandero, pero aún no lo “conocía” completamente. Para Jorge, es un paso que prepara su corazón para la recepción de Dios en su corazón e incluso cambia su sentido de vida.

Por el contrario, Jorge no recuerda que la gente buscara a Dios en Ixmiquilpan, especialmente los ricos, a quienes no les interesaba el bienestar del alma, sino el del cuerpo. “Allá lo que sí bendicen es el ganado” el día de los Manueles y a las mulas les ponen un moño para que el cura los bendiga con agua bendita:

Son creencias de ellos, pero es bonito en la provincia. Mi abuelito, cuando uno es chamaco, ya ves que uno juega junto con hermanito y hermanita, y nosotros nos empezábamos a hacer cosquillas y más risa nos daba. En las mañanas también y mi abuelita nos decía, ‘aprendan a dar gracias a Dios’. Tenía su cabecera de tabla y su altar, nos enseñó. En su pueblo de mi mamá, el 25 de julio o agosto, hacen una feria bien grande, en Tecozautla, y en febrero en los ranchos celebran el carnaval. Hay mayordomo... todo eso se hace en la iglesia, afuera, no en la sacristía, se hace de comer para todo el pueblo, ahí no pagas... Así lo hacen en las provincias.

Jorge tiene varias prácticas y creencias que se asemejan a estas enseñanzas que recibió de niño. Por ejemplo, tiene por costumbre, cuando habla de un finado, rematar con un “Dios lo tenga en su gloria” o “Qué Dios lo perdone”. Este es un hábito, no evangélico, sino más bien de la *costumbre*, en la cual existe una continuidad en la interpretación de la vida más allá de la muerte, en la que los vivos pueden incidir en lo que sucede en el más allá.

Isaac Cajero alude a los sueños como una forma de percibir la voluntad de Dios. La influencia social de los evangélicos en su comunidad se deja sentir cuando las personas van a morir y piden la asistencia de los evangélicos para que los entreguen al Señor: “puede que vayan con mi papá o con el otro pastor, pero ya reciben a Cristo antes de morir”. Esto puede indicar una cercanía institucional de las iglesias evangélicas con la comunidad, a pesar de la sombra de duda que hay sobre las prácticas y creencias de ellos, pues los pastores son de la misma comunidad, a diferencia de la iglesia católica cuyo sacerdote se acerca ocasionalmente.

La familia presbiteriana de Vicky Villalba comenta de un mal aire, por susto más que por enfriamiento, que a veces hay en algunos lugares como los panteones y entre gente que practica la brujería. Los niños a veces son más sensibles a este malestar y tienen que quitárselo con un pase de ruda por el área afectada o con humo de cigarro, especialmente

los ojos: “luego la gente no cree que pasa, pero es verdad porque no sabes qué cosas practica la gente”. En esa conversación, para rematar concluyen a modo de broma, vamos a colgarnos un listón rojo en la muñeca de la mano, con la finalidad de aminorar la seriedad de la charla previa.

Lázaro González refiere que su iglesia bautista está afiliada al Consejo Indígena Campesino Evangélico de México, que está presente en varios estados del país. En sus estatutos está el rescate de la lengua indígena y se procura cantar en todas las lenguas cuando tienen sus encuentros.

Como hemos relatado en el capítulo anterior, el pastor Lázaro González experimentó una segunda conversión, de vuelta a su mundo originario, el zapoteco. Lo que en una primera conversión era visto como idolatría y cerrazón, en un segundo momento ya lo observa como conocimiento escondido de Dios y sabiduría del pueblo: “hubo conflicto, pero también hubo reflexión”:

Por ejemplo, ayer fuimos a la feria de Tepetlaoxtoc, por Texcoco. Se hace 15 días la feria. Cada mayordomía hace su feria dentro de la feria. Ayer les tocó a los tlachiqueros y nombraron a su reina, invitaron a la gente a la comida, pues era mayordomía. Hubo misa, castillo en la noche. Lo que no hubo fue pulque porque dicen que ha sido un desastre, entonces la autoridad impuso ley seca hasta que acabe la feria. Estábamos comiendo y pasaba la fiesta. Yo le decía a mi hija, esto es lo que hemos perdido como evangélicos. Independientemente de que haya cierta enajenación, pero la feria en sí, la gente está contenta, es su feria, es su cultura, es el pulque, tomar pulque no es pecado, es parte de la vida. Cuando nosotros nos convertimos se perdió todo eso, se condenó todo eso. Pero poco a poco, yo fui recobrando la importancia de esas costumbres, que hay que decir también, en mi pueblo hay mucho alcoholismo y yo sigo condenando ese alcoholismo, al tipo que se para en la cantina y pone esa canción de ‘qué te pasa, qué te falta mujer’. La pobre mujer con tres hijos y el otro que no viene, no sabe qué hacer con los hijos, no sabe qué van a comer. Eso sí es condenable. Entonces hay que reflexionar qué sí es lo positivo y qué es lo negativo dentro de la costumbre. Adentro de la costumbre hay cosas positivas, pero viene arrastrando también cosas negativas. En algunas zonas, especialmente en la zona mazahua, con los evangélicos se ora pidiendo a Dios bendición por la siembra. No como los católicos que va el sacerdote, sino el pastor va y ora con los hermanos. Para mí, ya es una revaloración.

La fiesta ya no es del todo idolátrica, aunque algunas prácticas necesitan ser erradicadas, para que se convierta en un evento identitario, antes que en un desorden colectivo. El pulque, con moderación, es un factor de convivencia. La postura de apertura de Lázaro no es la más común en el campo ideológico institucional evangélico, sin embargo, a nivel de prácticas es algo que no desconcierta mucho. En ese sentido, las predicaciones en los lugares donde hay fiesta, suelen ser correctivas porque los pastores conocen que algunos de sus miembros, son proclives a participar en las fiestas “paganas”.

CAPÍTULO 7. “CONTRA LA PERVERSIÓN” Y “A FAVOR DE LA FAMILIA”: LA POSTURA POLÍTICA DE LOS EVANGÉLICOS EN LIMA Y LA CIUDAD DE MÉXICO

*Saludamos el triunfo de Bolsonaro, defensor de la moral judeocristiana y de las libertades económicas e individuales. Ciertamente, marca el principio del fin del Foro de Sao Paulo, y del derrumbe de la izquierda en Iberoamérica.
(Adolfo García de la Sienra, filósofo presbiteriano, en su Facebook)*

Este capítulo²⁵¹ surgió por la necesidad de explicar un par de fenómenos correlativos, durante el tiempo en campo, en la Ciudad de México y en Lima, así como en el resto de Latinoamérica. Se trata de la organización política que se ha generado alrededor de lo que segmentos conservadores han denominado “ideología de género”.

En un primer momento, la intención era reconocer trayectorias de participación sociopolítica en las que los indígenas evangélicos se involucran directamente por medio de los Comités del Vaso de Leche o comedores comunitarios, los cuales sí tienen participación de nuestros sujetos de estudio. No obstante, haber seguido su trayectoria habría requerido más bien, seguir a los sujetos evangélicos, sin detenernos en su especificidad étnica. Preferí renunciar a esta línea y mientras eso sucedía, se organizaban sendas marchas para oponerse a la agenda pro derechos sexuales y reproductivos de colectivos feministas y LGTB. Estos sucesos enmarcan una nueva participación pública de algunos de los sectores de evangélicos más interesados en el protagonismo político, especialmente provenientes de iglesias neopentecostales y mega-iglesias.

Los indígenas evangélicos aparecen aquí, aunque no en un papel protagónico de la agenda pública “próvida”, sino sus observaciones en torno a lo que representa esta participación política. Es un cuadro que nos permite enmarcar unas interacciones que no son muy claras en los medios de comunicación, ni en los discursos políticos, pero nos ayudan a rescatar aspectos ideológicos en común de los evangélicos. No obstante, una ideología en común no significa participación política homogénea, en el caso de los evangélicos. Pérez Guadalupe (2018) señala atinadamente que no hay un pensamiento social evangélico, ni programa ideológico estructurado, sino que su participación política se basa, casi

²⁵¹ Una parte importante de este capítulo se presentó, con modificaciones, en el Primer Congreso Internacional de la Sociedad Chilena de Ciencias de las Religiones, en la Universidad Nacional Andrés Bello, del 23 al 26 de mayo de 2017.

exclusivamente, en lo que en Suramérica llaman “agenda valórica”, es decir, basada únicamente en la moral sexual puritana²⁵².

En primer lugar, exponemos el fenómeno general y en segundo término las formas de relacionamiento de los indígenas evangélicos con esta participación política que se amplía un poco más a otros asuntos de lo que es importante para ellos y no sólo lo mediático de la agenda “próvida”. Se tratan los fenómenos de Perú y México de forma alternada, porque son paralelos, aunque, por supuesto, tienen algunas diferencias.

7.1. Participación política e “ideología de género”

De acuerdo con un Informe del INE (2015: 34), la forma más común de participación social en México, es la religiosa, alcanzando un 20.9% de la población nacional. La lógica asociativa por medio de la religión es relativamente común y los activos que aporta esta forma de organización es la que más impacto puede tener en la sociedad civil y la participación sociopolítica.

El involucramiento en la esfera pública de algunas de las iglesias evangélicas conocidas como megaiglesias, especialmente en la Ciudad de México y Lima, es en contra de lo que ellos han denominado “ideología de género”²⁵³. Esto significa, en términos políticos, la lucha en contra de la dupla equidad, identidad y perspectiva de género / derechos sexuales y reproductivos, en políticas públicas, particularmente la legislación civil y la educación básica. En concreto, rechazo a cualquier ley o reforma a la legislación que favorezca el aborto, matrimonios entre parejas del mismo sexo, adopción por parte de parejas homoparentales, cambio de identidad basada en el género, educación sexual temprana y con enfoque de género en la educación.

²⁵² Cabe señalar, que algunos ideólogos de derecha, están intentando encaminar este voto evangélico y católico conservador contra el “marxismo cultural” y atribuyen la lucha por los derechos sexuales y reproductivos, a una extensión del marxismo. De este modo, están encausando su “agenda valórica” a una perspectiva neoliberal de estado limitado y libre mercado, llegando algunos al anarcocapitalismo. Alianzas como la del PES con López Obrador o de la “bancada evangélica” con Lula da Silva, serán menos comunes, pues se está alistando el camino para alinear el conservadurismo evangélico con política social conservadora, como es el caso del reciente triunfo de Bolsonaro en Brasil.

²⁵³ Este término parece haber sido acuñado por Juan Pablo II, pero su popularización se gesta en años recientes y refiere a una crítica contra los estudios y perspectiva de género, utilizando “ideología” en un sentido negativo. Un recorrido general de la historia del término “ideología de género” se muestra en Ana Campoy (2016): *A conspiracy theory about sex and gender is being peddled around the world by the far right*. Recuperado de <https://qz.com/807743/conservatives-have-created-a-fake-ideology-to-combat-the-global-movement-for-lgbti-rights/>

La última década ha sido muy activa en torno a este tipo de debates en el continente. Algunos sectores de la Iglesia Católica son quienes tradicionalmente toman la batuta para confrontar al Estado con respecto a estas temáticas, pero ha sorprendido la incursión pública reciente de muchas iglesias evangélicas en alianza o en paralelo con la iglesia que antes fue su peor enemiga. El connotado investigador del pentecostalismo, Carlos Garma, comentó²⁵⁴ la sorpresa que le causó darse cuenta que las minorías religiosas – específicamente las evangélicas- quienes antes y aun actualmente son discriminadas y sufren de intolerancia religiosa en México, también fueran ahora los intolerantes y se uniesen con sus antiguos enemigos para oponerse a otras minorías: las sexuales.

Una buena proporción de las iglesias evangélicas están abandonando el complejo de minoría, incursionando en la política institucional, guiadas por dirigentes de megaiglesias, que basados en la teología del “reino ya” o dominionismo (Stoll, 1993), ahora pretenden, cristianizar al Estado en una versión evangélica constantiniana. Dicha forma de involucrarse en lo político no es unánime, ni uniforme, pero son las megaiglesias las que han tomado el protagonismo en esta incursión, ya que cuentan con recursos, agenda política, redes internacionales y con ello tienen la facultad de influir en iglesias evangélicas pequeñas e independientes. La agenda contra los derechos sexuales y reproductivos es la punta de lanza de una estrategia por incursionar en la política institucional de forma cada vez más directa. Esto tiene implicaciones directas con el tipo de Estado laico constituido en Perú y México.

Entiendo por mega iglesias, aquellas instituciones religiosas evangélicas que tienen un modelo de crecimiento basado en el aumento constante de miembros, por medio de discursos enfocados en la afirmación del “yo” moderno en el capitalismo actual (Semán, 2005)²⁵⁵, así como ocupan técnicas mercadotécnicas y modelos de negocios empresariales (Ihrke-Buchroth, 2014). El concepto viene de las estrategias de seminarios como el Fuller en California conocidas como Iglecrecimiento y que en la actualidad manifiesta diversas formas de expansión como los Grupos de 12 (G12), crecimiento celular, etc. Si bien la mayoría de mega iglesias son neopentecostales²⁵⁶, no todas tienen

²⁵⁴ 10 de febrero de 2017 en el Laboratorio de Observación del Fenómeno Religioso en la Sociedad Contemporánea, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, México.

²⁵⁵ Los temas predominantes son el éxito, la prosperidad económica, la influencia.

²⁵⁶ De acuerdo a Silveira (2000), la distinción entre los pentecostales clásicos y los neopentecostales estriba, en que éstos redujeron el énfasis en la experiencia estática, glosolalia e intensa expectativa por la segunda venida de Cristo, por “una predicación centralizada en la cura divina, prosperidad material y exorcismo de demonios”

un énfasis en los dones del Espíritu Santo, algunas son bautistas o pentecostales tradicionales o derivadas de éstas como la *Calvary Chapel*. Las mega iglesias se ubican en sectores de renta media y alta pues su público objetivo se encuentra en esos sectores y generalmente se adhieren a la teología de la prosperidad y al dominionismo. De acuerdo a Araica y Aguirre (2010), en su recorrido por mega iglesias de Managua, lo que caracteriza a este tipo de iglesias es la independencia institucional y financiera de las denominaciones previas a las que generalmente pertenecieron sus dirigentes (Asambleas de Dios, Metodista, Renovación Carismática, etc.), buscan posicionarse como líderes de opinión, se sirven de los *mass media* y las redes sociales virtuales, procuran un rápido crecimiento numérico y tienen misiones transculturales. A eso, se suman sus conexiones políticas y empresariales, que les brindan la posibilidad de potenciar las características antes descritas por los autores.

7.2. Laicidad e iglesias evangélicas

Alrededor de las últimas dos décadas, muchas iglesias evangélicas en Latinoamérica han salido del replegamiento político o “huelga social” que se habían auto impuesto con la idea de la “apoliticidad” (Lalive d’Epinay, 1969). Este sentido “apolítico” provino de una teología y estrategia misionera desde Estados Unidos, con lo cual los conversos podían dedicar su “tiempo libre” para los “asuntos del Señor” y la iglesia; por otro lado, les permitía a los misioneros extranjeros y a los conversos enfrentar problemas de intolerancia religiosa, al presentarse ante los gobiernos autoritarios, no como enemigos, sino como potenciales aliados. El panorama comenzó a cambiar, según cuenta Stoll (1993), en los años ochenta, cuya primera expresión pública tuvo lugar en el gobierno del genocida evangélico, Efraín Ríos Montt, con el apoyo abierto de las primeras megaiglesias del continente, en específico, de Guatemala (Cantón, 2004).

Si Bastian (1990b) presenta un protestantismo temprano, a fines del siglo XIX y la primera mitad del XX, con una ideología liberal, el cuadro cambia con el auge de la corriente evangélica conservadora y la explosión de los pentecostalismos, ambos herederos del pietismo. Este cambio en el panorama protestante marca el actual predominio del protestantismo evangélico, de origen anglosajón y con una marcada oposición ante el “liberalismo teológico” y un apego por los *fundamentals*.

No obstante, el crecimiento numérico que han experimentado las iglesias evangélicas, junto con el derrumbe del socialismo real y el mejoramiento socioeconómico

experimentado por segundas y terceras generaciones de evangélicos, ha implicado un cambio del apocalipticismo catastrofista hacia un reposicionamiento teológico de involucramiento sociopolítico.

En los casos de estudio, el tipo de laicidad es distinto en ambos países. Mientras que México experimentó una laicidad de separación formal entre el Estado y la Iglesia Católica entre 1857 y 1992, el Perú fue un Estado confesional hasta 1979 y en 1980 firmó un concordato que se mantiene vigente. Blancarte (2013) menciona –siguiendo a Baubérot y Milot- que existen distintos tipos de laicidad (ellos distinguen seis) y esta condición cambia según las circunstancias y lugares, siempre en pugna con la Iglesia Católica en su intento por interferir directamente en el Estado²⁵⁷. No son categorías estáticas, sino cambiantes. El México actual, nos dice el autor, obedece simultáneamente a tres categorías: laicidad de separación, anticlerical y de reconocimiento²⁵⁸. El Perú obedece a una *laicidad de colaboración*, en la cual, el Estado se supone autónomo pero recurre a la colaboración de grupos religiosos, en diversas áreas, afectando el principio de igualdad²⁵⁹.

En México, a partir de 1992, con el reinicio formal de las relaciones Iglesia(s)-Estado y el descrédito de las autoridades civiles, la Iglesia Católica se ha hecho cada vez más presente en la arena pública, especialmente con los gobiernos del Partido Acción Nacional²⁶⁰ de origen católico. Pero no han sido los únicos, también las iglesias evangélicas han hecho lo propio a través de candidatos evangélicos y grupos de apoyo a gobiernos de distinto signo. Si alguna vez el Partido Revolucionario Institucional²⁶¹ fue el partido por el cual votaban casi todos los evangélicos, ya que de acuerdo a la narrativa del grupo y del partido, este era el único capaz de garantizarles la libertad de credo. En el año 2000 dicho cuadro se resquebraja. El PAN -que por años fue considerado anatema para los evangélicos- ahora se convertía en aliado y hasta se participaba en él. Particularmente, son los dirigentes de megaiglesias (casi todas neopentecostales, pero no

²⁵⁷ Dicha impugnación al Estado laico ahora entra en competencia con varias megaiglesias evangélicas.

²⁵⁸ La laicidad separatista indica que la separación es una finalidad en sí, pero en la práctica afecta principalmente a las religiones minoritarias; la anticlerical en donde la religión se excluye del espacio público; y la de reconocimiento implica que garantizar la libertad del individuo se convierte en la principal tarea del Estado.

²⁵⁹ Es lo que algunos han denominado “laicidad positiva” en que el Estado colabora con una o varias instituciones religiosas para promover la equidad, la identidad u otros elementos. Con ello se vulnera el principio de neutralidad e igualdad de trato (Marciani, 2015).

²⁶⁰ PAN por sus siglas. Partido que rigió durante el periodo denominado de transición a la democracia, entre el año 2000 y 2012.

²⁶¹ PRI por sus siglas. Es el partido dominante que gobernó de 1929 al 2000 y de 2012 a 2018.

exclusivamente) quienes comienzan a incidir directamente en la política partidista. Una derivación de esto es que en 2015 se autoriza la existencia del partido de origen evangélico, PES (Partido Encuentro Social), por primera vez en la vida institucional de México²⁶².

En el Perú, el inicio de la incursión pública de los grupos evangélicos comenzó en 1990 con la bancada evangélica que llevó a Fujimori a la presidencia, en su primer periodo, con Cambio 90. Después, con más o menos altibajos, han estado presentes en varios partidos, particularmente con Fuerza Popular, el partido de los Fujimori. Durante varias décadas, la mayoría de los evangélicos se identificaron con el APRA (Alianza Popular Revolucionaria de América), pero con Fujimori el cuadro cambió y ahora, aunque hay una participación dividida, el fujimorismo se ha alimentado en buena medida de los votos y participaciones evangélicas que impulsan dirigentes entusiastas de las megaiglesias. Un grupo importante de dirigentes evangélicos no busca una mayor separación entre la Iglesia Católica y el Estado, sino aspira a participar del presupuesto que se destina para educación, asistencia y salarios de religiosos católicos. En este sentido, desean que se amplíe la “colaboración” del Estado a la Iglesia Católica hacia las iglesias evangélicas.

La incursión política está centrada, no en toda la gama de participación que han tenido los evangélicos en los últimos años²⁶³, sino específicamente aquella en la cual han tenido el mayor impacto mediático y político, que es en la política de oposición a los derechos sexuales y reproductivos. La historia del laicismo en ambos países difiere radicalmente, pero la forma en cómo unos y otros procuran insertarse en el ámbito público y los objetivos que persiguen, son muy semejantes, con muy pocas variaciones. Esto es lo que Boholavsky (2013: 34) menciona como la alianza de los sectores más conservadores de la jerarquía católica con *think tanks* internacionales y con iglesias pentecostales que persiguen los mismos fines de la política “pro familia”. Estas iglesias evangélicas son las que tienen lazos con la *Christian Coalition*²⁶⁴ de Estados Unidos cuyo fin es instaurar un Estado cristiano. En América Latina, buscan, por lo tanto, una pluriconfesionalidad estatal (Huaco, 2013).

