

LOS CULTOS EVANGÉLICOS URBANOS EN QUECHUA COMO ESPACIOS DE REFUGIO ÉTNICO EN LIMA (1980-2015)

URBAN EVANGELICAL SERVICES IN QUECHUA AS ETHNIC REFUGES IN LIMA (1980-2015)

Hedilberto Aguilar de la Cruz* <https://orcid.org/0000-0002-9024-2681>

Resumen

La sociedad limeña se ha caracterizado por estar segmentada a partir de criterios raciales, étnicos y de clase social, razón por la cual, los migrantes andinos son reconocidos despectivamente como "serranos" y conformando el grupo de "cholos". Las iglesias evangélicas han reproducido los mismos patrones de segregación de la sociedad dominante, sin embargo, debido a la guerra interna sufrida en el Perú (1980-2000), un sector del Concilio Nacional Evangélico del Perú (CONEP), organizó el desplazamiento de seguidores de la Sierra Centro-Sur (Ayacucho-Huancavelica- Apurímac) a distintos sitios, entre ellos, Lima. Por tal motivo, en 1984 se organizaron los primeros cultos en quechua, los cuales se fueron extendiendo por la ciudad, principalmente en los años noventa. En la actualidad, dichos cultos ya no crecen, ni se extienden, sino que parecen haber llegado a un tope. Estos espacios han fungido como refugios étnicos para un sector quechuahablante con poco dominio del castellano, pero debido a las características teológicas de las Iglesias Evangélicas y la escasa organización política quechua, no han sido un propulsor político, social o cultural de reconocimiento de la pluralidad étnica del Perú, no logrando trascender del espacio religioso.

Palabras clave: Evangélicos, quechuahablantes, Lima, refugio étnico, etnicidad.

Abstract

Lima's society has historically been segmented based on racial, ethnic, and social class criteria, which is why Andean migrants are derogatorily recognized as serranos (people from the mountains) and make up the group of cholos in Lima. The Evangelical Churches have reproduced the same patterns of segregation of the dominant society; however, due to the internal war suffered in Peru (1980-2000), a sector of the National Evangelical Council of Peru (CONEP) organized the displacement of Evangelicals from the Central-Southern Highlands (Ayacucho-Huancavelica-Apurimac) to different places, including Lima. For this reason, the first Quechua services were organized in 1984 and spread throughout the city, mainly in the 1990s. These services are no longer growing or extending but seem to have reached a plateau. These spaces have served as ethnic refuges for a Quechua-speaking sector with little command of Spanish. However, due to the theological characteristics of the Evangelical Churches, and little organized Quechua people, they have not been able to be a political, social, or cultural propellant for the recognition of Peru's ethnic plurality, so they could not transcend from religious spaces.

Keywords: *Evangelical Churches, Quechua Speakers, Peru, Ethnic Refuge, Ethnicity.*

Fecha de recepción: 19-10-2022 Fecha de aceptación: 21-11-2023 Versión final: 04-12-2023

El presente trabajo tiene como finalidad mostrar cómo las iglesias evangélicas con un componente étnico andino en Lima, exteriorizados en los cultos quechua, no son un elemento suficiente para generar una conciencia propia y característica fuera del grupo religioso, por lo cual devienen en un refugio étnico.

Las fronteras étnicas se construyen por las diferencias establecidas entre unos y otros (Barth 1976). La conciencia étnica contrasta el espacio interior del *nosotros* y le da la misma importancia que a la relación con los *otros*, desde la cual se ejerce la etnicidad como manifestación política (Bar-tolomé 1997). El cambio religioso y la migración rural-urbana en sí mismos, no desindianizan, ni tampoco constituyen un

componente de afirmación étnica, sino que deben conjuntarse una serie de elementos para que suceda una cosa o la otra (Torroco-Ávila y González 2022).

El desfase entre la alta proporción de población indígena andina en Lima, una amplia presencia de ellos en múltiples organizaciones sociales, políticas y religiosas, incluidas las iglesias evangélicas (Barrera 2009; Aguilar 2019; Lecaros y Asenjo 2023), nos lleva a cuestionarnos el papel que tienen los cultos quechua en el territorio limeño, en la dimensión de su etnicidad. Bello apunta que los vínculos de vecindad y parentesco podrían reorientar la posible pérdida de identidades indígenas (2004). El objetivo es responder a la pregunta de qué sucede cuando esas identidades sólo

* Universidad Arturo Prat. Iquique, Chile. Correo electrónico: hedilberto.aguilar79@gmail.com

son reproducidas en espacios religiosos por parte del grupo migrante, sin relevo generacional, participación política, ni apertura a formas de asociación extraeclesial, esto es, potenciando su conciencia étnica.