²⁶² No es la primera agrupación política evangélica, pero sí la primera en obtener un registro oficial (Véase Masferrer, 2004)

²⁶³ Como pueden ser los evangélicos de izquierda o que participan en organizaciones políticas y sociales de base.

²⁶⁴ Fundada por el famoso tele-evangelista Pat Robertson en 1989, participante también de la Mayoría Moral y cuya presencia mediática continental se deja ver en El Club de los 700 y Enlace TBN.

Cabe aclarar que las diferencias del peso político y social de los evangélicos “por la familia” puede ser mucho más poderoso y amplio en el Perú que en México; en éste último, hasta la fecha, muchos evangélicos aún son entusiastas del laicismo anticlerical. Una de las fechas más importantes del calendario laico, que durante varias décadas celebraron los evangélicos, fue el natalicio de Benito Juárez, el 21 de marzo²⁶⁵. En esta fecha, una de las pocas que lograba concentrar a evangélicos de distintas denominaciones, se rinden honores cívicos en las plazas públicas más importantes del país y posteriormente se realizan actividades de convivencia y evangelización. Actualmente sólo unos pocos grupos evangélicos celebran esta fecha y en la Ciudad de México tiene más peso numérico La Marcha de Gloria,²⁶⁶ realizada el sábado de gloria en Semana Santa, en el Zócalo de la ciudad²⁶⁷. Esta marcha tiene un objetivo ceremonial y simbólico de apropiación de “México para Cristo”, que es el programa político de las megaiglesias. Ha tenido, entre sus animadores, a políticos de México y otros países que “defienden la vida desde la concepción” y “el matrimonio sólo entre hombre y mujer”²⁶⁸. Si en décadas pasadas hubo una posición más o menos unánime, entre los evangélicos, por defender el Estado laico, en la actualidad ya no es así, se ha fragmentado la posición de éstos.

En el Perú no existe alguna expresión semejante que celebre el derecho a la libertad religiosa, promulgado en 1915,²⁶⁹ debido a la presión que hicieron evangélicos, adventistas y liberales por el encarcelamiento del misionero metodista Francisco Penzotti y el ataque contra una escuela adventista, ordenado por el Obispo de Puno. El tema de la libertad religiosa, sin embargo, convocó a la unidad de los evangélicos en 2009, para que la propuesta de ley que enviaron fuera aprobada por el Congreso²⁷⁰. El episcopado peruano ha organizado desde 2007 la Marcha por la Vida, a la cual se han ido sumando algunos evangélicos con motivos puntuales como el aborto. En 2011 se realizó en Lima un intento de revocatoria de la alcaldesa Susana Villarán, que se definió en un plebiscito,

²⁶⁵ Se celebra desde 1950 para festejar la Libertad de Culto promulgada en 1860 como consecuencia de la Reforma de 1857. Cada vez tiene menor peso y muchos de los nuevos grupos evangélicos no lo celebran, ni le dan importancia alguna (Garma y Méndez, 2012).

²⁶⁶ Esta marcha se celebra desde 1996 y reúne principalmente iglesias neopentecostales y pentecostales independientes.

²⁶⁷ Actualmente se realiza en el Monumento a la Revolución debido a que el Gobierno de la Ciudad de México ha decidido no dejar el espacio libre para evitar las protestas y huelgas contra cualquiera de los órdenes de gobierno.

²⁶⁸ Verbalizaciones tomadas del autor en campo; 2016.

²⁶⁹ Si bien el Estado peruano se mantuvo confesional

²⁷⁰ *Más de 15 mil cristianos evangélicos salieron a las calles para pedir Igualdad Religiosa*. Recuperado de: <http://www.noticiacristiana.com/iglesia/2009/06/mas-de-15-mil-cristianos-evangelicos-salieron-a-las-calles-para-pedir-igualdad-religiosa.html>

y un grupo de evangélicos apuntó que ella era gay y tenía una agenda pro gay, por lo cual apoyaron su revocatoria con el “no” a Susana. Al mismo tiempo, otro grupo de evangélicos se sumó al “sí” a Susana, para contrarrestar lo que consideraron oportunismo político de los fujimoristas evangélicos.

En 2014 católicos y evangélicos peruanos se opusieron a una propuesta de aprobar el matrimonio entre personas del mismo sexo. Es decir, lentamente un grupo de evangélicos se ha ido sumando a esta agenda pública. El 4 de marzo de 2017 se realizó la marcha más concurrida que los evangélicos hayan convocado en Lima con el colectivo “Con mis hijos no te metas”. Todas las marchas de los últimos siete años en donde han participado públicamente los evangélicos corresponden a una agenda contra los derechos sexuales y reproductivos.

En el caso mexicano la agenda ha estado virando, de hacer realidad la libertad de cultos y procurar un Estado laico, hacia la interferencia directa en asuntos de derechos sexuales y reproductivos, con lo cual se está pasando a combatir el Estado laico. En el caso peruano se ha pasado del intento para ampliar la igualdad religiosa a los grupos evangélicos, hacia el mismo objetivo que en el caso mexicano, que, en suma, es combatir el Estado laico. En la práctica implica llevar a la confesionalidad del Estado, aunque ellos no reconozcan este argumento. Lo paradójico, para los evangélicos, es que en México la libertad de religión no es plena en muchas zonas rurales e indígenas²⁷¹ y que, en el Perú, el trato igualitario a las minorías religiosas está lejos de ser una realidad.

7.3. La “Marcha por la vida y la familia” (México) y “Con mis hijos no te metas” (Perú)

Los dos eventos de los que aquí se hablan, no son los primeros que generan una expresión pública de los evangélicos –como ya se observó– y, menos aún, en temas referentes a la restricción que pretenden generar hacia los derechos sexuales y reproductivos. Sin embargo, por su convocatoria y presencia mediática se les puede destacar como casos ejemplares de la política de las megaiglesias. De esta manera, se acota el grupo específico

²⁷¹ De acuerdo al Informe Pew sobre restricciones a la religión en el mundo, México es el único país americano que registra un alto nivel de hostilidades sociales contra minorías religiosas (2011: 57). La organización evangélica Puertas Abiertas (2017: *Lista mundial de la persecución*, Madrid, España. Recuperado de: <https://www.puertasabiertas.org/4816676/4816680/LMP2017MapaJPG>), basada en un estudio del International Institute for Religious Freedom, indica que en 2017 México es el país con más hostilidades contra “cristianos” (evangélicos) en el continente, en el lugar 41 del mundo, pero en el lugar 8 del mundo en cuanto a casos violentos.

de evangélicos que dirigen dicha participación pública, pues, aunque son acompañados por otras iglesias, los protagonistas públicos son estos dirigentes.

La “Marcha por la Vida y la Familia” en México, el 1 de septiembre de 2016, tuvo la finalidad de llevar aproximadamente 320,000 firmas para presentar una iniciativa de ley a favor de la familia “tradicional” y el matrimonio heterosexual, como norma constitucional, contrapuesta a la iniciativa presidencial ya mencionada. Las actividades fueron financiadas por el partido evangélico PES y se le denominó “Iniciativa ciudadana por la vida y la familia”. La propuesta fue entregada el día de la marcha a 48 diputados de todos los partidos. De acuerdo a las estimaciones de los organizadores, la iniciativa fue entregada por más de 30,000 personas, pero los cálculos oficiales fueron de unas 4,000 personas²⁷², muchas de ellas provenientes de otros estados del país y pocos capitalinos. La iniciativa religiosa desea establecer, constitucionalmente, el inicio de la vida desde la concepción e incluir a la pareja heterosexual como el fundamento de la familia, que es la única que debe llevar el nombre de “matrimonio”. En este caso, sólo los heterosexuales tendrían la facultad de adoptar. Adicionalmente, se señaló que se debe evitar la “ideología de género” en cualquier contenido educativo²⁷³.

El Frente Nacional por la Familia, organismo de la Iglesia Católica que tiene la misma agenda que la evangélica, patrocinado por varios obispos y el cual se presenta como “institución de la sociedad civil organizada”, quiso convocar a los pastores para tener una sola iniciativa²⁷⁴ y una sola marcha. Sin embargo, al final los dirigentes evangélicos que participaron, decidieron realizar su propia iniciativa y su propia marcha porque “ya sabemos que ellos nos llaman y luego nos dejan botados, tienen su propia agenda y ya nos ha pasado que sólo nos han utilizado, por eso fuimos por la nuestra”²⁷⁵. El Frente católico organizó dos marchas, el 10 y el 24 de septiembre, denominadas “Marcha por la familia”, a la cual se sumaron varios evangélicos. En el caso de los católicos, destacó que muchos venían del bastión del catolicismo mexicano, del Bajío. En los dos casos, la

²⁷² Alrededor de 4 mil personas marchan “Por la vida y la familia”, Grupo Fórmula, Ciudad de México, México. Recuperado en: <http://www.radioformula.com.mx/notas.asp?Idn=622771&idFC=2016> e Iniciativa ciudadana por la vida y la familia, Historia. Ciudad de México, México. Recuperado en: <http://iniciativaciudadanaporlavida.org/historia/>

²⁷³ Circuló en redes sociales un falso material de la Secretaría de Educación Pública (SEP) en el cual se enseñaba desde preescolar, material explícito sobre las relaciones sexuales heterosexuales y homosexuales.

²⁷⁴ En realidad, ya habían presentado su iniciativa antes de la propuesta presidencial el 23 de febrero de 2016 con 240,000 firmas: <http://frentenacional.mx/que-pedimos/>

²⁷⁵ Conversación personal con un pastor presbiteriano que trabaja en una agencia interdenominacional (13 de agosto de 2016).

participación de evangélicos y católicos capitalinos no convocó a tantos creyentes como hubieran querido. Especialmente, la marcha del 24 de septiembre, congregó, según sus propios datos, a 400,000 personas –pero cálculos oficiales dicen que fueron 20,000 personas-.

Uno de los principales patrocinadores –con recursos públicos de su partido-, tras bambalinas, es el fundador y dirigente del PES, Hugo Eric Flores, quien es de origen pentecostal, ligado a la política desde el gobierno del expresidente Ernesto Zedillo. Desde entonces ha estado vinculado con megaiglesias, principalmente carismáticas, pero también conoce el lenguaje de las históricas y pentecostales tradicionales. El coordinador de la iniciativa es un miembro del PES, el conferencista para “recuperar los valores”, Aarón Lara Sánchez, ligado a movimientos apostólicos, quien ha escrito el libro “Profesión de fe en el Estado laico” y dirige la asociación Concertación que entrega el libro “Semillas de vida” en escuelas de todo tipo²⁷⁶. Organizaciones como Casa sobre la Roca, Centro Familiar Cristiano de Benjamín Rivera, los organizadores de la Marcha de Gloria, Redes Apostólicas, entre otros, son quienes, en muchos casos, al provenir de iglesias históricas y pentecostales tradicionales, llevan la batuta en la agenda “pro familia”. Son ellos quienes poseen los recursos y los medios para transmitir, en una técnica de dispersión por influencia, sus políticas a las iglesias de menor tamaño.

En el caso del Perú, “Con mis hijos no te metas”, la protesta contra la perspectiva de género en el currículo educativo, propuesta por el Ministerio de Educación, suscitó, durante 2016 y 2017, una serie de protestas contra lo que una congresista colombiana ha llamado “colonización homosexual”. La protesta con mayor convocatoria fue el 4 de marzo de 2017, en la Plaza San Martín, aglutinando, según los organizadores, a medio millón de manifestantes –cifra exagerada-, pero que sí tuvo una muy considerable participación de alrededor de 25,000 personas según fuentes policiales²⁷⁷. Los colores de las pancartas de protesta son el rosa y el azul, y retoman una campaña de 1977, en Estados Unidos, llamada *Save our Children*, que se oponía a una ordenanza en contra de la

²⁷⁶ Es cercano de la pareja Alejandro Orozco y Rosy Orozco, dirigentes de Casa sobre la Roca –con estrecho contacto con el G12 o Misión Carismática Internacional de Colombia, ligado al uribismo-, movimiento carismático que fue cercano al PAN y al presidente Felipe Calderón. Esta organización está registrada como Asociación Civil y no religiosa para poder participar directamente en política y tener mayor margen de financiamiento exento de impuestos (Montes, 2011)

²⁷⁷ RPP Noticias, *La marcha ‘Con mis hijos no te metas’ convocó a 25 mil personas en Lima*. Lima, Perú. Recuperado en <http://rpp.pe/lima/actualidad/la-marcha-con-mis-hijos-no-te-metas-convoco-a-25-mil-personas-en-lima-noticia-1034919>

discriminación por razones de orientación sexual en un municipio de Florida. El modelo fue exitoso en Estados Unidos y ha incidido en políticas públicas, cuyos promotores más notables son los intelectuales de la *Liberty University*²⁷⁸.

Christian Rosas -hijo del otrora congresista fujimorista, Julio Rosas Huaranga, pastor de la Alianza Cristiana y Misionera, y fiel partidario de las políticas “pro vida”-, miembro de la Coordinadora Nacional Pro Familia y promotor del colectivo “Con mis hijos no te metas”, es politólogo de la Liberty University,²⁷⁹ y uno de los principales protagonistas de esta historia, sólo superado por el controvertido pastor de origen cubano, Rodolfo González, fundador del Movimiento Misionero Mundial. Las megaiglesias que avalan este movimiento, desde su institucionalidad, son Agua Viva, el Movimiento Misionero Mundial, Casa del Padre, Camino de Vida, entre las más destacadas. Sus declaraciones son agresivas: “Si encuentran dos mujeres teniendo sexo, maten a las dos. Si encuentran a una mujer teniendo sexo con un animal, mátenla a ella y maten al animal, sea un perro o cualquier otro animal, en el nombre de Jesús. ¡Hay poder en Jesús y en la sangre de Cristo!”²⁸⁰.

En Perú, a diferencia de México, sólo existen dos entidades que agrupan a las organizaciones evangélicas, el Conep (Concilio Nacional Evangélico del Perú) que agrupa a las iglesias históricas y pentecostales tradicionales y la Unicep (Unión de Iglesias Cristianas Evangélicas del Perú) que está integrada por iglesias neopentecostales y megaiglesias. El Conep no aceptó la protesta contra la reforma al currículo educativo y la evidenció como una campaña de desinformación por parte de sectores interesados en obtener prebendas políticas.

Hasta el momento no se pueden considerar los dos casos, respecto a sus logros por sí mismos, sino en conjunto con la jerarquía católica –particularmente el Opus Dei-. Desde el momento en que deciden expresarse de forma pública ya tienen un impacto mediático. Esto les da la posibilidad de trascender sus propios medios de comunicación y les abre la

²⁷⁸ Bedoya, Carlos (2017). *¿Quiénes son #ConMisHijosNoTeMetas?* Recuperado de: <https://carlosbedoya.lamula.pe/2017/01/08/quienes-son-notemetasconmishijos/carlosbedoya/>

²⁷⁹ La universidad fundada por el televangelista Jerry Falwell en 1972 y promotora del liberalismo económico, teología de la prosperidad y conservadurismo político. Christian Rosas ha hecho públicas sus simpatías por el presidente estadounidense Donald Trump.

²⁸⁰ La República (2017). *Pastor Rodolfo Gonzales: Empezó en un cine de mala muerte y ahora encabeza un imperio*. Lima, Perú: Diario La República. Recuperado en: <http://larepublica.pe/impres/politica/855692-empezo-en-un-cine-de-mala-muerte-y-ahora-encabeza-un-imperio>

oportunidad del espectáculo mediático en los canales más populares de televisión de ambos países. En el Perú, la caída o cesión del ministro de educación, Jaime Saavedra, se debe en parte a la oposición de los fujimoristas y al apoyo de los grupos que se oponen a la denominada “ideología de género”. En México, diputados de todos los partidos políticos aceptaron la serie de demandas de los religiosos como “algo personal” y dieron marcha atrás a la reforma que pretendía actualizar el código civil para los derechos a las minorías sexuales, que en 2009, la Suprema Corte ya había validado (p. ej. el matrimonio entre parejas del mismo sexo y la posibilidad de adopción por parte de las mismas). El PRI, el mismo partido del presidente, adjudicó sus derrotas en las elecciones de algunos estados a la propuesta de Enrique Peña Nieto y es una de las pocas, si no la única reforma, que le negaron al presidente. En todo esto, los sectores religiosos han encontrado una puerta abierta en los intereses electorales de los partidos. Los colectivos LGTBI, los grupos por la laicidad, y algunas iglesias y representantes religiosos, han señalado que esta injerencia de colectivos como “Con mis hijos no te metas” y “Frente Nacional por la Familia”, están minando al Estado laico.

En el Perú, de hecho, los congresistas evangélicos de distintos partidos han formado una “bancada” que pretende incidir cada vez más, con valores cristianos, en la política del país andino. Si bien el Estado laico peruano nunca ha tenido una clara separación de esferas político-religiosas, parece que los evangélicos están buscando la forma de legitimar su incursión en el orden político institucional. Algunas iglesias evangélicas y el Conep, han hecho una campaña para apoyar la perspectiva de género en el currículo educativo y el presidente Pedro Pablo Kuczynski, quien es hijo de alemanes luteranos, tiene apoyo en ellos y en los jesuitas.

En México, no existe una bancada evangélica, aunque como ya se mencionó, por primera vez en su historia, se presenta un partido de orientación evangélica en el congreso. En este caso, las iglesias evangélicas, generalmente apoyan la oposición a la garantía de los derechos sexuales y reproductivos o han callado respecto al tema. Al no existir un frente amplio de evangélicos, sino muchos, es poco lo que pueden hacer las múltiples asociaciones que pretenden representar a los evangélicos.

7.4. Retos teóricos para definir el conservadurismo evangélico

Los evangélicos tienen un *habitus* que los identifica en torno a los valores de la sexualidad y la reproducción, pero no todos están dispuestos a participar en marchas, firmas y

oposiciones institucionales contra los derechos sexuales y reproductivos de otras minorías. Las razones por las que se oponen a un frente común son diversas, desde quienes apelan al fin del mundo y con ello al necesario derrumbe de los valores y las sociedades, hasta quienes señalan que todos los grupos sociales tienen derechos y, por tanto, las iglesias no deberían limitarlos²⁸¹. Pero, qué hace que hayan saltado a la escena pública quienes están participando en estas manifestaciones sociales: esa es la pregunta.

Los evangélicos, como fuerza colectiva, en pocas ocasiones han manifestado un interés por incidir en la política pública. Ante los grandes problemas de corrupción, violencia y pobreza, pocas veces han tenido un papel relevante, salvo el rol que jugaron varias fuerzas evangélicas en el Perú, a favor de los derechos humanos, durante los años de la guerra interna (1980-1992), no sin oposición dentro de las mismas iglesias evangélicas (CVR, 2003; López, 2004). La lucha contra los derechos sexuales y reproductivos, llama la atención por ser uno de los primeros temas que unifica a evangélicos de distintas corrientes y no porque todos participen en ella, sino que detrás de los líderes de las megaiglesias, se han aglutinado actores de iglesias bautistas, presbiterianas, pentecostales e independientes. Ningún otro tema suscitó la acción pública de los evangélicos, sino los temas de género y reproducción humana.

Autores como Fediakova (2004) ha señalado, para el caso chileno, que los evangélicos manifiestan dos formas de acción política, que son diferentes desde su origen y estructura social, los pentecostales tradicionales y los neopentecostales. Los primeros, por ser generalmente de clase media baja y baja, actúan en lo que se conoce como “democracia participativa desde abajo”, mientras los segundos, de nivel medio y medio alto, procuran un activismo en la política institucional. Esta distinción que también se percibe en otros países como Perú y México, nos puede ayudar a entender que la dinámica de llegar al Estado proviene de los actores que son dirigentes de megaiglesias.

Si bien la actitud política y social de los dirigentes de las megaiglesias denota prepotencia, en su relación con sus feligreses y otros evangélicos de menor estatus, éstos no permanecen aislados del resto de las iglesias. Lo que explica que una organización como

²⁸¹ Respecto a la complejidad de posturas, se puede ver el trabajo de Mazariegos (2018) con las mujeres metodistas de una sola iglesia en León, Guanajuato, nos pone en perspectiva tres posturas que encontró: las apegadas al papel tradicional de la familia, las que no firmaron contra los derechos sexuales y reproductivos por no tener una postura al respecto y las que definitivamente se orientan a la idea de apoyo a este tipo de derechos.

la Unicep, que aglutina a megaiglesias neopentecostales, haya aceptado al Movimiento Misionero Mundial (MMM), de corte pentecostal tradicional y con población mayoritariamente andina de los sectores populares, ya que éste tiene un poder de convocatoria que no llegan a tener los demás integrantes del organismo. El MMM es una organización totalmente vertical y centrada en la capacidad carismática de Rodolfo Gonzales y los miembros de su organización. Al asumirse como la iglesia más fiel a la verdad cristiana toman la palabra del líder como verdad. El liderazgo del MMM no puede ser cuestionado públicamente so pena de disciplina y posterior expulsión. Esto le da una capacidad de movilización pública que otras megaiglesias –por la poca afiliación de miembros efectivamente pertenecientes a la organización- tienen²⁸².

En México, los convocantes dirigentes de megaiglesias suelen llamar a las diversas iglesias evangélicas que no son o no tienen la estructura de megaiglesias, para actividades políticas o que requieren llenar eventos multitudinarios. La pareja Rosi y Alejandro Orozco (2012), fundadores de Casa sobre la Roca, han escrito un libro publicado por la famosa editorial Grupo Nelson, para ampliar su convocatoria y justificar su política. Para ello, estos grupos se favorecen de alianzas con políticos evangélicos o simpatizantes de los evangélicos en partidos políticos de distinto signo.

Los aliados de las megaiglesias no actúan en todos los aspectos de la misma manera. Por ello, el concepto de fundamentalismo no es suficiente para explicar toda la acción social de los evangélicos. Muchos de ellos pueden estar en contra de los derechos sexuales y reproductivos como un aspecto de su formación religiosa, pero no todos están dispuestos a oponerse a las reformas políticas. Más aún, las fricciones y fisuras al interior de los protestantes evangélicos pronto salen a relucir y se suele adjudicar el protagonismo de los dirigentes “pro-familia” a su sed de poder político. Esto es lo ha señalado, por ejemplo, el dirigente mexicano de Confraternice (Confraternidad Nacional de Iglesias Cristianas Evangélicas), Arturo Farela en diversos foros y en su facebook. También algo de esto sugiere el pastor peruano Pedro Arana, a nombre de una iglesia presbiteriana y el Conep en gran medida lo denota²⁸³.

²⁸² Para conocer la dinámica de las megaiglesias en Lima, ver el trabajo de Ihrke-Buchroth (2014).

²⁸³ La Iglesia Presbiteriana Pueblo Libre y el Conep, por separado, publicaron un comunicado en donde mencionan que no todos los evangélicos están en el movimiento “Con mis hijos no te metas” y además aprueban el currículo con perspectiva de género, por ayudar a limitar la violencia contra las mujeres.

Así como la jerarquía católica suele utilizar sus alianzas temporales con los evangélicos, también los dirigentes de las megaiglesias usan a los demás evangélicos para su posicionamiento político. Dicha posición proviene de una doctrina de derecha conocida como dominionismo, que es una teología protestante proveniente de la doctrina tomista de la soberanía del poder eclesial sobre el político. Si el pecado corrompe toda la política, ésta debe ser redimida por hombres y mujeres de Dios, no por hijos del diablo –todos los que no son cristianos o son falsos cristianos-. Es más, los dirigentes de las megaiglesias saben que el trabajo religioso de base lo hacen las iglesias pequeñas, que la extensión de sus iglesias depende en buena medida de capturar al público que sale de las pequeñas iglesias y aspiran a un escalamiento socioeconómico.

Por lo tanto, no es casual el acercamiento de los dirigentes de las megaiglesias a las pequeñas iglesias para retomar un tema en el que se comparte el *habitus*, aunque se pelee por la legitimidad y la hegemonía del campo religioso (Bourdieu, 1988b). Muchas de estas pequeñas iglesias, en otros temas como justicia social y política económica, pueden estar en franco desacuerdo con los dirigentes de las megaiglesias (que en Perú suelen apostar por el fujimorismo y en México por el PAN y ahora el PES). Asignar el atributo “fundamentalismo” no hace justicia a la complejidad con que actúan los actores religioso-políticos de los evangélicos, pues distan de ser un frente unido. Pero quienes hacen ruido, lo hacen bastante bien y con mucho tacto en una sociedad mediática como la actual.

Las megaiglesias, con estructuras bastante verticales y poco abiertas al cuestionamiento, se asumen como vehículos de Dios para la sociedad actual, a la espera del retorno de Cristo. A diferencia de hace tres décadas, ya no se espera el fin del mundo, sino que ahora se procura la aceleración del reino de Dios, imbuyendo al campo político de la moralidad cristiana eurocéntrica y buscando legitimidad, por medio del conservadurismo moral, no sólo de los evangélicos, sino de una buena parte de las sociedades nacionales que se sienten en riesgo frente a la globalización y el pluralismo social.

7.5. Política desde abajo en la Ciudad de México

Siguiendo a Fediakova (*Ibíd.*), pasamos ahora a la política de abajo, de los indígenas evangélicos en sectores populares y algunos de clase media. Más allá de lo que ya hemos explicado en nuestro marco teórico, este apartado busca mostrar la estructura de creencias y prácticas políticas cotidianas de nuestros sujetos de estudio. En ello se verá que, si bien,

pocas veces pueden fungir como clientela política de los dirigentes de las megaiglesias, su eje de acción suele estar lejos de la agenda política mediática que hemos señalado.

Vicky Villalba comparte la política conservadora del Partido Encuentro Social, en lo tocante a la prohibición del aborto, los matrimonios entre parejas del mismo sexo y adopción por parte de éstos últimos. Pero su preocupación principal, como la de la mayoría de los sectores populares, está en el futuro de la economía y la vivienda, ante el embate de las inmobiliarias y las políticas neoliberales:

Yo pienso que sí debemos defender nuestros derechos. No sé hasta dónde sea permitido o no (por la doctrina cristiana), pero según mi razonamiento, yo tengo que defender. Si recordamos el pueblo de Israel tuvo que luchar para tomar posesión... yo pienso que debemos ser sabios, prudentes, pero sí tenemos que defender. Esa es mi opinión muy personal. Yo estoy en contra de quedarnos callados, por no manifestarnos –porque si la palabra que nosotros decimos que somos protestantes, ¿por qué les llamaron protestantes? Porque protestaron en la Reforma-, si nos hemos quedado callados, hemos dejado que el mal avanzara y hasta dónde está ahora todo, porque no nos hemos opuesto, no hemos hecho presencia ante las autoridades. El cristiano no es valiente, está cobarde y la escritura nos dice “mira que te mando que te esfuerces y seas valiente, porque tú repartirás esta tierra, nunca se apartará de ti este libro de la ley, en la noche meditarás para que hagas y digas conforme está escrito”. ¿Qué es lo que estamos haciendo? A mi parecer y mi poco entendimiento, no estamos obedeciendo la palabra de Dios, no estamos ejerciendo el derecho que él nos ha dejado como administradores de su tierra, como custodios de nuestros hermanos, no estamos ejerciendo eso y debemos de hacerlo. Porque si él nos rescató y él nos tiene aquí es porque tiene un propósito, que cumplamos... que se note que estamos de acuerdo con esto, pero no estamos de acuerdo con esto, que sepan que no es legal, que no estamos de acuerdo con las leyes que están haciendo, deformando, porque es una deformación total, no están formando, no están restituyendo, están desordenando todo... no estamos lejos de los tiempos que estaba viviendo Sodoma y Gomorra. ¿Estamos esperando que venga la ira de Dios sobre nosotros? Él dijo, ‘sois la sal del mundo, la luz de la tierra’, ¿qué estamos sazonando?, ¿qué estamos alumbrando?

En el pensamiento de Vicky Villalba confluyen varios elementos, como lo es el derecho a la vida de los más vulnerables, de ella misma y de los suyos, frente a grandes poderes que acechan constantemente a los pobres. En algún momento, la crítica social deviene en crítica moral, de allí pasa a Sodoma y Gomorra, que es básicamente la oposición a las leyes que abogan por los derechos sexuales y reproductivos. Sin embargo, el foco de su

atención está en la injusticia, antes que en otros temas, que sí entran en su agenda política, especialmente porque era la discusión en boga al momento de las entrevistas.

La pobreza es un tema que domina el eje discursivo de la mayoría de indígenas evangélicos, al menos en una etapa de su vida. Para Guadalupe era vivir al día, aunque desde hace un lustro, la gente de su comunidad se ha organizado para producir naranja con fines mercantiles. Se destaca la organización comunitaria, en que si los apoyos gubernamentales les son retenidos, detienen al presidente municipal hasta que les den solución. Este es un eje de admiración y reconocimiento a su comunidad, que no encuentra en la ciudad, porque en la política nacional los dirigentes, en su mayoría mestizos, son deshonestos. Por eso “no me meto”, es “difícil votar por alguien a estas alturas”, porque ni todo lo que se dice es verdadero, ni falso. El tema, por lo tanto, no es importante para Guadalupe, porque percibe una incidencia mínima en la realidad social del país, que te ponen tres opciones “una mala, medio mala y muy mala”.

En lo tocante a lo que pase con la legislación sobre los matrimonios entre personas del mismo sexo, comenta: “yo tengo un primo que es así. Cuando era joven parecía, pero después se fue a vivir a Xalapa y se descubrió. Hace poco ha invitado a su amigo al rancho y qué le voy a decir yo, no tengo nada que decirle sobre eso. Así es”. Berith, la iglesia presbiteriana en la que participa, frecuentada por sectores de clase media, a diferencia de las iglesias neopentecostales de clase media, no hubo promoción de firmas, patrocinadas por el Partido Encuentro Social (PES), para evitar la aprobación de la iniciativa de Ley para parejas del mismo sexo:

Como convivencia sí es un tema importante, le han dado mucha importancia en los medios, que sus derechos y todo eso. Había otra corriente que decía ‘en pro de la familia’, el mantener las tradiciones y todo eso. Es como cuando lo del racismo que tú dices, hablar del racismo por sí mismo es ser racista porque sin querer estás diciendo que tú eres de ciertas características, que no entras o no entras en esas categorías, unos sí y los demás no. Al momento de hacer una marcha de ese tipo, también estás diciendo ‘oye, yo sí me estoy manifestando por mis derechos y los demás no se están manifestando’. Pero los demás también deberían manifestarse por no ser homosexuales. Es un tema complejo porque pareciera que ellos son los únicos que tienen derecho a manifestarse. Ahora, como iglesia dices ‘ese no es el camino’, el manifestarte, sí estás gritando que tú aceptas tu preferencia, tu postura, pero como iglesia no es aceptable. No se hace nada porque el tema de fe o convencimiento va más allá de ir y convencerlos, porque al final tendrías que platicar con

ellos en público, a menos que te acercaras a un grupito, a los dirigentes, ‘los invitamos a una comida’, tal vez no en la iglesia, sino que platicamos de su perspectiva de Dios. A lo mejor sí digan, ‘creemos en Dios, pero también creemos esto’. Allí es un tema más complejo, porque ir a plantarte enfrente de ellos, qué les vas a decir o por qué versículo vas a empezar. También limitarlos es... (corta y cambia el matiz). También puede ser por el tema de las instituciones, pero las instituciones abogan por derechos humanos, entonces están en su derecho de manifestarse... Pasa como cuando uno no quiere meterse en problemas... Tengo un sobrino que ya se le veía, pero ahora ya se declaró. De repente nos lo encontramos allá en vacaciones o fuimos a visitar a sus papás y él no estaba, pero ese tema, cuando estamos, en tema familiar, la verdad no me he atrevido a comentarle o preguntarle nada de eso (de su homosexualidad). También por la falta de convivencia con ese tipo de personas, no sé qué realmente sienten, cómo ven las cosas, es muy apresurado opinar sin conocer a esas personas, porque al final sí son personas que sienten. No todos son manifestantes, algunos sí van porque sienten que es su derecho, otros ni siquiera van, pero el tema es que, no quiero atreverme a decir algo en contra de ellos, porque al final no sé ni cómo la viven. Por el tema de la creencia es como otra persona que cree o no cree, cómo le hablas. Además, con ellos el tema es un poco más complejo de entrar allí.

Como se puede observar, Guadalupe Martínez tiene una perspectiva evangélica conservadora al respecto del matrimonio, pero de allí a brincar a la palestra pública hay una gran distancia. Incluso, no se atreve a erigir un juicio severo dada la cercanía consanguínea con su sobrino, más bien, busca ponerse en sus zapatos. De una exclusión étnico-racial, pasa a la condición de empatía por identidad de género. No todas las iglesias, como la mencionada, hacen siquiera el intento de echar atrás una ley con la cual no están de acuerdo en términos morales.

En general, mis interlocutores indígenas no parecían asustados o indignados con la propuesta de ley enviada por el presidente Peña Nieto para la aprobación de matrimonios del mismo sexo o el aborto. Por ese mismo tiempo, percibí en otras conversaciones no registradas, un miedo mucho mayor a la “depravación” por parte de evangélicos de clase media, con mayor escolaridad casi todos ellos y mucho más dispuestos a intentar que se evitara la aprobación de la referida ley.

Si bien es una agenda que dirigen los pastores o líderes de mega-iglesias, casi todas neopentecostales, lo cierto es que el discurso anti-gay y anti-aborto es de interés mayor por parte de las clases medias, aun cuando sean pentecostales o presbiterianos. En este sentido, el *habitus* de estructura, etnicidad y clase social, atemorizan más a los mestizos

menos indígenas, con mayor poder adquisitivo y mejor posicionamiento social en la ciudad. La identificación de un problema moral con repercusiones políticas recae más en este sector. No es que los indígenas y mestizos de los sectores populares no compartan los mismos valores que sus hermanos de sectores medios, pero la diferencia estriba en que, para los primeros, es un problema de responsabilidad personal y no de orden público.

Aún con todo lo dicho, tenemos ejemplos como la iglesia neopentecostal de Gerson, habla del tema de la homosexualidad y el aborto como pecados que deben evitarse, pero no quisieron participar colectivamente con la recolección de firmas y protestas, porque lo importante es el cambio individual. Además “esas propuestas, de unir a las iglesias, han fracasado”.

El punto de vista tradicional evangélico, que va en decremento, pero aún tiene fuerza, el apolítico, es aquel en donde la iglesia “le dicen a uno que vote por quien crea que más le conviene a uno, pero no le obligan a votar o no votar”. Nos relata Eva que ella a veces va votar y otras no porque:

Para qué votar si todo es lo mismo, cualquier partido es lo mismo. Dice la palabra de Dios que no hay bueno ni uno. Todo el que proclame que ahora sí va estar más bueno, mejor la situación, eso es mentira. Cada día se pone más peor las cosas... Como cristianos nos tocaría hablar de Dios y hacer las cosas bien. A eso nos manda Dios, como dice una palabra ‘amarás a tu prójimo como a ti mismo’ y si no lo amo, de qué sirve. De mi parte, porque hay muchos que vamos a la iglesia, pero no hacemos verdaderamente lo que dice la palabra de Dios como cristianos...

En algún momento, “todo era PRI, después fue saliendo el PAN, luego más partidos, ve uno la corrupción de todos y quién les va creer”. La transformación social, desde este punto de vista escatológico, no es posible; pero el creyente tiene una responsabilidad individual que es la exposición verbal del evangelio y comportarse bien.

Isaac Cajero habla de la experiencia de sus abuelos, sus padres y su comunidad, que todos tienen un partido. Su familia es priísta e Isaac le ha preguntado a su papá por qué sigue al partido: “es el partido que no pueden cambiar”. Él no se siente afín al PRI, ni se le puede obligar a votar por el PRI, aunque sea su padre, ya que prefiere votar por quien su conciencia le dicte. No le gusta meterse en política, pero rechaza el voto corporativo hacia el PRI, el cual le inculcaron sus padres, de modo semejante que lo criaron en una religión. En este aspecto, la opción individual de elegir, resulta liberadora para él.

El pastor Lázaro González, al tener una perspectiva de la teología de la liberación, procura dar una perspectiva política a los pastores entre los que trabaja, como son los de la Alianza de Pastores de Chimalhuacán. Desde esa plataforma apoyaron a la candidata de Morena, Delfina Gómez en 2017, para las elecciones a gobernador del Estado de México:

Los pastores dicen, ‘sí, claro, hay que apoyarla’. Los pastores dicen, Ismael Colín también, ‘hay que hacer reuniones con ella’, ‘yo tengo dos comités con ella’. Sus oficinas políticas están en Texcoco y se desplaza con facilidad. Si los pastores abren una ventana política, vamos para allá, si abren para estudios de actualización, vamos. Cuando tenemos reuniones, cada año tenemos una reunión grande, en el aniversario de las iglesias unidas. Yo pido orar por la situación política y ahí le meto, ‘la situación política está así’. Es válido por lo que yo hago en el seminario. Quiero seguir con ellos.

Alguna vez la mayoría de los evangélicos, como cualquier mexicano, fue priísta. Hoy, en términos partidistas, el apoyo electoral de los evangélicos se ha fragmentado, desde la derecha hasta la izquierda. Lo que tienen en común la mayoría de los evangélicos es su apoyo a la institucionalidad vigente, las contiendas electorales como obligación ciudadana y cristiana.

7.6. Política desde abajo en Lima

La organización sociopolítica entre los sectores populares tiene una larga trayectoria y es bastante amplia. Esto implica a los andinos evangélicos, muchos de los cuales participan en sindicatos, organizaciones de las barriadas, están involucrados en ONG’s, entre otras. Sin embargo, cuando se trata de política partidista, como lo expresa Yoni Correa, en una opinión ampliamente compartida, nos dice que los congresistas evangélicos “no han hecho nada”. Le molesta porque han ido a la iglesia bautista, de Asambleas de Dios y Movimiento Misionero Mundial –en las que ha estado- a repartir folletos, “a pedir ayuda, que les firmen”. Comenta de un congresista prometió apoyar a las iglesias, pero sólo se dedicó a robar, por lo que conoce sólo políticos evangélicos sinvergüenzas. El Perú está peor ahora que hace 20 años, porque la corrupción y los asaltos son mucho más cotidianos, a su vista, que antes.

Es entre los evangélicos peruanos, más que en los católicos u otras religiones, el sentido trascendente de la religión, para que la vida tenga sentido después de la muerte (31% en contraste con el 10% de los católicos; en IOP, 2017). Este enfoque ultramundano, con pocas expectativas de cambio social en la realidad vigente, provoca un apartamiento de

lo político. Si bien ha habido un alejamiento del apocalipticismo de la época de la guerra interna y los neopentecostales bregan por una política desde arriba, partiendo de la teología de la prosperidad, lo cierto es que para los indígenas evangélicos de Lima, el pesimismo persiste. La política de los evangélicos andinos en Lima, propiamente es, “no hacer política” directamente. Para ello, trabajan con sus pares no evangélicos en las múltiples asociaciones de vecinos, oficios y negocios, que hay en la Lima de hoy. La participación política, la cual ni siquiera es considerada como tal por los propios actores, es a nivel microsocioal.

La política de apoyo partidario institucional es real, pero no es un seguimiento fiel de lo que quieren los líderes evangélicos de las mega-iglesias, los que tienen mayor resonancia mediática. Enrique Palomino, de las Asambleas de Dios, comenta que de cara a las elecciones, la mejor propuesta era la de Verónica Mendoza, candidata del Frente Amplio, la coalición de la izquierda para las elecciones de 2016. Pedro Huarcaya, miembro de la misma iglesia, dice que lo mejor que pueden hacer los evangélicos es seguir votando por el APRA, pues es la opción que les garantiza estabilidad y no caer en la derecha, ni la izquierda. El pastor Gerardo Valenzuela, de la misma iglesia, está agradecido con la política “antiterrorista” de Alberto Fujimori y su opción partidaria es Fuerza Popular, presidida por la controvertida Keiko Fujimori. Mientras unos optan por una presencia más amplia del estado y la reducción de desigualdades sociales, otros quieren estabilidad política y algunos más, apuestan por el conservadurismo paternalista de los Fujimori.

Este hecho revela que no hay una homologación política de los creyentes, ya no con todos los miembros, sino tan sólo entre los quechuahablantes, no hay uniformidad de convicciones ideológico-políticas. Es un hecho simple, la gente que se adscribe a minorías religiosas, por más que se acerquen a instituciones que parecen totales, no dejan de tener su propia manera de procesar la información y la socialización del grupo religioso receptor. Sí hay una forma de operación, una estructuración de los sujetos y una formación de *habitus*, pero no lo abarca todo y particularmente, en asuntos políticos, esos que suelen evitar nombrar los evangélicos, por esa ausencia directa de referencias verbales y simbólicas, los sujetos se forman una conciencia política individual.

Por ello, se puede resumir de dos maneras el tradicional apoliticismo de los evangélicos. De un lado, la ausencia de directriz política directa y que ocasionalmente se hace proselitismo por algún candidato o partido sólo en época electoral, permite una formación

política más autónoma de parte de los creyentes evangélicos. Del otro, la directriz “pro vida” es de reciente formación y más por influjo de las megaiglesias –como ya se ha mencionado- por lo que tiene poca repercusión entre el indígena evangélico. Éste se encuentra mucho más interesado en la reducción de la pobreza, el combate a la corrupción y la ampliación de programas sociales. Por otro lado, la misma falta de formación política en la mayoría de las iglesias evangélicas, facilita algunas prácticas clientelares en temporada de elecciones. Este último hecho es el que ha facilitado la atracción de votantes evangélicos por los partidos que promueven una agenda contra los derechos sexuales y reproductivos.

Yaneth Huamán²⁸⁴, en un grupo de jóvenes presbiterianos, relató que los evangélicos oraban en los noventa por la paz de su país y Dios se los concedió. Después pidieron prosperidad económica y también la han tenido, pero ahora el país se ha desvergonzado y quiere matrimonios entre parejas del mismo sexo, así como abortos. Esta opinión es más compartida entre los sectores evangélicos de clase media, por lo que debe leerse en el lugar donde se dijo, una iglesia de los distritos céntricos.