Las poblaciones indígenas latinoamericanas no están secularizadas, sino que manifiestan creencias religiosas que al emigrar o cambiar de religión, conllevan una ritualidad y bagaje culturales específicos (Parker 1993; Nevache 2022). En el caso de los misioneros evangélicos que buscaron la evangelización en lenguas indígenas, no vislumbraron el cambio de una zona rural a una urbana (Stoll 1985). Por tanto, se dio por sentado que la única iglesia posible en los países hispanoparlantes eran las iglesias con servicios religiosos en castellano. Las migraciones del campo a la ciudad se aceptaron como legítimos vehículos de desindianización y mestización. En el caso de Lima, *la ciudad de los reyes*, los criollos la conformaron a su imagen, erigiéndose como los verdaderos limeños, excluyendo y excluyéndose a sí mismos del exorbitante crecimiento de la periferia durante las últimas décadas, en las cuales la capital se tornó predominantemente chola (Matos 2004; Claux 2005).

El cholo es el indígena andino, quechua y aymara, que vive en la ciudad un proceso de mestizaje, el cual “homogeniza a los migrantes provenientes de distintas localidades y pertenecientes a clases sociales distintas a la vez que los reivindica en términos excluyentes” (Cánepa 2007:41). En los años ochenta el proceso de inmigración marcado por el anhelo de integración socioeconómica, se vio interrumpido por una generación de migrantes desplazados por la guerra interna que se vivió en el Perú, debido a la confrontación entre el Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso [SL], las Fuerzas Armadas del Perú [FAP] y los grupos de autodefensa conocidos como *ronderos*. La guerra, entre otros factores como la crisis política, la ausencia del Estado en defensa de los andinos y la hiperinflación en la segunda mitad de los años ochenta, detonó el crecimiento de las iglesias evangélicas en la sierra surandina donde se encuentra la mayor proporción de población quechuahablante del país (Del Pino 1996). Grandes contingentes de población se vieron desplazados a distintas ciudades, incluida Lima. En los años ochenta, con esta presencia inesperada de migrantes desplazados, iniciaron los cultos quechua en las iglesias evangélicas¹.

A continuación, se presenta el desarrollo, auge y límites de los cultos quechua de Lima en las iglesias evangélicas, entre la década de 1980 y hasta el 2015. Se entiende que el espacio de culto religioso funciona como público, en la medida que está abierto sin restricción durante unas horas a

la semana, para la gente que llega y comparte información, redes y amistad (Mansilla et al. 2016). Para ello se discute la construcción del culto quechua como espacio de refugio para la minoría étnica más grande del Perú, la construcción y reproducción étnico-cultural en las iglesias evangélicas y las posibilidades del culto quechua, como un movimiento que trascienda lo religioso para entrar en el espacio de lo social y lo étnico. El estudio se basó en una investigación etnográfica realizada en Lima, entre febrero y diciembre de 2015, en tres iglesias: la Iglesia Evangélica Peruana “Maranatha” [IEP], la Iglesia Presbiteriana y Reformada en el Perú “San Pablo” [IP] y el templo “La Hermosa” de las Asambleas de Dios [AD], ubicadas en las municipalidades de Lima, El Agustino y Ate-Vitarte, esto es: centro, semiperiferia y periferia. Se realizaron 19 entrevistas en profundidad con hombres y mujeres mayores de 40 años, asistentes a los cultos quechua y un grupo focal.

Los cultos quechua: espacio de refugio cultural para los desplazados

Lima es una ciudad que se concibió históricamente por y para los criollos. Durante la Colonia existió una muralla, *el cercado de Lima*, que frente al mar, buscaba defenderse de los ataques de los piratas, pero al interior marcaba las diferencias espaciales entre blancos y los sirvientes negros, indios y mestizos. Dicha muralla fue derribada a fines del siglo XIX, pero hoy pervive otra división física que es una explicación literal de una sociedad dividida racial, étnica y socialmente: *el muro de la vergüenza* de 10 km, que divide a Las Casuarinas, en el distrito más rico de Lima (Santiago de Surco) y distintos Asentamientos Humanos, en uno de los distritos con mayor pobreza (San Juan de Miraflores). Lima se constituyó a costa del Perú, pero a espaldas de éste. Los Andes, la sierra, fue por siglos la región más poblada del país y de allí, a partir de los años cuarenta, comenzaron las grandes migraciones de andinos a Lima. Si a inicios del siglo XX más de la mitad de la población era blanca, a inicios del siglo XXI se calcula que el 80% es de orígenes andinos (Matos 2012).

Según el Censo de 2007, el 83% de hablantes de lengua indígena es quechua, el 11% aymara y el 6% habla distintos idiomas amazónicos (Instituto Nacional de Estadística e Informática [INEI] 2008). En Lima, sólo cerca del 10% de la población se identifica como quechuahablante, lo cual significa más de medio millón de personas. No obstante, no toda la población hablante se identifica como quechua, pero también es cierto que muchos hispanoparlantes se identifican como quechuas (Andrade 2019). A ello debe sumarse una identidad indígena andina peruana poco organizada y sin el peso político que ha adquirido en Bolivia o Ecuador (Resina 2021), lo que posiblemente ha influido en la organización de iglesias indígenas en ciudades como Quito y La Paz (Gua-mán 2006; Aguilar 2018a; Mansilla y Moulián 2022), pero