En suma, tanto el control como la autonomía por el voto de los evangélicos, son ambos, resultado del apoliticismo que hasta recientemente promueven aún algunas iglesias evangélicas. Se encuentra la diversificación de tendencias electorales, pero también el potencial apoyo a causas que tienen un origen religioso.

7.7. Cultura política evangélica: política de clase social

En este capítulo ha quedado evidenciada la fragmentación política de los evangélicos. A diferencia de los Testigos de Jehová²⁸⁵, que no votan por ningún partido o La Luz del Mundo, que se alinean a lo que el apóstol en Guadalajara dictamine –tradicionalmente el PRI y el PRD-, entre los evangélicos no existe el voto corporativo. Algunos de sus líderes quisieran tener la facultad de emitir un voto corporativo, eso es lo que hacen quienes se proclaman como “voceros de las iglesias evangélicas”, pero no llega a la realidad social.

No se debe minimizar, ni ensalzar la influencia de algunos sectores evangélicos en lo tocante a la política electoral, pues tal como ha sucedido en el “no” del plebiscito de los

²⁸⁴ 11 de agosto de 2015, Iglesia Presbiteriana Pueblo Libre. Yaneth Huamán, originaria de Ayacucho, habla quechua y tiene su bachillerato en Relaciones Internacionales por la Universidad de San Marcos.

²⁸⁵ Información cotejada con Josué Emmanuel Barrios Vázquez (3 de diciembre de 2018), especialista en investigaciones con Testigos de Jehová.

Acuerdos de Paz entre el gobierno colombiano y las FARC, con un 50.2%, en lo que algunas megaiglesias jugaron un papel importante por el “no”, pero muchas otras, de acuerdo a la geografía de los lugares más afectados por la guerra, alentaron el “sí”, no distinguiéndose de un voto no evangélico. Los elementos de clase social, tendencia política y geografía de la guerra, fueron más determinantes, que el peso de algunos grupos evangélicos con exposición mediática (Basset, 2018).

Lo que sucedió en Colombia, sucedió en Brasil. El voto evangélico es importante, pero no es homogéneo. La posición de los evangélicos en torno a los derechos sexuales y reproductivos tiende a ser unánime, pero la respuesta a cómo se debe manejar con ellos, no lo es. Lo que observamos en la Ciudad de México y en Lima nos da cuenta de esto.

Los indígenas evangélicos no están tan interesados en la agenda “próvida” como lo están por sus intereses de clase, aunque no por sus intereses étnicos, al menos en este momento, en los dos casos que hemos estudiado. La religión evangélica en su amplitud puede generar una gama de discursos que pueden variar del apoyo a la extrema derecha –caso Bolsonaro- hasta su apoyo a la izquierda radical –caso Hugo Chávez-, pasando por un amplio espectro de posiciones políticas.

Es cierto que los dirigentes de las megaiglesias van a seguir jugando a favor de las denominadas políticas “próvida” y quizá hasta consigan cierto éxito, pero no podrán llevar a una buena proporción de la población evangélica a su terreno, por la sencilla razón que no están hablando en el vacío. Estos dirigentes hablan desde un discurso bélico, de clase media alta, fuertemente imbuidos por el evangelicalismo conservador estadounidense y por esta misma razón, no apelan al corazón de la mayoría de los indígenas evangélicos, y posiblemente de los mestizos de sectores populares evangélicos más indianizados. El discurso de los dirigentes que mencionamos, en muchas ocasiones invocan más a los católicos conservadores que a los mismos evangélicos, como se pudo ver en las elecciones de Costa Rica, en donde Fabricio Alvarado –evangélico neopentecostal- llegó a la segunda vuelta como puntero, contra el candidato de centro Carlos Alvarado, en una nación donde se calcula que 22% de los habitantes son evangélicos. Hasta el momento, a los evangélicos –con excepción de Honduras, Guatemala y El Salvador-, no les alcanza para ganar ninguna presidencia con el voto corporativo, si es que éste existiera.

La cultura política evangélica, hasta el momento, no difiere sustancialmente de la cultura política nacional en cada país y tampoco del catolicismo: es clientelar, afín a intereses de clase y no está generando una cultura política democrática. Esto, al menos, no en la política de arriba, en la política partidista institucinal, porque en la de abajo, ya han ganado espacios amplios con los comedores populares, centros de rehabilitación para adictos, proyectos de asistencia social.

CAPÍTULO 8. LO REAL DE LA DIVERSIDAD Y LA SEMEJANZA: CONCLUSIONES EN TORNO A LOS INDÍGENAS EVANGÉLICOS DE LIMA Y LA CIUDAD DE MÉXICO

En esta investigación hemos podido corroborar que hay muy diversas maneras de ser evangélico y de ser indígena en las ciudades de Lima y México. El proceso de descaracterización étnica o mestización avanza más de lo que avanza la reetnización – que también existe-. Sin embargo, el solo hecho de observar cultos en quechua, tanto como indígenas chilangos que vuelven a identificarse como parte de un pueblo mesoamericano, nos indica que la mestización, si bien es un fenómeno bastante amplio, enfrenta cada vez más resistencia.

8.1. Relaciones interétnicas: mestizos e indígenas evangélicos

Los evangélicos mestizos son incapaces de ver diferencias étnico-culturales entre los distintos evangélicos; lo que observan son mestizos más o menos *nacos* o *cholos* y con mayor descendencia hispánica, todo ligado a la clase social, la escolaridad y el color de piel. Las ciudades aparentemente borran las distancias sociales, sin embargo, sólo las ocultan y en varios casos las acentúan, evitando referencias directas al racismo y la discriminación étnica.

En Lima, la mayoría de las iglesias carecen de cultos en quechua, a pesar de que la mayoría de los habitantes y feligreses son de origen andino. En la Ciudad de México, los dirigentes de las iglesias que concentran mayor población indígena aún piensan que ésta se encuentra en las zonas rurales, pero no en las urbanas. Aún más, se caracterizan por la denominada “misión transcultural” que es trasplantar una iglesia de un origen étnico-cultural distinto a otro lugar, cuando mucho; la mayoría de las iglesias urbanas y mestizas no tienen ninguna sensibilidad a los pueblos indígenas. Pero el hecho de que estén surgiendo ministerios como Corazón Valiente, basados en una filosofía de la interculturalidad, muestra cambios de enfoque que lentamente van penetrando entre los evangélicos.

En el caso mexicano, algunos misioneros extranjeros, no están buscando una clientela política, ni religiosa. Joshua Smith²⁸⁶, un misionero estadounidense me comentaba que en la céntrica colonia Roma trabajan con niños otomíes, jugando fútbol todos los fines de

²⁸⁶ 5 de junio de 2016.

semana. Sin buscarlo, obtuvieron el patrocinio de empresas para donar comida y equipo deportivo. No obstante, querían evitar una relación patrón-cliente, por lo que rechazaron los donativos. Ello le causaba problemas de conciencia al misionero, porque sabe de la condición de desventaja de los otomíes, pero a la vez, está cansado de que las relaciones entre más favorecidos y desfavorecidos termine por convertirse en una relación clientelar, de dominación.

Ante esta situación, Joshua Smith pidió apoyo a Paulina de Corazón Valiente, quien relata que “tenemos malos ejemplos de paternalismo”, pero no todo el paternalismo es malo, porque un “padre es Dios”. Pero no se trata de una relación, al estilo de la Teología de la Prosperidad, en donde los cristianos son hijos de un gran rey, es decir *juniors* de Dios, sino que Dios no te da todo lo que quieres, sino “te impulsa a desarrollarte en su amor y su misericordia con los dones y talentos que él te dio”. El ejemplo es cuando Jesús alimentó a las multitudes, pero después les dice que lo sigan y muchos se quedaron impresionados con el saciamiento de la necesidad inmediata. La necesidad física, dice Paulina, es apremiante, “no darles todo, pero sí ceder”. Muchos niños no han recibido nada en su vida, pero se esmeran y darles algo que necesitan no es hacerlos dependientes, porque es una muestra de amor. Hay un sistema injusto que les da mucho a unos pocos y casi nada a muchos, pero como cristianos “no nos quedamos ahí”, pues está lo espiritual. Al final, dieron los uniformes al equipo de fútbol, porque los niños otomíes ya jugaban fútbol previamente y, además, tener un uniforme le otorgaba dignidad a su identidad: “Siempre estamos en ese dilema de querer darles todo”.

En Lima, como se explicó, a los únicos que ocasionalmente se llama indígenas –si no nativos- es a los amazónicos, pero no a los andinos. Por lo tanto, no existen iglesias, ministerios y labor social de parte de los evangélicos, dirigidos a los indígenas de Lima, sino a los sectores más vulnerables, que son los pobres que viven en zonas periféricas. Sin embargo, es necesario notar que al prescindir de la palabra “indígena”, también hay una consciencia creciente de lo quechua-aymara en Lima, que lentamente va ganando espacios sociales. Uno de estos hechos son los cultos quechua, que por el momento no tienen muchas oportunidades de expansión y sobrevivencia en el futuro inmediato, pero su sola presencia expresa una afirmación identitaria y cultural.

Ahora que los andinos se encuentran ocupando muchos espacios centrales de Lima, incluyendo las iglesias evangélicas, no significa en lo inmediato una apropiación de un

espacio para la diversidad cultural, sino la búsqueda de la propia asimilación. Que dicha asimilación se logre es otra cosa, pues se trata más bien de la formación de lo cholo. Los evangélicos andinos, como afirmó la Dra. Catalina Romero,²⁸⁷ en la presentación de estos datos, en la fase Lima: “los resultados que nos das son un reflejo, en pequeño, de la situación social del Perú; es un cuadro del racismo y la discriminación; no nos sorprende, pero lo importante aquí son los datos que sustentan esto”.

Las realidades que aquí quedan confirmadas son: la sociedad limeña es una sociedad estratificada y dividida racial, étnica, social y culturalmente; así como las sociedades religiosas evangélicas reproducen dicha estratificación en círculos sociales más pequeños y cerrados.

Lo criollo-mestizo se impone sobre lo andino, sin dejar de notar que lo andino también tiene una influencia en lo criollo-mestizo, pero mucho más reducida y hasta cierto punto, folclorizada. Lo andino subsiste en condiciones muy desventajosas para una recreación étnico-cultural vigorosa.

En estas historias se encuentran tres personajes principales: el indígena (y el indio-mestizo); el mestizo blanqueado (y el criollo); y en la pirámide, el blanco anglosajón extranjero. El primero que rompe el esquema de la pirámide es el extranjero que no viene, en este caso, a hacer negocios a Miraflores o Polanco, sino a tratar con aquellos que son minimizados por los blancos nacionales. Por este efecto, el indígena, el mestizo y el criollo se asombran. El primero recrea una mirada hacia sí mismo, por la reflexión que ocasiona el encuentro con ese ser prístino que viene “a lo más bajo”, como Cristo que se hace carne. El indígena evangélico no confronta directamente la escala jerárquica racista de valores, pero se presenta ante el mundo como uno que es digno de la mirada del Otro, lo que en sí mismo, ya es una transformación de la presencia del sujeto colectivo.

No todos los indígenas evangélicos tienen el contacto directo con gringos, pero todos saben que los gringos algo tuvieron que ver con su religión. ¿Al indígena le continúa interesando, como forma cotidiana de superación de lo indio en Perú y México, ser mestizo o anhelar el estilo de vida del criollo? Es posible, pero lo que más destaca en la

²⁸⁷ Reunión semestral del Seminario Interdisciplinar de Estudios de la Religión (SIER), en la PUCP, 11 de diciembre de 2015.d

estructura del discurso es el deseo de adquirir las cualidades del gringo, quien no se minimiza y quien se hace humilde para alcanzar a otros más humildes.

8.2. Las prácticas y creencias andinas/mesoamericanas subsisten soterradas en lo evangélico

La religión evangélica es una rama del cristianismo protestante, iconoclasta, que busca un rompimiento absoluto con muchas de las creencias que anteceden al cristianismo. Es una religión forjada en Europa, pero con un predominio de las estructuras simbólicas y sociales anglosajonas de Estados Unidos. El protestantismo evangélico latinoamericano contiene, en un sentido racional, la impronta teológica conservadora de Estados Unidos. A su vez, particularmente el pentecostalismo, sin dejar de considerar a los evangélicos históricos, reintegra diversos elementos de los grupos culturales en los que se inserta.

En este estudio se revelan aspectos soterrados de las prácticas y creencias andinas/mesoamericanas porque no aparecen a simple vista. El “deber ser”, la primera presencia del sujeto evangélico, se comienza a desarmar al poner sobre la mesa temas que el investigador, por pertenecer y haber convivido con ellos durante el espacio de 20 años, conoce. Al ascender socialmente, las barreras para develar las creencias profundas se levantan más fuertes, mientras que al estar más en lo terreno de lo popular, estas barreras son menos altas y más fácilmente verbalizadas o expresadas en prácticas cotidianas. La clase social es un componente importante que se expresa en lo religioso. Mientras más se está en la categoría de clase media, con estudios formales a nivel medio superior y superior, suele catalogarse más como “supersticiones” una serie de prácticas y creencias, que no entran en la racionalización teológica de origen occidental.

Las teologías, sean de origen reformado o dispensacional, las dos corrientes más extendidas entre los grupos religiosos que hemos estudiado, dependen de una serie de postulados que pueden equipararse a los de la filosofía de origen grecolatino. El sentido de la teología occidental parte de la Idea que llega a ser práctica. Por el contrario, las prácticas y creencias populares, no necesariamente parten de una Idea, sino que en las prácticas confluyen las creencias, sin sistematizar bajo una lógica racionalista los sucesos de la vida cotidiana:

Este contenido de la cultura tiene explicación que se da por hecho, llámese mitos y logos, lo cual tiene una interpretación filosófica y experimentación científica, como cualquier

cultura humana. No obstante, en la investigación nos hemos apegado en los dos conocimientos que en la cultura pueden ser experimentados en su desarrollo, **pero también en algunas cosas empíricas no se necesitan dilucidar para creer, sino, simplemente ver los resultados concluidos** (Hernández, 2013: 99; énfasis mío).

La expresión de creencias que trascienden o son reinterpretadas por el tamiz cristiano es en México con verbalizaciones como “hay gente que no cree en eso, pero es verdad”, y en el Perú como “¿qué será eso?”. En pocos casos existe la necesidad de sistematizar dicho conocimiento, ni siquiera explicarlo. Las predicaciones, cuando son dirigidas por criollos, mestizos de larga asimilación o extranjeros, suelen atribuir aspectos como el mal de ojo, un mal aire, enfermedades culturales, tributos a la tierra, referencias a la Madre Tierra, entre otras, como supersticiones –si se trata principalmente de evangélicos históricos- o como hechos diabólicos –en el caso de los pentecostales y neopentecostales-. Esto lo saben los indígenas evangélicos y los mestizos culturalmente anclados en lo andino o mesoamericano, razón por la que evitan tocar estos temas, como creencia propia, frente a su comunidad religiosa. De algún modo, existe un símil anacrónico con la evangelización hispana, en la que los indios y africanos escondían prácticas y creencias religiosas que eran consideradas paganas o heréticas, pero que han perdurado al paso de los siglos.

Algunos jóvenes teólogos indígenas están buscando iluminar estos aspectos de la vida cotidiana de sus respectivos pueblos, así como relatos simbólicos y míticos que entran en diálogo con la fe cristiana evangélica, por medio de organizaciones como la Fraternidad Teológica Latinoamericana. Provenientes de diversas tradiciones protestantes, buscan evitar una nueva colonización evangélica de origen anglosajón, así como descolonizar el cristianismo evangélico. Esto indica algunos cambios que tendrán repercusión en el futuro. Quizás su influencia, en las iglesias evangélicas, no sea tan grande, pero su presencia es un factor que permite percibir una concienciación de nuevas generaciones de indígenas evangélicos. Un caso que hemos mostrado de esto, es la misión evangélica intercultural de Corazón Valiente en el centro de Coyoacán, México, así como nos hemos encontrado a quechuahablantes y misioneros evangélicos peruanos con esta perspectiva.

Sin embargo, la mayoría de las iglesias seguirán procurando, aun por algo de tiempo, callar, evitar el nombramiento, asumir que sus miembros han sido des-paganizados. Esto en función de que no están dispuestos a dialogar con creencias religiosas y culturales que consideran inferiores. El cristianismo evangélico acompaña a las escuelas, estructuras

gubernamentales, universidades, instancias privadas y no gubernamentales, en su secuela civilizatoria. Pero allí donde busca borrar los rastros más profundos de religiosidad y espiritualidad pre-cristiana, encuentra sus resistencias y las fórmulas para evitar la anulación. Lo que se demuestra al interior de la religión cristiana evangélica es que, si bien, se muestra como una serie de instituciones abiertas a recibir a los indígenas en las ciudades y libera de algunos vicios que oprimen a los sujetos sociales; simultáneamente se ejerce una presión por hacer una tabla rasa de la cultura de origen.

8.3. Distintivamente indígena; indistintamente mestizo

Las diferencias culturales entre los indígenas y los mestizos, ambos evangélicos, en las ciudades de Lima y México son escasas. Es más, en muchos casos son indistinguibles unos de otros, a no ser, en algunos casos, por algún dejo lingüístico o un atuendo particular. Esto sucede porque la mayoría de los mestizos han vivido un proceso de desindianización en generaciones recientes, y aún cuando en otros casos no es así, los sectores populares han introyectado o ha perdurado en ellos, lo andino y lo mesoamericano, de tal modo que pueden hablar con indígenas en códigos culturales compartidos, pero buscarán una distinción de ellos, una vez hecho evidente lo indígena, con base en la clase social, la escolaridad, el color de piel o la ortodoxia religiosa.

La distinción más clara se da por clase social. La clase media asentada en Distritos, Delegaciones y Municipios socialmente céntricos, sí busca una distinción tajante con lo provinciano, especialmente con lo indígena. Los indígenas de clase media, a su vez, buscan mimetizarse y adaptarse de diversas maneras con los sectores medios más consolidados. Del mismo modo, las iglesias que pretenden “alcanzar” a la población de clase media y media alta, evitan acercarse al mundo de lo indígena y lo mestizo más indianizado como objetivo religioso. Su lenguaje y su liturgia buscan acercarse al sujeto moderno occidental, mestizo o criollo; pero también, en no pocas ocasiones, el sujeto indígena o mestizo indianizado procura acercarse a las iglesias que ocupan un lenguaje eurocéntrico. No obstante, al menos los indígenas de primera generación, la mayor de las veces, no logran adaptarse a las formas rituales, discursivas y simbólicas del cristianismo de clase media occidental.

A pesar de estas semejanzas que hacen casi imperceptible una distinción entre unos y otros, los mestizos, por lo general, prefieren asumirse como tales antes que como indígenas. En algunos casos, señalan que los indígenas eran sus padres o abuelos, pero no

ellos. La toma de distancia con lo indio es más amplia que la toma de conciencia étnica. La toma de conciencia étnica ocurre, generalmente, entre algunos que tienen educación media o superior, por tanto, en condiciones socialmente aceptables para enfrentar el racismo y la discriminación con mayor éxito.

Las iglesias evangélicas más influidas por el componente cultural andino y mesoamericano se encuentran más en las periferias, a pesar de que puedan asumirse como preponderantemente mestizas. Las iglesias más céntricas, sea por un componente emocional mercadotécnico como lo neopentecostal o sea por un componente racionalista como las iglesias bautistas y presbiterianas, suelen atraer con menos fuerza a los indígenas y mestizos indianizados, o los atraen temporalmente. Por supuesto, no podemos decir que esto sea una regla, sino una tendencia.

En suma, podemos decir que en varios aspectos, mestizos (indianizados) e indígenas, tienen poca distancia cultural, aunque los mestizos suelen poner una serie de elementos sociales, de clase y origen, para afirmar su distinción y distancia étnico-cultural y racial. La distinción tiene un efecto limitado, en función de cercanía geográfica-social con los indígenas de las colonias y urbanizaciones cercanos, lo que es importante en términos de fricción interétnica, pero no en des-estigmatización de los mestizos indianizados o residentes de los sectores populares. Para el mestizo de clase media o el blanco/criollo de sectores medios-altos, no encuentra tampoco la diferencia entre uno y otro. No obstante, no se desdeña la fricción interétnica al interior de los sectores populares, porque es precisamente este factor, un elemento que favorece la descaracterización étnica de las segundas y terceras generaciones de indígenas andinos y mesoamericanos.

8.4. Política desde abajo; sin peso institucional

Los indígenas evangélicos no tienen esperanzas en que el sistema político institucional ofrezca para ellos perspectivas reales de mejoras en las condiciones de vida. Sí existen algunas lealtades, al APRA y los fujimoristas en Perú, y al PRI y la izquierda en México, pero no constituyen pilares fundamentales de la promoción de los partidos políticos. Al igual que los indígenas no evangélicos, su poder en la política institucional es escaso, si no nulo.

No se afilian como sujetos colectivos, a movimientos indígenas urbanos, sino como individuos. Las iglesias evangélicas evitan que sus miembros se involucren en

movimientos políticos de base, porque les toman el tiempo que pueden invertir a las actividades eclesiales, así como pueden ser seducidos por ideologías políticas contrarias al cristianismo evangélico. En diversas ocasiones, los evangélicos inmiscuidos en movimientos y organizaciones político-sociales de base no mencionan su adherencia, ni participación en ellos, por temor de ser sancionados de alguna manera. Lo que hacen, en este sentido, es a título personal, pero no pocas veces con advocaciones de origen judeocristiano.

La mayoría de los indígenas evangélicos no participan en organizaciones, partidos políticos, ni movimientos sociales, lo cual no significa que no tengan una posición política y participen socialmente en su comunidad. Su participación en su localidad se presenta, siempre y cuando no se trate de una obra en beneficio de la iglesia católica, y esté relacionada con una obra de beneficio social directo, tal como introducción del drenaje, pavimentación, entre otras. La perspectiva de participación social de los evangélicos se encuentra acotada por la carencia de poder y el fatalismo respecto al futuro de la humanidad, ante la decadencia predicha por Cristo antes del fin del mundo. Ésta doctrina escatológica, si bien ha perdido impulso, mantiene una visión negativa respecto a las posibilidades de mejoramiento social.

La serie de doctrinas evangélicas que hemos observado en esta investigación, no suelen inspirar a los cristianos a participar social y políticamente en sus sociedades. Sin inhibir directamente, como hasta hace poco, este tipo de involucramiento, sea por el lado institucional, como por el de las organizaciones de base, anclado en el dualismo, la meta evangélica continúa siendo la evangelización de toda la humanidad y la perfección individual (santificación).

La violencia de Sendero Luminoso y el Ejército Peruano, así como la Guerra contra el Narcotráfico, con sus secuelas de miles de muertos, no han sido un factor suficiente para aglutinar a los evangélicos en un frente social o político. Ha habido algunas participaciones, pero nuevamente, se trata a nivel individual o por estar inmiscuidos directamente en casos de violaciones, abusos y despojos. Sin embargo, el tema de la oposición a los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres y los homosexuales, ha levantado, si no una participación directa, al menos un interés por los asuntos político institucionales. Por lo tanto, concluimos que, en este momento, los indígenas evangélicos en la Ciudad de México y Lima, no tienen un interés directo por la participación política

institucional, ni en movimientos sociales, pero sí han generado un consenso relativamente generalizado de derecha respecto a las mujeres y las minorías de identidad de género, lo que no significa una participación directa en la esfera pública. Por el contrario, otros temas, como la pobreza, la violencia y los atentados contra los derechos humanos, sí generan una concepción religiosa con distintos significados atribuidos, pero no un consenso compartido colectivamente.

8.5. Movilidad social entre indígenas evangélicos

Es difícil determinar la movilidad social en nuestros días, cuando se suele confundir con capacidad de consumo, que definitivamente ha mejorado. Los jóvenes tienen pocas expectativas de movilidad social ascendente, pues les toca jugar en un mercado precario, con mejores oportunidades económicas en el ámbito informal que en el formal, con menos estudios que con más estudios. Sin embargo, estudiar una carrera universitaria todavía otorga prestigio, especialmente cuando nadie más en la familia ha tenido la oportunidad de cursar este grado de estudios y por todos los medios posibles se alaba como una forma de ascenso social.

Los datos que obtuvimos no nos permiten contrastar si existe una diferencia sustancial entre evangélicos y católicos, respecto a las condiciones económicas de unos y otros. Los adultos tienen una expectativa de que sus hijos tengan formación universitaria, lográndolo en algunos casos, pero no en todos. Lo que nos encontramos, en campo, es que los evangélicos indígenas de la ciudad, de segunda generación, tienen educación media superior y superior. Esta no es una aseveración cuantitativa, sino basada en las observaciones de campo, pero sustentada en esta expectativa compartida en la que un libro, la Biblia, necesita intérpretes. Los estudiosos de la Biblia, sea como sea, esperan que sus hijos puedan manejar al dedillo los pasajes, instrucciones y narraciones del texto. La dificultad para que los hijos puedan estudiar más, en principio, además de problemas de índole económica, son los obstáculos de un estado anómico en el ambiente social que los rodea. Por ello, el ascetismo y la instrucción rígida son un potencial de salvamento para pasar en medio de la anomia y erigirse como ejemplos de la verdadera religión.

Si bien, el pretendido ascenso social conlleva riesgos, tales como que los hijos de los evangélicos dejen la asistencia a la iglesia, es más importante el peso social del posible mejoramiento a partir de una mayor escolaridad. De cualquier modo, lo que también provee una mayor escolaridad es un prestigio social, la adquisición de formas de ser y

actuar situadas en espacios centrales, y generalmente, el rompimiento con la identificación étnica de los padres. Dicho rompimiento, si los hijos permanecen en la religión evangélica, también lo es con cultos quechua en Lima o con pequeñas iglesias periféricas en la Ciudad de México. Este abandono de las pequeñas iglesias parroquiales de las periferias a otras iglesias más céntricas en su *habitus* religioso, se da hacia iglesias con contenidos más intelectuales o de motivación personal.

Habitualmente, por tanto, una movilidad social ascendente representa rompimiento intergeneracional con el grupo étnico de origen, es una mestización identitaria. Al igual que en la sociedad, en general, también los indígenas evangélicos más jóvenes están buscando un ascenso social por su capacidad de consumo. Algunas de las nuevas iglesias, influidas por la teología de la prosperidad, alientan comportamientos consumistas y las segundas generaciones de indígenas en las ciudades pueden encontrar su lugar religioso allí, no así los indígenas de primera generación que se alejan o son repelidos por este tipo de espacios evangélicos. Esto es porque las iglesias que aspiran a acercarse a sectores medios altos, por lo tanto, se vuelven espacios excluyentes, que por un lado atraen a quienes esperan ascender por medio de la participación allí, pero también al no ser integrados plenamente perciben un rechazo hacia su persona.

8.6. Las iglesias evangélicas, instituciones de hombres

Los evangélicos comúnmente tienen una autoconcepción de sí mismos como moralmente superiores a cualquier otro grupo religioso y social. Por tanto, creen que no discriminan, no son racistas, no son clasistas, machistas, sino que fomentan la igualdad entre todas las personas. Al presentarse como “hermanos” y “hermanas”, les sugiere que no hay diferencias sustanciales entre unos y otros. Sin embargo, a lo largo de este trabajo, esta postura triunfalista del grupo religioso es echada por tierra. Al lado de aspectos que generan mayor igualdad como una sensibilización de los hombres a las emociones, también se perpetúan prácticas que se pueden considerar socialmente destructivas.

Y sí son los hombres quienes más mandan en las iglesias evangélicas, amén de que las mujeres tienen una presencia bastante activa y en algunos casos, con cargos en sus respectivas agrupaciones religiosas. Pero el modo de operación es patriarcal. Las mujeres son subordinadas, tanto como sus voces y las interpretaciones de los textos bíblicos, que las relegan al papel de sometimiento. El machismo como discurso sostenido por las iglesias, también pone un peso de obligatoriedad a los hombres, que no siempre pueden

llevar, ni tampoco mantener por mucho tiempo, como es el mantener económicamente a toda la familia o mostrar las propias emociones sosegadamente.

Las iglesias evangélicas, al buscar atraer constantemente a más personas, forman en los creyentes un tipo ideal de cristiano que no se corresponde con la realidad. Por lo tanto, se exagera el discurso contra el aborto y la homosexualidad, a la vez que desconocen los mecanismos del racismo y la discriminación; niegan que el aborto sucede especialmente en relaciones extramaritales de los líderes religiosos y la homosexualidad se solapa mientras la persona se mantenga célibe, en tanto, *cholean* o tildan de indios a sus hermanos de religión y no quieren que sus hijos e hijas se casen con un indio o “moreno pelos parados”.

Son lugares acogedores en donde se reconfigura la estructura social de las personas, que los religa con aquello que habían perdido, a la vez que comienza un proceso de socialización religiosa nuevo. En ellos, los indígenas encuentran un espacio de aceptación a sus personas, pero también de un rechazo sutil –y otras veces no tan sutil- a formas de actuar, de concebir el mundo, de algunas de sus prácticas. Si concebimos a la ciudad como un todo, la mayor parte de los espacios limitan la entrada de los indígenas, pero no las iglesias evangélicas, que son uno de los pocos agentes dispuestos a convocarlos e integrarlos.

El ascetismo que se promueve, en buena medida coincide con las buenas prácticas ideales de los indígenas, además que son una economía de las prácticas sociales que les pueden ayudar a sobrevivir con mayor aptitud, en medio de una serie de condiciones riesgosas para su vida personal y familiar. El ascetismo implica una menor probabilidad de inmiscuirse en negocios delictivos, drogas, alcoholismo y promiscuidad, así como autocontrol en el manejo del dinero, disciplina en el trabajo y una relativa estabilidad familiar.

En suma, encontramos que las iglesias evangélicas en Lima y la Ciudad de México, más allá de su diversidad, son espacios que generan tensiones en los indígenas ciudadanos, pero también oportunidades de mejoramiento social. Asimismo, los sujetos indígenas siempre están negociando con las iglesias evangélicas, aquellas prácticas y creencias que van más acordes a lo que personalmente creen.

8.7. Indígenas evangélicos, sin mestizaje absoluto

Lo evangélico tiene un gran peso mestizador sobre la población indígena, que aparece indistinta de los mestizos de extracción popular, culturalmente similares y, por lo tanto, mayormente invisibilizada. La invisibilización de los indígenas evangélicos dentro de sus propios espacios religiosos, obedece a un mismo fenómeno de discriminación y racismo, pero expresado en dos vías básicas: una auto invisibilización que intenta evitar la estigmatización y otra es una invisibilización de aquello que para los mestizos puede representar un peligro simbólico o social para la expansión del grupo. El evangélico de extracción popular quiere presentar lo evangélico como algo que no es exclusivo de los pobres o gente sin estudios. Lo indígena representa incivilización, incultura, retroceso económico-social, por lo que lo evangélico procura representarse fuera o más allá de lo indígena, como elemento civilizador.

El idioma indígena, cuando lo existe, con excepción de los cultos quechua, está vetado en las expresiones cotidianas y cúllicas de los evangélicos. No es algo que se espera, ni se quiere. Los pastores y hermanos mestizos ignoran que entre sus filas hay indígenas que con cierta frecuencia hablan otro idioma además del español. En aquellos casos que los indígenas evangélicos quieren reetnizarse o identificarse con mayor fuerza con su grupo étnico de origen, se trata de esfuerzos individuales, no colectivos. En este sentido, los indígenas evangélicos que están en proceso de reetnización se encuentran en una situación más complicada que los católicos, pues muchos de los símbolos que identifican a sus pueblos han sido catalogados como paganos. Pero estos obstáculos llevan a los indígenas evangélicos en proceso de reetnización a reconfigurar lo étnico bajo parámetros menos religiosos y más secularizados. Los indígenas evangélicos, como los que no lo son, si bien cuentan con una comunidad religiosa en la ciudad, al cabo del tiempo, tienen anhelos de volver a formar parte de su comunidad de origen, de su grupo étnico, de identificarse, distinguiendo la esfera cultural de la religiosa.

La insistencia religiosa de los evangélicos por eliminar signos de sincretismo religioso indígena –que es el evidente para ellos–, así como de “retraso” social, es fuerte, pero no suficiente para apagar la identificación étnica de muchos de los indígenas evangélicos. Dicha insistencia también crea nuevos sincretismos que los evangélicos, al estar inmersos en el mismo mundo cultural mesoamericano y andino, son incapaces de ver como tales, pues las prácticas y creencias previas han sido cristianizadas. Esto significa que la

mestización, por medio de la religión evangélica, implica también una indianización de lo mestizo, a través de la inclusión de los indígenas, con lo que se cumple a una escala microsocial el anhelo de Gamio (1992), de indianizar un poco al mexicano para hacer más mexicano al indio. Sin embargo, los resultados son inesperados.

8.8. Las iglesias evangélicas urbanas: un espacio microsocial de investigación

La Ciudad de México y Lima, con su grandeza y papel histórico relevante dentro de la historia social, económica y cultural del mundo, son lugares de oportunidades de ascenso socioeconómico real o aparente para millones de andinos y mesoamericanos. Las iglesias evangélicas junto con otros grupos religiosos, son uno de los pocos espacios presentes entre los sectores populares y clases medias con deseos y capacidad de absorber la mayor cantidad de feligreses para acrecentar su misión, su presencia y su poder. Dependiendo de su lugar en la ciudad, de su población objetivo, establecen su carácter de atracción a los indígenas de primera y segunda generación, de escasos recursos y de buena capacidad económica, junto con los hábitos y costumbres que manifiestan públicamente.

Si con todo lo que hemos dicho se puede ser sumamente crítico hacia las iglesias evangélicas, el nivel de crítica debe aumentar aún más a entidades públicas como escuelas, dependencias de gobierno, así como privadas tales como empresas y confederaciones de negocios, por ser espacios de mayor exclusión y en donde la población indígena se encontrará en mucho menor proporción. Si un indígena evangélico puede llegar a ser pastor, con estudios en un seminario o un instituto bíblico, con relativas facilidades, con mayor dificultad llegamos a encontrar a un indígena dirigiendo una entidad pública o privada que no esté enfocada en indígenas.

Este laboratorio, que han sido las iglesias evangélicas, nos ha demostrado que la inclusión incompleta, sutilmente discriminadora y racista, es uno de los mejores sitios para ser persona, persona íntegra en las grandes urbes. Las iglesias evangélicas, “evangelistas” o “sectas protestantes” para muchos distinguidos académicos, denostadas por muchas y algunas justificadas razones, son un espejo benévolo de las realidades nacionales, si comparamos lo que muchas veces sucede fuera de ellas. Estas iglesias ya no pueden ser un apéndice de tantas investigaciones, ninguneadas muchas ocasiones, sino que deben explicarse a la luz del fenómeno que se estudie, sean los movimientos indígenas, las pandillas y narcotraficantes, la perspectiva de género, la política.

En las iglesias evangélicas se reconfiguran los símbolos que dan fuerza a la identidad de las personas, indígenas o mestizas, que pueden servir para infundir actitudes tan diversas como el fortalecimiento o la disminución del racismo y la discriminación. En las iglesias evangélicas muchos indígenas encuentran la salvación de la pérdida de la comunidad y del mundo simbólico pisoteado por los valores hegemónicos de las urbes, valores que aplastan a muchos y llevan a tantos a la indigencia, la desintegración social, el abandono, el reclutamiento para la delincuencia y la muerte social.

A lo largo de este trabajo me encontré con indígenas evangélicos albañiles, trabajadoras domésticas, profesionistas, vendedores, oficinistas, dirigentes sociales y otros oficios más; también me encontré con una falsa autopercepción de los evangélicos como la reserva moral de la nación, pues a la vez que defienden el derecho a la libertad de conciencia y de creencia, niegan que entre sus mismos congregantes hay homosexuales y abortos, pretendiendo negar los derechos de otros; pero no me encontré con adictos, vagos y desesperanzados totales –siempre los hay como en la parábola de Jesús sobre el trigo y la cizaña, pero yo no los encontré-. Esto viene a colación porque sí hay una formación de capital social y político escasamente reconocido entre la sociedad y la academia, a más de motes como retrógradas, fanáticos, fundamentalistas, fascistas, ultraderechistas, más los que se acumulen esta semana. Considero que esta tesis desmiente que a un grupo religioso heterogéneo como el evangélico se le puedan adjudicar colectivamente estos atributos.

Del otro lado, esta investigación también desmiente la autoimagen idílica de los evangélicos y sus iglesias como un nuevo Edén. Las prácticas y teologías de una religión que pregona el amor de Dios como el valor supremo, son superadas por mecanismos sociales coloniales, sistemas discriminatorios y racistas invisibles para quienes los practican, en los que los indígenas, más que los criollo-mestizos, luchan constantemente contra una parte o toda su identidad étnica. Esta tensión lleva a algunos a quemar instrumentos musicales diabólicos, a destruir relaciones familiares y con la comunidad de origen, a romper con idiomas maternos, a negarse una identidad que los otros no están obligados, sino que además portan con orgullo.

Este trabajo, académico y árido, como puede parecer, está lleno de regalos muy profundos que me dieron quienes me permitieron llegar a sus vidas: lágrimas de heridas que saltaron, de reprimir emociones que no se pueden permitir algunos hombres y mujeres, dolores que

no pudieron verbalizarse. Cuando las puertas y los oídos de las ciudades se cerraron, se abrieron los abrazos de Dios, de par en par.

BIBLIOGRAFÍA

Aguilar, Hedilberto. *La religión en el mundo político de Ahuimol*, Tesis de Licenciatura en Sociología, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2004.

Aguilar, Hedilberto. *Cambio religioso y descaracterización étnica en indígenas de la Ciudad de México*, México, Tesis de Maestría en Antropología, UNAM, 2012.

Aguilar, Hedilberto. *Libertad del Espíritu y “emprendedurismo”: la afinidad del discurso neoliberal y el neopentecostal o cómo adaptarse al capitalismo de rostro humano*, Memorias del XVII Congreso RIFREM, México, UAM, 2014.

Aguilar, Hedilberto. *Religión popular y uso del espacio público en la Ciudad de México*, en *Espacialidades*, Vol. 7, No. 2, Julio-Diciembre 2017, pp. 107-132.

Aguilar, Hedilberto. *Contra la “ideología de género”: dirigentes de megaiglesias evangélicas en Perú y México*, en Boris Briones, et. al. (ed.), “Breviario multidisciplinario sobre el fenómeno religioso”, Santiago de Chile, Sociedad Chilena de las Religiones-CLACSO, 2018, pp. 202-219.

Albertani, Claudio. *Los pueblos indígenas y la Ciudad de México. Una aproximación*, en *Política y Cultura*, No. 12, pp. 195-221.

Albó, Xavier. *¡Ofadifá! ¡Ofadifá! Un pentecostés chiriguano*, en Bernardo Guerrero (ed.), “De indio a hermano. Pentecostalismo indígena en América Latina”, Iquique, Universidad Arturo Prat, 1988, pp. 231-328.

Albó, Xavier. *La experiencia religiosa aymara*, en “El rostro indio de Dios”, Manuel Marzal (ed.), México, Universidad Iberoamericana, 1994, pp. 189-247.

Albó, Xavier. *Cuatro semblanzas aymaras contemporáneos*, en Colección Aalten, Iquique, Chile, No. 707, 2002.

Althoff, Andrea. *Divided by faith and ethnicity: religious pluralism and the problema of race in Guatemala*, en *International Journal of Latin American Religions*, Vol. 1, No. 2, 2017, pp. 331-352.

Amat y León Pérez, Óscar. *Presencia evangélica en la sociedad peruana*, 2009, en: <https://rolandoperez.files.wordpress.com/2009/02/presencia-evangelica-en-la-sociedad-peruana-por-oscar-amat-y-leon.pdf>

Andrade, Susana. *Protestantismo indígena: procesos de conversión religiosa en la Provincia de Chimborazo*, Quito, Abya-Yala – FLACSO – IFEA, 2004.

Andrade, Susana. *Ethos evangélico, política indígena y medios de comunicación en el Ecuador*, *Revista Cultura y Religión*, Vol. 4, No. 10, Universidad Arturo Prat, 14 págs., 2010.

Annis, Sheldon. *The Production of Christians: Catholics and Protestants in a Guatemalan Town*, en Virginia Garrard-Burnett (ed.), “On Earth as It Is in Heaven. Religion in Modern Latin America”, Wilmington DE, Scholarly Resources Inc-Jaguar Books, 2000, pp. 189-218.

- Aguirre, Carlos y Araica, Alberto.** *Pentecostalismo en transición y globalización en Nicaragua*, Managua, Casa Giordano Bruno, 2010.
- Arguedas, José María.** *Formación de una cultura nacional indoamericana*, México, Siglo XXI, 1975.
- Arguedas, José María.** *La canción popular mestiza e india en el Perú, su valor documental y poético*, en *Guaragao*, Año 6, No. 15, invierno 2002 [1985], pp. 202-205.
- Arizpe, Lourdes.** *Migración indígena: problemas analíticos*, en *Nueva Antropología*, Vol. II, No. 5, julio 1976, pp. 63-89.
- Barabas, Alicia.** *Identidad y cultura en nuevas iglesias milenaristas en México*, en “Religiosidad y resistencia: indígenas hacia el fin del milenio”, Barabas (ed.), Quito, Abya-Yala, 1994, pp. 251-268.
- Barabas, Alicia.** *Los retos actuales para las tradiciones indígenas. Procesos de transformación y elaboración en Oaxaca*, en *Alteridades*, año 16, núm. 32, julio-diciembre, México, UAM Iztapalapa, 2006, pp. 113-131.
- Bartolomé, Miguel A.** *Gente de costumbre y gente de razón: las identidades étnicas en México*, México, Siglo XXI, 1997.
- Bartolomé, Miguel A.** *Los laberintos de la identidad. Procesos identitarios en las poblaciones indígenas*, en *Avá*, no. 9, Universidad Nacional de Misiones, 2006, en: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-16942006000100003
- Bartolomé, Miguel A. y Barabas, Alicia.** *La pluralidad en peligro*, México, INAH-INI, 1996.
- Basset, Yann.** *Claves del rechazo del plebiscito para la paz en Colombia*, en *Estudios Políticos*, no. 52, Universidad de Antioquía, 2018, pp. 241-265.
- Bastian, Jean-Pierre.** *Historia del protestantismo en América Latina*, México, CUPSA, 1986.
- Bastian, Jean-Pierre (comp.).** *Protestantes, liberales y francmasones. Sociedades de ideas y modernidad en América Latina, siglo XIX*, México, FCE, 1990.
- Bastian, Jean-Pierre.** *Historia del protestantismo en América Latina*, México, CUPSA, 1990b.
- Bastian, Jean-Pierre.** *La mutación religiosa en América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, México, FCE, 1997.
- Bastian, Jean-Pierre.** *Conversiones religiosas y redefinición de la etnicidad en el Estado de Chiapas*, en revista *TRACE*, No. 54, México, CEMCA, 2008, pp. 19-30.
- Bastian, Jean-Pierre.** *Las dinámicas contemporáneas de pluralización del campo religioso latinoamericano o cómo pensar de manera relacional una configuración de relaciones objetivas*, en Olga Odgers (coord.), “Pluralización religiosa de América Latina”, México, Colef-Ciesas, 2011, pp. 19-38.
- Bataillon, Gilles.** *Protestantismo moravo y establecimiento de nuevos habitus entre los miskitos nicaragüenses (1848-2000)*, en *Estudios Sociológicos*, vol. XXV, no. 73, México, Colmex, 2007, pp. 41-68.

Bauman, Zygmunt. *Modernidad líquida*, México, FCE, 2002.

Beltrán Cely, William. *Fragmentación y recomposición del campo religioso en Bogotá: un acercamiento al pluralismo religioso en la ciudad*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2004.

Beltrán Cely, William. *Pluralización religiosa y cambio social en Colombia*, en *Theologica Xaveriana*, vol. 63/1, no. 175, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, enero-junio 2013, pp. 57-85.

Bello, Álvaro. *Etnicidad y ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los pueblos indígenas*, Santiago de Chile, CEPAL-GTZ, 2004.

Bengoa, José. *La emergencia indígena y la presencia de los indígenas en las ciudades de América Latina: las nuevas formas de ciudadanía*, ponencia para la Fundación Gerard Pierre Charles, Puerto Príncipe, 27 y 28 de septiembre de 2007, en:
http://www.lasiega.org/index.php?title=La_emergencia_ind%C3%ADgena_y_la_presencia_de_los_ind%C3%ADgenas_en_las_ciudades_de_Am%C3%A9rica_Latina:_Las_nuevas_formas_de_ciudadan%C3%ADa.

Bengoa, José. *¿Una segunda etapa de la emergencia indígena en América Latina?*, en *Cuadernos de Antropología Social*, no. 29, Buenos Aires, UBA-FFyL, enero-junio, 2009, pp. 7-22.

Berger, Peter y Luckmann, Thomas. *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1968.

Blancarte, Roberto. *Laicidad en México*, México, Colección de Cuadernos “Jorge Carpizo”, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, 2013.

Blondet, Cecilia y Montero, Carmen. *Hoy: menú popular. Comedores en Lima*, Lima, IEP-Unicef, 1995.

Bohoslavsky, Ernesto. *Laicidad y América Latina*, México, Colección de Cuadernos “Jorge Carpizo”, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, 2013.

Bourdieu, Pierre. *Genese et structure du champ religieux*, en *Revue française de sociologie*, vol. 12, no. 3, 1971, pp. 295-334.

Bourdieu, Pierre. *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus, 1988.

Bourdieu, Pierre. *Cosas dichas*, Barcelona, Gedisa, 1988b.

Bourdieu, Pierre. *El sentido práctico*, México, Siglo XXI, 2009.

Brown, Michael F. *Upriver: The Turbulent Life and Times of an Amazonian People*, Cambridge, Londres, Harvard University Press, 2014.

Brusco, Elizabeth. *The reformation of machismo. Evangelical conversion and gender in Colombia*, Austin, University of Texas Press, 1995.

Burguete, Jorge Luis y Robledo, Gabriela. *De la selva a la ciudad. La indianización de Comitán y Las Margaritas, Chiapas*, en Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales, vol. XLIV, núm. 183, México, UNAM, mayo-diciembre, 2001, pp. 133-155.

Cáceres Valdivia, Eduardo. *“De repente la misma cosa va ser.” Reflexiones en torno a identidades, derechos y bienestar en el Perú contemporáneo*, en Ernesto Isunza y Alberto Olvera (coord.), “Democratización, rendición de cuentas y sociedad civil: participación ciudadana y control social”, México, Cámara de Diputados-Ciesas-UV-Porrúa, 2006, pp. 43-103.

Calabresi, Gloria. *Religión, etnicidad raizal y educación trilingüe*, en Gazeta de Antropología, Vol. 30, no. 1, Universidad de Granada, 2014, en: <http://www.gazeta-antropologia.es/?p=4419>

Camargo Martínez, Abbdel. *Migración y cambio religioso: la construcción de “nuevas comunidades” de indígenas migrantes en la frontera noroeste del país*, Tesis de Doctorado en Antropología, México, UNAM, 2015, en: <http://132.248.9.195/ptd2015/noviembre/510001229/Index.html>

Campos, Bernardo. *De la Reforma Protestante a la Pentecostalidad de la Iglesia. Debates sobre el Pentecostalismo en América Latina*, Quito, CLAI, 1997.

Campos, Bernardo. *Visión del reino. El movimiento apostólico y profético en el Perú. Apreciación fenomenológica de un movimiento de restauración y reforma*, Lima, Bassel Publishers, 2009.

Campos, Bernardo. *Situación de los pentecostalismos en el Perú hacia el año 2013*, en: https://www.academia.edu/6327730/SITUACION_DE_LOS_PENTECOSTALISMOS_EN_EL_PERU_2013

Campos Machado, María das Dores. *Religiao, cultura e política*, en Revista “Religiao e Sociedade”, Instituto da Estudos da Religiao, Río de Janeiro, Vol. 32, No. 2, 2012, pp. 29-56.

Camus, Manuela. *Los jóvenes “indígenas” y la relatividad de la ideología étnica*, 2008, en: http://www.pnud.org.sv/migraciones/static/biblioteca/09_Camus_Manuela_Jovenesindigenasurbanos.pdf

Cánepa, Gisela. *Geopoética de identidad y lo cholo en el Perú: migración, geografía y mestizaje*, en Crónicas Urbanas, Centro Guamán Poma, Cusco, no. 12, 2007, pp. 29-42.

Cantón, Manuela. *Bautizados en fuego. Protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala (1989-1993)*, Guatemala, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica-Plumsock Mesoamerican Studies, 1998.

Cantón, Manuela. *Religiones globales, estrategias locales. Usos políticos de las conversiones en Guatemala*, en Revista “Estudios sobre las Culturas Contemporáneas”, junio, año/vol. X, núm. 19, Universidad de Colima, Colima, 2004, pp. 87-108.

Cantón, Manuela. *Guatemala: protestantismos, violencias y heteroglosías en perspectiva*, en Olga Odgers (coord.), “Pluralización religiosa de América Latina”, México, Colef-Ciesas, 2011, pp. 233-267.

- Cardoso de Oliveira, Roberto.** *Etnicidad y estructura social*, México, Ciesas-UAM-Universidad Iberoamericana, 2007.
- Castells, Manuel.** *La era de la información: economía, sociedad y cultura. El poder de la identidad*, Vol. II, México, Siglo XXI, 2001, 3ª ed.
- Castillo, Luis Carlos y Cairo Carou, Heriberto.** *Reinvención de la identidad étnica, nuevas territorialidades y redes globales: el Estado multiétnico y pluricultural en Colombia y Ecuador*, en *Sociedad y Economía*, núm. 3, octubre 2002, Universidad del Valle, Cali, pp. 55-76.
- Cecconi, Arianna.** *Cuando las almas cuentan la guerra: sueños, apariciones y visitas de los desaparecidos en la región de Ayacucho*, en Ponciano del Pino y Caroline Yezer (eds.), “Las formas del recuerdo: etnografías de la violencia política en el Perú”, Lima, IFEA-IEP, 2013, pp. 153-192.
- CEPAL.** *Los pueblos indígenas en América Latina. Avances en el último decenio y retos pendientes para la garantía de sus derechos*, Santiago de Chile, Naciones Unidas, 2014.
- Ceriani Cernadas, César.** *Configuraciones de poder en el campo evangélico indígena del Chaco argentino*, en *Sociedad y Religión*, vol. 24, no. 41, Buenos Aires, mayo 2014, en: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1853-70812014000100002 (revisado el 6 de abril de 2016).
- Chacaltana, Juan y Claudia Ruíz.** *Crecimiento, formalización y desarrollo: el caso de Perú*, en *Revista Española de Cooperación y Desarrollo*, no. 34, año 2014, pp. 19-30.
- Chapman, Deborah.** *Florencio Segura: Communicating Quechua Evangelical Theology Via Hymnody in Southern Peru*, Tesis de Doctorado en Filosofía, Universidad de Edimburgo, 2006.
- Chesnut, Andrew.** *Pragmatic consumers and practical products: The success of the Pneumacentric Religion among women in Latin America's New Religious Economy*, en *Review of Religious Research*, Vol. 45, No. 1, Sep 2003, pp. 20-31.
- Collier, Jane.** *Liberalismo y racismo: dos caras de una misma moneda*, en *Dimensión Antropológica*, vol. 15, enero-abril, 1999, pp. 11-26.
- Comisión de la Verdad y la Reconciliación.** *La Iglesia Católica y la Iglesia Evangélica*, Tomo III, Capítulo 3, Sección 3.3., Informe Final de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación, Lima, CVR, 2003.
- Conapred.** *Encuesta Nacional sobre Discriminación en México. Resultados sobre diversidad religiosa*, México, Comisión Nacional para Prevenir la Discriminación, 2012, en: http://www.conapred.org.mx/documentos_cedoc/Enadis-DR-02_ACCSS.pdf
- Connolly, Priscilla.** *El mercado habitacional*, en R. Coulomb (coord.), “La vivienda en el Distrito Federal. Retos actuales y nuevos desafíos”, México, UAM-Conafovi-INVI, pp. 95-142.
- Córdova, Julio.** *Capacidades políticas del movimiento evangélico boliviano*, en “Nuevos actores sociales”, Vol. I, La Paz, Bolivia, PNUD-Editorial Plural, 2002, pp. 193-258.
- Cota Meza, Ramón.** *Indigenismo y autonomía indígena*, en *Letras Libres*, No. 32, Agosto 2001, en: <http://www.letraslibres.com/mexico/indigenismo-y-autonomia-indigena>

De la Cadena, Marisol. *Indígenas mestizos: raza y cultura en el Cusco*, Lima, IEP, 2004.

De la Serna Moreno, Jesús María. *Religiosidad popular en los procesos de construcción de nuevas utopías en algunas comunidades chiapanecas*, en Horacio Cerutti y Carlos Mondragón (coord.), “Religión y política en América Latina: la utopía como espacio social de resistencia”, México, UNAM, 2006, pp. 93-107

De la Torre, Renée y Janssen, Eric. *Ubicación y patrones de distribución: paisajes de la pluralidad religiosa*, en “Atlas de la diversidad religiosa en México”, Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez (coord.), México, ColJal-Colef-Ciesas-Colmich-Segob-UQROO, 2007, pp. 124-130.

De Soto, Hernando. *El otro sendero. La Revolución Informal*, México, Diana, 1987.

De Souza Santos, Boaventura. *La universidad en el siglo XXI. Para una reforma democrática y emancipatoria de la universidad*, La Paz, CIDES-UMSA, 2007.

Dehouve, Daniele. *Introducción: nuevas identidades sociales*, en Leticia Reina, et. al., “Identidades en juego, identidades en guerra”, México, Ciesas-INAH, 2005, pp. 19-25.

Degregori, Carlos Iván. *Del mito de Inkarrí al mito del progreso*, Obras Escogidas, Vol. III, Lima, IEP, 2013.

Del Pino, Ponciano. *Tiempos de guerra y de dioses: ronderos, evangélicos y senderistas en el valle del río Apurímac*, en Degregori, Carlos Iván (coord.), “Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso”, Lima, IEP-Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, 1996, pp. 117-188.

Del Pino, Ponciano. *Uchuraccay: memoria y representación de la violencia política en los Andes*, ponencia del Seminario Internacional “Memoria y Violencia Política en el Perú”, octubre de 2001, en:
<http://www.insumisos.com/lecturasinsumisas/Representacion%20de%20la%20violencia%20en%20Los%20Andes.pdf>

Del Popolo, Fabiana, et. al. *Indígenas urbanos en América Latina: algunos resultados censales y su relación con los Objetivos de Desarrollo del Milenio*, en revista “Notas de población”, Año 35, No. 86, CELADE-CEPAL, Santiago de Chile, 2009, pp. 101-140.

Del Popolo, Fabiana y Ribotta, Bruno. *Migración de jóvenes indígenas en América Latina*, en “Poblaciones indígenas y afrodescendientes en América Latina: dinámicas poblacionales diversas y desafíos comunes”, Del Popolo, García de Pinto, Ribotta y Azebedo (coord.), Río de Janeiro, ALAP, Serie 12, 2011, pp. 101-125.

Díaz-Polanco, Héctor. *La cuestión indígena y la teología de la liberación*, en Nueva Antropología, vol. IV, núm. 14, México, Asociación Nueva Antropología A.C., mayo, 1980, pp. 275-295.

Dri, Rubén. *Neoliberalismo y teología*, en Revista Casa de las Américas, Año XXXII, no. 187, abril-junio 1992, pp. 73-79.

Dube, Saurabh. *Identidades culturales y sujetos históricos. Estudios subalternos y perspectivas poscoloniales*, en Akuavi Adonon, et. al. (coord.), “Identidades: explorando la diversidad”, Barcelona-México, Anthropos-UAM, 2011, pp. 11-44.

Duhau, Emilio y Giglia, Angela. *Las reglas del desorden: habitar la metrópoli*, México, Siglo XXI-UAM, 2008.

Duhau, Emilio. *La división social del espacio metropolitano. Una propuesta de análisis*, en Nueva Sociedad, no. 243, enero-febrero 2013, pp. 79-91.

Dussel, Enrique. *Europa, modernidad y eurocentrismo*, en Varios, “La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas”, Buenos Aires, Clacso, 2000, pp. 24-33.

Dussel, Enrique. *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001.

Dussel, Enrique. *Transmodernidad e interculturalidad. Interpretaciones desde la Filosofía de la Liberación*, 2004, disponible en:

<http://enriquedussel.com/txt/TRANSMODERNIDAD%20e%20interculturalidad.pdf>

Echeverría, Bolívar. *Imágenes de la “blanquitud”*, en Diego Lizarazo, et. al., “Sociedades icónicas. Historia, ideología y cultura en la imagen”, México, Siglo XXI, 2007, en: <http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/Imagenes%20de%20la%20blanquitud.pdf>

Espinoza, Irma. *Aportes, desafíos y evaluación del despertar misionero indígena en la Amazonía Peruana*, Fraternidad Teológica Latinoamericana, 2015, en: <http://ftl-al.org/aportes-desafios-y-evaluacion-del-despertar-misionero-indigena-en-la-amazonia-peruana/>

Estermann, Josef. *La ‘Teología Andina’ como realidad y proyecto: una deconstrucción intercultural*, 1998, en: http://chakana.nl/files/pub/Estermann_Josef__La_Teologia_Andina_Como_Realidad_y_Proyecto.pdf

Fabre Zarandona, Artemia. *Conflictos religiosos en zonas indígenas: derechos individuales y colectivos*, ponencia presentada en VII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, Sao Paulo, 22-25 de septiembre de 1998.

Fediakova, Evgenia. “Somos parte de esta sociedad”. *Evangélicos y política en el Chile post autoritario*, en Política, no. 43, primavera, Universidad de Chile, 2004, pp. 253-284.

Fediakova, Evguenia y Parker, Christian. *Evangélicos en Chile democrático (1990-2008): radiografía al centésimo aniversario*, en Revista “Cultura y Religión”, Vol. 3, No. 2, Iquique, Universidad Arturo Pratt, 2009, pp. 43-68.

Fernandes, Rubem Cesar, et. al. *Novo nascimento: os evangélicos em casa, na igreja e na política*, Río de Janeiro, MAUAD, 1998.

Flores Galindo, Alberto. *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes*, Lima, Editorial Horizonte, 4ª ed., 1994.

Fortuny Loret de Mola, Patricia. *Pentecostales en Yucatán y Jalisco*, en Nueva Antropología, 1994.

Freston, Paul. *Protestantismo e democracia no Brasil*, en Revista "Lusotopie", CNRS-Institute d'Etudes Politiques de Bordeaux, 1999, pp. 329-340.

Freston, Paul. *Religiao e política, sim igreja e estado, nao. Os evangélicos e a participacao política*, Vicoso, MG, Ultimato, 2006.

Frisancho, Jorge. *Notas sobre la histeria de Lima*, en Patricio Navia y Marc Zimmerman (coord.), "Las ciudades latinoamericanas en el nuevo desorden mundial", México, Siglo XXI, 2004, pp. 213-233.

Gamio, Manuel. *Forjando patria*, México, Porrúa, 1992 [1916].

García Canclini, Néstor. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo, 1990.

García Canclini, Néstor. *El dinamismo de la descomposición: megaciudades latinoamericanas*, en Patricio Navia y Marc Zimmerman (coord.), "Las ciudades latinoamericanas en el nuevo desorden mundial", México, Siglo XXI, 2004, pp. 58-72.

Garma, Carlos. *Protestantismo en una comunidad totonaca*, México, INI, 1987

Garma, Carlos. *Perspectivas en investigación de la religión*, en Nueva Antropología, Año XV, No. 52, México, 1997, pp. 105-117.

Garma, Carlos. *Cambio religioso en localidades indígenas del sureste mexicano según el censo del 2000*, en "Protestantismo en el mundo maya contemporáneo", Mario Humberto y Carlos Garma (ed.), México, UNAM-UAM, pp. 25-48.

Garma, Carlos. *Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la ciudad de México*, México, UAM-Plaza y Váldes, 2004.

Garma, Carlos. *Evangélicos y pentecostales en México según el censo del 2000. Tendencias y perspectivas*, en Sí Somos Americanos, Revista de Estudios Transfronterizos, vol. XI, no. 2, 2011, pp. 159-166.

Garma, Carlos y Méndez, Raúl. *¡Viva Cristo, viva Juárez! La marcha evangélica del natalicio de Juárez*. En P. Fournier, C. Mondragón y W. Wiesheu (ed.), "Peregrinaciones de ayer y hoy: arqueología y antropología de las religiones" (pp. 181-210). México: Colmex, 2012.

Garrard-Burnett, Virginia. *Protestantism in Guatemala: Living in the New Jerusalem*, Austin, University of Texas Press, 1998.

Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1973 (2003).

Giddens, Anthony. *La constitución de la sociedad: bases para la teoría de la estructuración*, Buenos Aires, Amorrortu, 1995.

Giménez, Gilberto. *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*, México, Conaculta, 2007.

Giménez, Gilberto. *Identidades sociales*, México, Conaculta, 2009.

- Gissi Barbieri, Nicolás.** *Los mapuches en el Santiago del siglo XXI: desde la ciudadanía política a la demanda por el reconocimiento*, en *Cultura Urbana*, No. 1, Agosto de 2004, pp. 1-12, en: <http://cultura-urbana.cl/pdf/los-mapuches-en-el-santiago-del-siglo-xxi-gissi.pdf>
- Gissi Barbieri, Nicolás.** *Sistemas de intercambio económico, redes sociales e integración urbana de la población mixteca y chocholteca en la Colonia San Miguel Teotongo, Ciudad de México*, Tesis de Doctorado en Antropología, UNAM, 2009.
- Gissi Barbieri, Nicolás.** *¿Movilidad social ascendente en los indígenas urbanos contemporáneos? Don, mercado e inserción social entre los mixtecos de Ciudad de México*, en *Atenea* (Concepción), no. 506, Diciembre 2012, pp. 71-95.
- Giumbelli, Emerson.** *Cultura pública: evangélicos y su presencia en la sociedad brasileña*, en *Revista "Sociedad y religión"*, vol. 23, no. 40, Buenos Aires, Octubre 2013, pp. 13-57.
- Goffman, Erving.** *Internados: ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*, Buenos Aires, Amorrortu, 2001.
- Golte, Jürgen y León Gabriel, Doris.** *Alasitas. Discursos, prácticas y símbolos de un "liberalismo aymara altiplánico" entre la población de origen migrante en Lima*, Lima, IEP-CBC-UNJ, 2014.
- Gramsci, Antonio.** *Cartas de la cárcel 1926-1937*, México, Era-BUAP-FAG, 2003.
- Guamán, Julián.** *FEINE, la organización de los indígenas evangélicos en Ecuador*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar – Abya Yala, 2006.
- Guevara, Ana.** *Entre el pastor evangélico y el dirigente indígena: discursos religiosos y políticos en dos "comunidades" Mapuche del sur de Chile*, en *Revista "Cultura y Religión"*, Vol. 3, No. 2, Iquique, Universidad Arturo Pratt, 2009, pp. 165-185.
- Gundermann Kroll, Hans.** *Etnicidad, identidad étnica y ciudadanía en los países andinos y el norte de Chile. Los términos de la discusión y algunas hipótesis de investigación*, en *Estudios Atacameños*, no. 13, Universidad Católica del Norte, 1997, pp. 9-26.
- Gutiérrez, Cristina et. al.** *Índice de marginalidad municipal y población no católica*, en "Atlas de la diversidad religiosa en México", Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez (coord.), México, ColJal-Colef-Ciesas-Colmich-Segob-UQROO, 2007, Disco Interactivo.
- Gutiérrez Chong, Natividad.** *Mitos nacionalistas e identidades étnicas: los intelectuales indígenas y el Estado mexicano*, México, IIS UNAM-Plaza y Valdés-Conaculta-Fonca, 2001.
- Gutiérrez Sánchez, Tomás.** *El hermano Fujimori: evangélicos y poder político en el Perú del 90*, Lima, Archivo Histórico del Protestantismo, 2000.
- Habermas, Jürgen.** *Modernidad: un proyecto incompleto*, en Nicolás Casullo (ed.), "El debate modernidad posmodernidad", Buenos Aires, Editorial Punto Sur, 1989, pp. 131-144.
- Hamui Sutton, Alicia.** *Respuestas religiosas latinoamericanas a los ajustes socio-culturales de la globalización*, en *Confines*, Vol. 1, No. 2, pp. 35-43

Hankins, Barry. *Southern Baptists and Northern Evangelicals: Cultural Factors and the Nature of Religious Alliances*, en “Religion and American Culture: A Journal of Interpretation”, Vol. 7, No. 2, Indiana University-Purdue University, Indianapolis, Verano 1997, pp. 271-298.

Harvey, David. *Ciudades rebeldes. Del derecho a la ciudad a la revolución urbana*, Madrid, Akal, 2013.

Hernández, Graciela. *La identidad evangélica pentecostal en un contexto migratorio de origen indígena y rural de la Patagonia argentina y de Chile, en la ciudad de Bahía Blanca*, 3er Congreso Virtual de Antropología y Arqueología, NAYA, 2002, en: http://www.naya.org.ar/congreso2002/ponencias/graciela_hernandez.htm

Hernández, Isabel y Calcagno, Silvia. *Los pueblos indígenas y la sociedad de la información en América Latina y el Caribe: un marco para la acción*, Santiago de Chile, CEPAL – Instituto de Conectividad para las Américas, 2003.

Hernández Castillo, Aída. *La otra frontera: identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*, México, Ciesas-Porrúa, 2001.

Hernández Hernández, Alberto. *El cambio religioso en México: crecimiento y auge del pentecostalismo*, en Carolina Rivera y Elizabeth Juárez (eds.), “Más allá del Espíritu. Actores, acciones y prácticas en iglesias pentecostales”, México, Ciesas-Colmich, 2007, pp. 53-90.

Hernández Díaz, Miguel. *El concepto de hombre y el ser absoluto en las culturas maya, náhuatl y quechua-aymara*, Tesis de Doctorado en Filosofía, México, UNAM, 2013.

Hiernaux-Nicolas, Daniel. *Metrópoli y etnicidad. Los indígenas en el Valle de Chalco*, Toluca, México, FONCA-Colegio Mexiquense-Ayuntamiento Valle de Chalco Solidaridad, 2000.

Hobsbawn, Eric. *Introducción: la invención de la tradición*, en Eric Hobsbawn y Terence Ranger (eds.), “La invención de la tradición”, Barcelona, Crítica, 2002, pp. 7-21.

Hofmeister, Wilhelm. *Las elites en América Latina: un comentario desde la perspectiva de la cooperación para el desarrollo*, en Piter Birle, et. al., “Las élites en América Latina”, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana Editorial Vervuert, 2007, pp. 125-134.

Hor bath, Jorge E. *La discriminación laboral de los indígenas en los mercados urbanos de trabajo en México: revisión y balance de un fenómeno persistente*, en “Pobreza, exclusión social y discriminación étnico-racial en América Latina y el Caribe”, Bogotá, Siglo del Hombre-CLACSO, 2008, pp. 25-52.

Huaco Palomino, Marco A. *Procesos constituyentes y discursos contrahegemónicos sobre laicidad, sexualidad y religión: Ecuador, Perú y Bolivia*, Buenos Aires, Clacso, 2013.

Hurtado, Javier y Arellano, Alberto. *Abstencionismo electoral y adscripción religiosa en México: apuntes para una agenda de investigación*, en Estudios Políticos, no. 40, enero-abril 2017, pp. 105-121.

Ihrke-Buchroth, Uta. *Religious mobility and social contexts within Neopentecostal Mega-Churches in Lima, Peru*, Lima, Tesis de Doctorado en Sociología, PUCP, 2014.

- INE.** *Informe país sobre la calidad de vida en México*, México, INE-Colmex, 2015, en: http://portalanterior.ine.mx/archivos2/s/DECEYEC/EducacionCivica/Resumen_Ejecutivo_23nov.pdf
- INEI.** *Perfil sociodemográfico del Perú*, Lima, INEI-UNFPA-PNUD, 2008, 2ª edición.
- INEI.** *Resultados definitivos de los censos nacionales 2017*, Lima, INEI, 2018.
- INEGI.** *Panorama de las religiones en México 2010*, México, 2011, en: http://www.inegi.org.mx/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/poblacion/2010/panora_religion/religiones_2010.pdf
- INEGI.** *Módulo de Movilidad Social Intergeneracional*, INEGI, México, 2017, en: http://www.inegi.org.mx/saladeprensa/boletines/2017/mmsi/mmsi2017_06.pdf
- Instituto de Opinión Pública (IOP).** *Religiones y religiosidad en el Perú de hoy*, Estado de la opinión pública, Boletín 148, Lima, PUCP, 2017.
- Iturriaga, Eugenia.** *Las élites de la ciudad blanca: racismo, prácticas y discriminación étnica en Mérida, Yucatán*, Tesis de Doctorado en Antropología, IIA-UNAM, 2011.
- Janoshcka, Michael.** *El nuevo modelo de la ciudad latinoamericana: fragmentación y privatización*, en EURE, vol. XXVIII, no. 85, Diciembre 2002, en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=19608502>
- Joseph, A. Jaime, et. al.** Lima, “*Jardín de los senderos que se bifurcan*”: segregación e integración, en Portes, Roberts y Grimson (coord.), “*Ciudades latinoamericanas. Un análisis comparativo en el umbral del nuevo siglo*”, México, Porrúa-Universidad Autónoma de Zacatecas, 2008, pp. 303-367.
- Kessler, Juan B. A.** *Historia de la evangelización en el Perú*, Lima, Ediciones Puma, 3ª ed., 2010.
- Kling, Leonie-Viktoria.** *Discursos oficiales sobre relaciones y roles de género de la Iglesia Cristiana Pentecostés Movimiento Misionero Mundial y percepciones y prácticas de género de sus devotos en Santa Ana, Chanchamayo*, Lima, Tesis de Licenciada en Antropología, PUCP, 2015.
- Kymlicka, Will.** *Nacionalismo minoritario dentro de las democracias liberales*, en Soledad García y Steven Lukes (comps.), “*Ciudadanía: justicia social, identidad y participación*”, Madrid, Siglo XXI, 1999, pp. 127-157.
- La Cruz Bonilla, Juan.** *Más allá de la cholificación: movilidad social ascendente entre los aimaras de Unicachi en Lima*, en Debates en Sociología, Lima, PUCP, No. 35, 2010, pp. 107-132.
- Laclau, Ernesto.** *La razón populista*, Buenos Aires, FCE.
- Lalive d’Epinay, Christian.** *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno*, Santiago de Chile, Editorial del Pacífico, 1969.
- Lara Sánchez, Aarón.** *Profesión de fe en el Estado laico mexicano*, México, Centro de Orientación Civil y Concertación, 2012.

Latinobarómetro 2013. *Las religiones en tiempos del Papa Francisco*, Santiago de Chile, Latinobarómetro, 2013, en: <http://www.latinobarometro.org/latNewsShow.jsp>

Lausent-Herrera, Isabelle. *La captación de la fe de los nuevos inmigrantes chinos y de sus hijo por las Iglesias Católica y Evangélicas*, en Fernando Armas, “Políticas divinas: religión, diversidad y política en el Perú contemporáneo”, Lima, Instituto Riva Agüero, 2008, pp. 123-151.

Lefebvre, Henri. *El derecho a la ciudad*, Barcelona, Ediciones Península, 4ª ed., 1978.

Lemaitre, Julieta. *El derecho como conjuro: fetichismo legal, violencia y movimientos sociales*, Bogotá, Siglo del Hombre-Universidad de los Andes, 2009.

Levine, Daniel. *Politics, Religion and Society in Latin America*, Colorado, Lynne Rienner Publishers, 2012.

Levitt, Peggy. *Transnational migrants: culture as development tool*, 2005, en: <https://publications.iadb.org/bitstream/handle/11319/859/Social%20Remittances%20-%20Culture%20as%20a%20Development%20Tool.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

Lima Cómo Vamos. *Encuesta Lima Cómo Vamos: Quinto informe de percepción sobre calidad de vida*, Lima, Observatorio Ciudadano Lima Cómo Vamos, 2014.

López Guerrero, Jahel. *Mujeres indígenas en la Zona Metropolitana del Valle de México: experiencia juvenil en un contexto de migración*, Tesis de Doctorado en Antropología, México, UNAM, 2012.

López Mazariegos, Hugo Rafael. *Iglesia evangélica y élites indígenas: el caso de Almolonga, Guatemala*, en Anuario CESMECA, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, México, 2010, pp. 107-120.

López Rodríguez, Darío. *La seducción del poder*, Lima, Ediciones Puma, 2004.

López Rodríguez, Darío. *La propuesta política del reino de Dios*, Lima, Ediciones Puma, 2011.

Lorente, David. *Medicina indígena y males infantiles entre los nahuas de Texcoco: pérdida de la guía, caída de mollera, tiricia y mal de ojo*, en Anales de Antropología, Vol. 49, No. 2, Julio 2015, pp. 101-148.

Lozano, Fabio. *Evangélicos y pobreza. Reflexiones a partir del estudio de la acción social de las iglesias evangélicas en Colombia*, en Genaro Zalpa y Hans Offerdal (comp.), “¿El reino de Dios es de este mundo? El papel ambiguo de las religiones en la lucha contra la pobreza”, Bogotá, Siglo del Hombre-Clacso, 2008, pp. 253-274.

Lozano Martínez, Francisco Javier. *Desplazados por violencia en asentamientos humanos de Huanta y Lima, Perú*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 2014.

MacPherson, John M. *En las raíces de una nación. La historia del Colegio San Andrés, un colegio cristiano en Lima, Perú*, Lima, Colegio San Andrés, 2008.

Manga Qespi, Atuq Eusebio. *Pacha: un concepto andino de tiempo y espacio*, en Revista Española de Antropología Americana, Universidad Complutense de Madrid, No. 24, pp. 155-189.

Mansilla, Miguel Ángel. *La 'canutofobia' en Chile. Factores socioculturales de la discriminación evangélica en Chile*, en Gazeta de Antropología, no. 23, 2007, en: http://www.ugr.es/~pwlac/G23_11MiguelAngel_Mansilla_Aguero.pdf

Mansilla, Miguel Ángel, et. al. *Los dilemas comunitarios étnicos y religiosos. Las investigaciones antropológicas del pentecostalismo aymara y mapuche en Chile (1967-2012)*, en Estudios Atacameños “Arqueología y Antropología Surandinas”, No. 49, San Pedro de Atacama, Universidad Católica del Norte, 2014, pp. 153-175.

Marciani Burgos, Betzabé. *Los dilemas de la laicidad positiva: un análisis a partir del caso peruano*, en Doxa, Cuadernos de Filosofía del Derecho, No. 38, PUCP, 2015, pp. 237-262.

Martínez García, Carlos. *Cifras recientes sobre los evangélicos en México*, 9 de agosto de 2009, en Protestante Digital: <http://www.protestantedigital.com/ES/Magacin/articulo/1476/Cifras-recientes-sobre-los-evangelicos-en-mexico>

Marzal, Manuel. *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la Gran Lima*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 1989.

Marzal, Manuel. *La religión quechua actual*, en “Religiones Andinas”, Manuel Marzal (ed.), Madrid, Trotta, 2005, pp. 143-174.

Masferrer, Elio. *¿Es del César o es de Dios? Un modelo antropológico del campo religioso en México*, México, CEIICH-UNAM-Plaza y Valdés, 2004.

Masferrer, Elio. *Religión, poder y cultura. Ensayos sobre la política y la diversidad de creencias*, Buenos Aires, Libros de la Araucaria, 2009.

Masferrer, Elio. *Pluralidad religiosa en México. Cifras y proyecciones*, México, Libros de la Araucaria, 2011.

Masferrer, Elio. *Religión, política y metodologías. Aportes al estudio de los sistemas religiosos*, Buenos Aires, Libros de la Araucaria, 2013.

Matos Mar, José. *Desborde popular y crisis del Estado. El nuevo rostro del Perú en la década de 1980*, Lima, IEP, 3ª edición, 1986.

Matos Mar, José. *Perú: Estado desbordado y sociedad nacional emergente*, Lima, Universidad Ricardo Palma, 2012.

Mazariegos, Hilda. *“Piensa y deja pensar”: postura(s) de las mujeres metodistas frente al matrimonio, la sexualidad y la homosexualidad*, en Carlos Garma, Rosario Ramírez y Ariel Corpus (coord.), “Familias, iglesias y estado laico. Enfoques antropológicos”, México, UAM-Ediciones del Lirio, 2018, pp. 187-205.

Meentzen, Angela. *Políticas públicas para los pueblos indígenas en América Latina. Los casos de México, Guatemala, Ecuador, Perú y Bolivia*, Lima, Konrad Adenauer Stiftung, 2007.

- Méndez, Cecilia.** *De indio a serrano: nociones de raza y geografía en el Perú (siglos XVIII-XXI)*, en *Histórica*, Vol. 35, No. 1, Lima, PUCP, 2011, pp. 53-102.
- Míguez, Daniel.** *La conversión religiosa como estrategia de supervivencia. Los pentecostales y el descenso durante la “década perdida”*, en *Intersecciones en Antropología*, no. 2, 2001, pp. 73-89.
- Miller, Donald E.** *Postdenominational Christianity in the twenty-first century*, *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 558, No. 1, Julio 1998, pp. 196-210.
- Moksnes, Heidi.** *Mayan Suffering, Mayan Rights: Faith and Citizenship among Catholic Tzotziles in Highland Chiapas, Mexico*, Göteborg, Göteborg University, 2003.
- Monsiváis, Carlos.** *Notas sobre el Estado, la cultura nacional y las culturas populares en México*, en *Cuadernos Políticos*, no. 30, 1981, pp. 33-52, en: <http://www.cuadernospoliticos.unam.mx/cuadernos/contenido/CP.30/30.4.CarlosMonsivais.pdf>
- Monsiváis, Carlos.** *Entrada libre. Crónicas de la sociedad que se organiza*, México, Ediciones Era, 1987.
- Monsiváis, Carlos.** *Escenas de pudor y liviandad*, México, Grijalbo, 1992 (2002).
- Monsiváis, Carlos.** *La intolerancia religiosa: “si no compartes mi fe, te rompo la madre”*, en Carlos Monsiváis y Carlos Martínez, “Protestantismo, diversidad y tolerancia”, México, CNDH, 2002, pp. 155-173.
- Montoya, Rodrigo.** *Porvenir de la cultura quechua en el Perú. Desde Lima, Villa El Salvador y Puquio*, Lima, UNMSM, 2010.
- Moreno, Martín.** *Algunos datos adicionales sobre la transición religiosa en el Perú*, 2008, en: <http://grancomboclub.com/2008/12/algunos-datos-adicionales-sobre-la-transicion-religiosa-en-el-peru.html>
- Mouffe, Chantal.** *Ciudadanía democrática y comunidad política*, en Chantal Mouffe (ed.), “Dimensiones de democracia radical: pluralismo, ciudadanía, comunidad”, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2012, pp. 283-300.
- Navarrete Linares, Federico.** *Hacia otra historia de América. Nuevas miradas sobre el cambio cultural y las relaciones interétnicas*, México, IIH-UNAM, 2015.
- Navarrete Saavedra, Rodrigo.** *Gobernabilidad neoliberal y movimientos indígenas en América Latina*, en *Polis*, no. 27, 2010, en: <http://journals.openedition.org/polis/1011>
- Núñez del Prado, Juan y Bonino Nieves, Marco.** *Una celebración mestiza del Cruz Velaky en el Cusco*, en *Allpanchis, Revista del Instituto de Pastoral Andina*, Vol. 1, Cusco, Perú, 1969, pp. 43-60.
- Oehmichen, Cristina.** *Identidad, género y relaciones interétnicas: Mazahuas en la Ciudad de México*, México, IIA-PUEG-UNAM, 2005.

- Oehmichen, Cristina, et. al.** *Evaluación de la formulación y el diseño de la política de atención, promoción y garantía de derechos de pueblos y comunidades indígenas residentes en la ciudad y de reconocimiento de la diversidad urbana*, Evalúa-DF, México, 2013, en: http://data.evalua.cdmx.gob.mx/files/recomendaciones/evaluaciones_finales/evaluacion_%20externa_indigenas.pdf
- Olivares Díaz, Martha A.** *Migración y presencia indígena en la Ciudad de México*, en Lore Aresti de la Torre (coord.), “Mujer y migración”, México, UAM Xochimilco, pp. 293-314.
- Olvera, Alberto J.** *Ciudadanía y democracia*, México, IFE, 2008.
- ONU Hábitat.** *Construcción de ciudades más equitativas. Políticas públicas para la inclusión en América Latina*, Nairobi, Kenia, ONU Hábitat-CAF, 2014.
- Orozco, Rosi y Alejandro.** *Transformaciones México. Los cristianos unidos haremos la diferencia*, Nashville TN, Grupo Nelson, 2012.
- Ossio, Juan.** *El Tahuantinsuyo bíblico: Ezequiel Ataucusi Gamonal y el mesianismo de los israelitas del Nuevo Pacto Universal*, Lima, BNP, 2014.
- Pachón, Damián.** *Los fundamentos intelectuales de la constitución social aristocrática en América Latina*, en *Analecta Política*, Vol. 5, No. 9, 2015, pp. 331-346.
- Parker, Cristián.** *Otra lógica en América Latina: religión popular y modernización capitalista*, Santiago de Chile, FCE, 1993.
- Parker, Cristián.** *La religión y el despertar de los pueblos indígenas de América Latina*, en *Alteridades*, Vol. 16, No. 32, México, UAM Iztapalapa, 2006, pp. 81-90.
- Parker, Cristián.** *Cambios religiosos, fronteras móviles e interculturalidad*, en Antonio Higuera Bonfil (coord.), “Religión y culturas contemporáneas”, México, UAG-Rifrem-La Editorial Manda, 2011, pp. 15-40.
- Parnreiter, Christof.** *Las ciudades latinoamericanas en la economía mundial: la geografía de centralidad económica y sus transformaciones recientes*, en *Economía*, vol. 15, no. 35, UNAM, México, 2015, pp. 3-22.
- Pereyra, Omar.** *Forma urbana y segregación residencial en Lima*, en *Revista “Debates en Sociología”*, No. 31, Lima, PUCP, 2006, pp. 69-106.
- Pérez Guadalupe, José L.** *Entre Dios y el César. El impacto político de los evangélicos en el Perú y América Latina*, Lima, Konrad Adenauer-IESC, 2017.
- Pérez Guadalupe, José L.** *¿Políticos evangélicos o evangélicos políticos? Los nuevos modelos de conquista política de los evangélicos*, en José L. Pérez Guadalupe y Sebastian Grundberger (ed.), “Evangélicos y poder en América Latina”, Lima, Konrad Adenauer-IESC, 2018, pp. 11-106).
- Pew Research Institute.** *Rising restrictions on religion. One-third of the world’s population experiences an increase*, Washington, Pew Research Center’s Forum on Religion & Public Life, 2011.

- Pew Research Center.** *Religión en América Latina: cambio generalizado de una región históricamente católica*, 13 de noviembre de 2014, en: <http://www.pewforum.org/files/2014/11/PEW-RESEARCH-CENTER-Religion-in-Latin-America-Overview-SPANISH-TRANSLATION-for-publication-11-12-1.pdf>
- Pla Brugat, Dolores.** *Más desindianización que mestizaje. Una relectura de los censos generales de población*, en *Dimensión Antropológica*, vol. 53, sept-dic 2011, pp. 69-91.
- PUCP.** *Religiones y religiosidad en el Perú hoy*, Estado de la Opinión Pública, Boletín 148, Lima, Instituto de Opinión Pública-Pontificia Universidad Católica del Perú, 2017.
- Portocarrero, Gonzalo.** *La utopía del blanqueamiento y la lucha por el mestizaje*, en Alejandro Grimson y Karina Bidaseca (coord.), “Hegemonía cultural y políticas de la diferencia”, Buenos Aires, CLACSO, 2013, pp. 165-200.
- Postero, Nancy y Zamosc, Leon.** *La batalla de la cuestión indígena en América Latina*, en Nancy Postero y Leon Zamosc (ed.), “La lucha por los derechos indígenas en América Latina”, Quito, Ecuador, Abya-Yala, 2005, pp. 11-52.
- Quijano, Aníbal.** *Dependencia, urbanización y cambio social en Latinoamérica*, Lima, Mosca Azul, 1977.
- Quispe Apaza, Roberto.** *Principio y desarrollo del ministerio quechua en la IEP “Templo Maranatha” (1990-2013)*, mimeo, sin fecha.
- Ramírez, Carlos Andrés.** *Indigenismo de derecha. La formación de la OPIC como “revolución pasiva”*, en *Revista de Estudios Sociales*, no. 51, Universidad de los Andes, Bogotá, Ene-Mar 2015, pp. 89-104.
- Restrepo, Eduardo.** *Identidades: planteamientos teóricos y sugerencias metodológicas para su estudio*, en *Jangwa Pana*, No. 5, Julio de 2007, pp. 25-35.
- Ribeiro, Darcy.** *Indianidades y Venutopias*, Buenos Aires, Ediciones del Sol, 1988.
- Rivera Alarcón, Eliana y Walle, Erick.** *Ciudadanía y diferencia: las demandas de las comunidades indígenas peruanas*, en Milka Castro Lucic (ed.), *Memorias del XII Congreso Internacional Derecho Consuetudinario y Pluralismo Legal: desafíos en el tercer milenio*, Arica, Chile, Marzo, 2000, pp. 239-245.
- Rivera Farfán, Carolina.** *La comunidad eclesial y la comunidad moral ¿dos realidades en sintonía?*, en Carolina Rivera y Elizabeth Juárez (eds.), “Más allá del Espíritu. Actores, acciones y prácticas en iglesias pentecostales”, México, Ciesas-Colmich, 2007, pp. 117-147.
- Robichaux, David.** *El sistema familiar mesoamericano: testigo de una civilización negada*, en Guillermo de la Peña y Luis Vázquez León (coords.), “La antropología sociocultural en el México del milenio. Búsquedas, encuentros y transiciones”, México, INI-Conaculta-FCE, 2002, pp. 107-146.
- Rodríguez, María Teresa.** *Nahuas en Wisconsin: movilidad, localidad y participación religiosa*, en “Nuevos caminos de la fe: prácticas y creencias al margen institucional”, Alberto Hernández (coord.), México, Colef-UANL-Colmich, 2011, pp. 323-344.

Rodríguez Maeso, Silvia. *Ciudadanos indígenas, racismo y luchas políticas en una comunidad de la periferia de Quito*, en E-Cadernos Ces, no. 7, 2010, en: <http://journals.openedition.org/eces/404>

Rodríguez Robles, María Elena. *Migración y violencia: jóvenes ayacuchanos y huancavelicanos en la ciudad de Lima*, en Carmen Rosa Balbi (ed.), “Lima: aspiraciones, reconocimiento y ciudadanía en los noventa”, Lima, PUCP, 1997, pp. 57-83.

Rohr, Elisabeth. *La destrucción de los símbolos culturales indígenas: sectas fundamentalistas, sincretismo e identidad indígena en el Ecuador*, Quito, Abya-Yala, 1997.

Romer, Marta. *Algunos enfoques teóricos para el estudio de la identidad étnica individual en el medio urbano*, en Dimensión Antropológica, vol. 37, mayo-agosto, 2006, pp. 127-150.

Romer, Marta. *¿Quién soy?: estrategias identitarias entre hijos de migrantes indígenas*, México, INAH, 2009.

Salas Carreño, Guillermo. *Conversiones religiosas y conflictos comunales. Las Iglesias Evangélicas y la creciente importancia del turismo en comunidades campesinas del Cusco*, en Patricia Ames y Víctor Caballero (eds.), “El problema agrario en debate. SEPIA XIII”, Lima, SEPIA, 2010.

Salazar Bondy, Sebastián. *Lima la horrible*, México, Era, 1964.

Sandstrom, Alan. *Corn is our blood: Culture and Ethnic Identity in a Contemporary Aztec Indian Village*, Oklahoma, University of Oklahoma, 1992.

Sánchez Paredes, José. *El pentecostalismo en el Perú. Prácticas individuales y colectivas en la perspectiva de Max Weber*, en Debates en Sociología, no. 30, PUCP, Lima, 2005, pp. 83-106.

Sánchez Parga, José. *Qué significa ser indígena para el indígena. Más allá de la comunidad y la lengua*, Quito, Abya-Yala-Universidad Politécnica Salesiana, 2013.

Sassen, Saskia. *Situando ciudades en circuitos globales*, en Arce Macías, et. al. (coord.), “Ciudades del siglo XXI”, México, CIDE-Porrúa, 2007.

Sassen, Saskia. *Territorio, autoridad y derechos: de los ensamblajes locales a los ensamblajes locales*, Buenos Aires-Madrid, Katz Editores, 2010.

Scarritt, Arthur. *Liderazgo evangélico y el espíritu de comunidad en Huaytabamba, Ayacucho*, en Ponciano del Pino y Caroline Yezer (eds.), “Las formas del recuerdo: etnografías de la violencia política en el Perú”, Lima, IFEA-IEP, 2013, pp. 271-307.

Scott, James C. *Los dominados y el arte de la resistencia*, México, Ediciones Era, 2000.

Semán, Pablo. *¿Por qué no?: el matrimonio entre espiritualidad y confort. Del mundo evangélico a los bestsellers*, en Desacatos, núm. 18, mayo-agosto, México, Ciesas, 2005, pp. 71-86.

Sepúlveda, Bastien y Zuñiga, Paulina. *Geografías indígenas urbanas: el caso mapuche en La Pintana, Santiago de Chile*, Revista de Geografía Norte Grande, no. 62, diciembre 2015, pp. 127-149.

Silveira Campos, Leonildo. *Teatro, templo y mercado. Comunicación y marketing de los nuevos pentecostales en América Latina*, Quito, Abya-Yala, 2000.

Smith, Sara. *Discriminación, integración y el discurso del progreso en la Nueva Lima: testimonios urbanos de cuatro jóvenes limeños*, en Tinkuy, no. 9, Section d'études hispaniques, Université de Montreal, Octubre 2008, pp. 65-82.

Solís Fonseca, Gustavo. *Pueblos indígenas en Lima: la ciudad como maloca*, en Revista "Lengua y Sociedad", Facultad de Letras, UNMSM, Vol. 13, No. 1, 2013, pp. 55-59.

Stavenhagen, Rodolfo. *Conflictos étnicos y Estado nacional*, México, Siglo XXI, 2000.

Stavenhagen, Rodolfo. *Indigenous peoples and the State in Latin America: an Ongoing Debate*, en "Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity and Democracy" en Rachel Sieder (ed.), London, Institute of Latin American Studies, Palgrave Mac Millan, 2002.

Steigenga, Timothy J. *The Politics of the Spirit: the Political Implications of Pentecostalized Religion in Costa Rica and Guatemala*, Maryland, Lexington Books, 2001.

Stoll, David. *¿Pescadores de hombres o fundadores de imperios? El Instituto Lingüístico de Verano en América Latina*, Quito, Abya-Yala, 1985.

Stoll, David. *¿América Latina se vuelve protestante? Las políticas del crecimiento evangélico*, Quito, Abya-Yala, 1993.

Ströbele-Gregor, Juliana. *Indios de piel blanca: evangelistas fundamentalistas en Chuquiyawu*, La Paz, Hisbol, 1989.

Ströbele Gregor, Juliana. *Puritanismo al estilo latinoamericano*, en "Evangélicos en América Latina", Iglesias, pueblos y culturas, No. 37-38, Quito, Abya-Yala, Abril-Septiembre 1995, pp. 89-97.

Tamagno, Liliana. *Religión y procesos de movilidad étnica. La Iglesia Evangélica Unida, expresión sociocultural del pueblo Toba en Argentina*, en Revista "Iztapalapa", año 28, núm. 62-63, enero-diciembre, UAM Iztapalapa, 2007, pp. 69-99.

Telles, Edward y García, Denia. *Mestizaje and Public Opinion in Latin America*, en Latin American Research Review, Vol. 48, No. 3, Latin American Studies Association, 2013, pp. 130-152.

Thacker, Marjorie y Bazúa, Silvia. *Indígenas urbanos de la Ciudad de México: proyectos de vida y estrategias*, México, INI, 1992 (mecanografiado).

Tilley, Virginia. *Mestizaje and the "Ethnicization" of Race in Latin America*, en "Race and Nation: Ethnic Systems in the Modern World, New York, Routledge, 2005, pp. 53-68.

Touraine, Alan. *Crítica de la modernidad*, México, FCE, 1994.

Troyan, Brett. *The intersection of politics and religion in 20th century Southwestern Colombia*, en Revista Cultura y Religión, Vol. IV, No. 2, Iquique, Universidad Arturo Prat, octubre de 2010, pp. 105-119.

- Trudell, Joel.** *Prácticas de alfabetización entre los quechua-hablantes de una Iglesia Evangélica en Lima: comentarios acerca de un método etnográfico*, en Stephen Parker (ed.), “Estudios etno-lingüísticos II”, Documentos de trabajo No. 23, Lima, ILV-Ministerio de Educación, pp. 311-321.
- Turner, Bryan.** *Esbozo de una teoría de la ciudadanía*, en Chantal Mouffe (ed.), “Dimensiones de democracia radical: pluralismo, ciudadanía, comunidad”, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2012, pp. 49-84.
- Uribe Cortez, Jaime y Martínez Velasco, Germán.** *Cambio religioso, expulsiones indígenas y conformación de organizaciones evangélicas en los Altos de Chiapas*, en Política y Cultura, núm. 38, UAM Xochimilco, Distrito Federal, 2012, pp. 141-161.
- Van Dijk, Teun.** *Dominación étnica y racismo discursivo en España y América Latina*, Barcelona, Gedisa, 2003.
- Vasconcelos, José.** *La raza cósmica*, edición corregida, 1948, en:
http://www.ingenieria.unam.mx/dcsyhfi/material_didactico/Literatura_Hispanoamericana_Contemporanea/Autores_V/VASCONCELOS/RA.pdf
- Vázquez, Felipe(a).** *Procesos contradictorios en la dinámica de las agrupaciones religiosas*, en Carolina Rivera y Elizabeth Juárez (eds.), “Más allá del Espíritu. Actores, acciones y prácticas en iglesias pentecostales”, México, Ciesas-Colmich, 2007, pp. 355-372.
- Vázquez, Felipe(b).** *La fe y la ciudadanía en la práctica evangélica veracruzana*, México, Ciesas, 2007.
- Vega Centeno, Pablo.** *El espacio público. La movilidad y la revaloración de la ciudad*, Colección Cuadernos Arquitectura y Ciudad, Departamento de Arquitectura, Lima, PUCP, 2006.
- VELA.** *Panorama evangélico nacional 2008*, México, VELA-Asociación Evangelística Billy Graham-Sociedad Bíblica de México, 2008.
- Villarreal, Andrés.** *Estratificación según color de piel en el México contemporáneo*, en American Sociological Review, vol. 75, núm. 5, 2010, pp. 1-33, en:
<http://www2.asanet.org/journals/asr/villarrealspanish2010.pdf>
- Warman, Arturo.** *Los indios mexicanos en el umbral del milenio*, México, FCE, 2003.
- Weber, Max.** *Economía y sociedad*, México, FCE, 1964 (2ª ed.).
- Weber, Max.** *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Colofón, 2007.
- Wieviorka, Michel.** *El espacio del racismo*, Barcelona, Paidós, 1992.
- Yanes, Pablo.** *Urbanización de los pueblos indígenas y etnización de las ciudades. Hacia una agenda de derechos y políticas públicas*, en Pablo Yanes, Virginia Molina y Oscar González, “Ciudad, pueblos indígenas y etnicidad”, México, UCM-GDF, 2004, pp. 191-223.

Zalpa, Genaro y Offerdal, Hans Egil (comp.). *¿El reino de Dios es de este mundo?: el papel ambiguo de las religiones en la lucha contra la pobreza*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores-CLACSO, 2008.

Wynarczyk, Hilario. *La difusión de las iglesias protestantes, evangélicas y pentecostales en la Argentina y el Brasil. Constantes y rupturas*, en Boletín de Lecturas Sociales y Económicas, UCA-FCSE, Año 6, Núm. 27, Buenos Aires, 1999, pp. 71-81.

Zaid, Gabriel. *El mito del progreso*, Fundación Iván Illich, sin fecha, en:
<https://www.ivanillich.org.mx/mitoprogreso.pdf>

Zub, Roberto. *Los evangélicos son cada vez más políticos*, en Envío, No. 132, Noviembre 1992, en: <http://www.envio.org.ni/articulo/752>.

INFORMANTES CLAVE EN PERÚ Y MÉXICO

ENTREVISTAS EN LIMA:

1. Pedro Huarcaya, Asambleas de Dios, 63 años, originario de Ica, fotógrafo y comerciante.
2. Gregoria Eliseo, Iglesia Presbiteriana, 82 años, originaria de Ayacucho, ama de casa.
3. Santos Buendía, Iglesia Presbiteriana, 52 años, originario de Ayacucho, pastor.
4. Venancio Mallqui, Asambleas de Dios, 56 años, originario de Huancavelica, obrero y pastor.
5. Enrique Palomino, Asambleas de Dios, 58 años, originario de Ayacucho, dirigente social y propietario de transportes.
6. Yanet Huamán, Iglesia Presbiteriana, 31 años, originaria de Ayacucho, estudiante universitaria.
7. Gerardo Valenzuela, Asambleas de Dios, 64 años, originario de Ayacucho, pastor y cuidador de invernaderos.
8. Marcelino Medina, Iglesia Presbiteriana, 48 años, originario de Ayacucho, dueño de imprenta.
9. Julián Parejas, Iglesia Presbiteriana, 71 años, originario de Ayacucho, músico y laudero.
10. Anastasio Mallón, Asambleas de Dios, 43 años, originario de Huancavelica, maestro albañil y pastor.
11. Victoria Roca, Asambleas de Dios, 56 años, originaria de Apurímac, pedagoga y pastora.
12. Cipriana Quispe, Iglesia Presbiteriana, 68 años, originaria de Ayacucho, pepenadora y comerciante.
13. Alejandro Tineo, Iglesia Presbiteriana, 45 años, originario de Lima, mecánico automotriz.
14. Yoni Correa, Asambleas de Dios, 46 años, originaria de Cusco, empleada doméstica.
15. Miluska Palomino, Iglesia Presbiteriana, 48 años, originaria de Ayacucho, antropóloga y docente.
16. Alcides Buendía, Iglesia Presbiteriana, 50 años, originario de Ayacucho, biólogo y docente.

17. Angélica Salas, Iglesia Evangélica Peruana, 56 años, originaria de Cusco, costurera.
18. Francisco Hualparimacci, Iglesia Evangélica Peruana, 61 años, originario de Cusco, empresario textil.
19. Juan Huancolucco, Iglesia Evangélica Peruana, 52 años, originario de Cusco, comerciante y líder sindical.
20. Roberto Quispe, Iglesia Evangélica Peruana, 45 años, originario de Puno, educador y pastor.
21. Herminia Huaccaicachacc, Iglesia Evangélica Peruana, 43 años, originaria de Apurímac, ama de casa.
22. Norma Hinojosa, Iglesia Presbiteriana, 45 años, originaria de Ayacucho, comerciante.
23. Erasmo Huancolucco, Iglesia Evangélica Peruana, 65 años, originario de Cusco, cargador en mercado mayorista.
24. Catalina Vargas, Iglesia Evangélica Peruana, 37 años, originaria de Andahuaylas, ama de casa.
25. Teresa Meza, Iglesia Presbiteriana, 69 años, originaria de Ayacucho, ama de casa.
26. Ruth Lozano, Iglesia Presbiteriana, 40 años, originaria de Ayacucho, comerciante.
27. Milca Lozano, Iglesia Presbiteriana, 35 años, originaria de Ayacucho, empleada de cocina.

CONVERSACIONES EN LIMA CON NO QUECHUAHABLANTES:

1. Pedro Arana, Iglesia Presbiteriana, 75 años, originario de Cajamarca, ingeniero, pastor y teólogo.
2. Rubén Villar, Iglesia Evangélica Peruana, 26 años, originario de Junín, estudiante de teología.
3. Ezequías Malpartida, Alianza Cristiana y Misionera, 54 años, originario de Huánuco, misionero a los Matsiguengas.
4. Irma Espinoza, Iglesia Evangélica Peruana, 61 años, originaria de Tarma, misionera entre los Awajún.
5. Róger Márquez, Alianza Cristiana y Misionera, 55 años, originario del Ucayali, pastor, gestor de proyectos sociales y misionero shipibo.
6. Rebeca Rivadeneira, Alianza Cristiana y Misionera, 53 años, originaria de Lima, escritora y misionera a los shipibos.

7. Eliseo de la Cruz, Asambleas de Dios, 57 años, originario de Huaraz, pastor.
8. Tito Paredes, Iglesia Evangélica Peruana, 64 años, originario de Huancayo, antropólogo y teólogo cofundador de TAWA y el CEMAA.
9. Víctor Arroyo, Iglesia Evangélica Peruana, 66 años, originario de Junín, sociólogo y director del CONEP.
10. Rolando Pérez, Alianza Cristiana y Misionera, 48 años, originario de San Martín, comunicólogo, profesor-investigador de la PUCP y colaborador de Paz y Esperanza.
11. Bernardo Campos, Iglesia Pentecostal del Perú, 56 años, originario de Lima, teólogo y pastor.
12. Germán Vargas, Alianza Cristiana y Misionera, 42 años, originario de Lima, director ejecutivo de Paz y Esperanza.
13. Darío López, Iglesia de Dios del Perú, 54 años, originario de Lima, pastor y teólogo pentecostal, presidente del CONEP.
14. Tomás Gutiérrez, Iglesia Bautista, 56 años, originario de Lima, sociólogo, escritor y secretario técnico en el Congreso de la República.
15. Reinaldo Serra, Iglesia Presbiteriana, 43 años, originario de Lima, académico de la Universidad Inca Garcilaso de la Vega.
16. Óscar Amat, Iglesia Luterana, 45 años, originario de Lima, pastor y profesor de sociología.
17. Róger Araujo, Iglesia Presbiteriana, 47 años, originario de Amazonas, pastor y director de Misión Integral Urbano Rural.
18. Elena Martínez, Asambleas de Dios, 53 años, originaria de Lima, trabajadora social.
19. José Sánchez, Iglesia Católica, 48 años, originario de Lima, profesor-investigador de la PUCP.
20. Félix Anchi, Iglesia Católica, 58 años, originario de Huancayo, antropólogo profesional.

ENTREVISTAS EN LA CIUDAD DE MÉXICO:

1. Luz María Hernández Llevenes, Iglesia Presbiteriana Berea, 80 años, originaria de Santiago Teotongo, Oaxaca, chocholteca-mestiza, estilista.
2. María Hernández Llevenes, Iglesia Presbiteriana Berea, 86 años, originaria de Santiago Teotongo, Oaxaca, chocholteca-mestiza, costurera.

3. Guadalupe Martínez Hernández (masculino), Iglesia Presbiteriana Berith, 38 años, originario de La Revancha, Benito Juárez, Huasteca Veracruzana, náhuatl, empresario, estudios en Informática por la Universidad Veracruzana (trunca).
4. Paulina Alba, Iglesia La Fuente (independiente), 28 años, originaria de la Ciudad de México, mestiza, socióloga.
5. Eva Solano, Iglesia de Dios de la Profecía (Pentecostal), 63 años, originaria de San Baltazar Atlimeyaya, Puebla, nahua, comerciante.
6. Refugio Victoria “Vicky” Villalba Méndez, Iglesia Presbiteriana Berea, 75 años, originaria de Santa Cruz de Bravo, Mixteca Chica, mestiza de origen mixteco.
7. Gerson Flores Benítez, Iglesia Neopentecostal Fuente de Vida, 35 años, originario de Minatitlán, Veracruz, hijo de madre zapoteca del Istmo.
8. Eugenio Aquino Domínguez, Iglesia Metodista “El Mesías”, 58 años, originario de Hidalgo Yalalag, Oaxaca, zapoteco de la Sierra.
9. Jorge Olguín, Iglesia Presbiteriana Berea, 66 años, originario de Tecozautla, Hidalgo, de origen hñahnñu.
10. Isaac Cajero, Iglesia Pentecostal Independiente, 25 años, originario de Mechoacán, Oaxaca, mixteco de la costa.
11. Lázaro González, Iglesia Bautista, 72 años, pastor, originario de San Pedro Cajonos, Oaxaca, zapoteco de la sierra.

CONVERSACIONES EN LA CIUDAD DE MÉXICO CON NO INDÍGENAS:

1. Luisa Aguilar Mendoza, Iglesia Pentecostés Independiente, 58 años, trabajadora doméstica, originaria de Jalacingo, Veracruz, mestiza.
2. Carlos Martínez-García, Iglesia Anabautista, 62 años, escritor y periodista, originario de la Ciudad de México, mestizo.
3. Dan González Ortega, Comunión Mexicana de Iglesias Reformadas y Presbiterianas, rector de la Comunidad Teológica de México, 52 años, originario de Villa de Cos, Zacatecas, mestizo.
4. Daniel Valencia, pastor presbiteriano, 58 años, originario de la Ciudad de México, mestizo.