1 De acuerdo con información de Milushka Palomino y miembros de la Iglesia Presbiteriana de El Agustino, en 1968, los fundadores ayacuchanos hacían cultos en español, pero bastante entremezclados con el quechua, aspecto que pudo haber ocurrido en otras iglesias. Sin embargo, no decidieron realizar cultos en quechua, sino hasta la década de 1980 (notas de campo, mayo de 2015).

no en Lima. Entre otros factores, no existe en Perú un fuerte movimiento indígena de la sierra, el cual se venía gestando en los setenta como campesino, pero quedó truncado con la irrupción de Sendero Luminoso. Asimismo, en Lima, el grupo dominante mantiene la hegemonía cultural por medio de lo que Aguirre Beltrán (1991:35-53) denominó un “proceso dominical”. Éste se caracteriza por: 1) la *segregación racial*, que divide al grupo dominante de la ciudad señorial [blanco] de los nativos en la periferia [no blancos, especialmente indígenas]; 2) el *control político*, acompañado de un dominio cultural que racionaliza a los dominados como incapaces de gobernar; 3) la *dependencia económica*, en donde los indígenas son explotados; 4) el *tratamiento desigual*, que evita deliberadamente una educación liberadora para las masas; 5) el mantenimiento de la *distancia social*, que limita el contacto entre grupos a situaciones y normas de comportamiento estereotipados; y 6) la *acción evangélica*, que pone en circulación una ideología que desintegra al grupo dominado y le guía a esperar una vida mejor en el más allá.

Así, la población quechua que no suele identificarse como tal, lo hace con el mestizaje con la finalidad de encontrar un mejor camino para el ascenso social, a la vez que, algunos pocos, lo plantean como una forma en la cual sus hijos mestizos utilicen la castellanización y la educación formal, para mantener viva la identidad étnica. En el caso del Perú, el mestizo se ha conformado más en oposición al criollo que al indígena (De la Cadena 2004; Cánepa 2007), pero no deja de ser notable que el mecanismo implica un blanqueamiento, que en ciertos casos la población local califica como *acriollarse*. Éste término denota *viveza*², dado a la traición y el engaño (Montoya 2010). En Lima, especialmente el quechua y un poco menos el aymara, es decir, el andino, subsisten como identidades étnicas diferenciadas de la población mayoritaria que es la mestiza. Es así como surgió en la década de 1950, el término cholificación, que Borricaud expuso como la forma en la cual el indígena se integraría al mundo moderno, sin perder todas sus raíces y ampliando sus redes de relaciones, mientras que Quijano, un poco más tarde, lo ve sometido como parte de la clase proletaria, con el añadido del racismo, al cual está sujeto en las sociedades subalternas (Quero 2015).

El *cholo* es la transición del indígena al mestizo en la ciudad, pero el *cholo* en Lima no se concibe a sí mismo como quechua, porque es calificado como indio *serrano* por el criollo y mestizo limeño, a diferencia de Cusco donde puede ejercer un doble papel, más como indígena o más como mestizo según la situación (De la Cadena 2004). El *cholo invade* la ciudad, la *ensucia*, la *absorbe*, se vuelve empresario informal (De Soto 1987) y construye una amplia proporción de la ciudad periférica. El desplazamiento del comercio y los

grandes negocios del centro a la periferia se hace patente. Los *cobrizos* toman un papel importante en la economía, pero no dejan de ser *cholos* y eso les otorga un lento acceso a los altos mandos de la sociedad. Los criollos no se casan con cholos, so pena de ser desheredados. Los cholos adinerados construyen clubes emulando a la alta sociedad limeña, sin embargo, se consideran a sí mismos como “pobres” y no están dispuestos a pasar humillaciones yendo a los Distritos de los blancos, aunque sus hijos o nietos sí lo hacen.

No obstante, el quechua aunque se habla a media voz en las calles, no tiene un lugar para hacerse público, abundan los prejuicios sobre éste aún en lugares como Puno y entre jóvenes de alta escolaridad (Pumacahua y Zeballos 2022). Más aún, con la guerra interna durante la década de 1980 y la primera mitad de 1990, todo hablante de quechua era sospechoso de terrorismo. Es conocido que una lengua dominada por el grupo hegemónico puede utilizarse con un sentido subversivo, tanto como plantear un mundo alterno (Scott 2000).

La mayor parte de las iglesias evangélicas limeñas, siguiendo su agenda de no involucrarse en política, y con un sesgo discriminatorio y racista, ignoraron a sus correligionarios de la sierra, además los senderistas los acusaban de *gobiernistas* y los militares de senderistas. Las iglesias evangélicas de la sierra fueron de las pocas instituciones que se mantuvieron en el epicentro del conflicto (del triángulo indígena y de la pobreza: Ayacucho, Apurímac y Huancavelica). No sólo eso, se fortalecieron y crecieron como resultado de una guerra ideológica entre los “ateístas” y los “hijos de Dios”. Sin embargo, las FAP capturaron y desaparecieron a evangélicos, quemaron iglesias y realizaron ejecuciones sumarias; muchos evangélicos limeños juzgaron: “por algo será”, “estarán metidos en malos pasos” (Vargas y Pérez 1999; Comisión de la Verdad y la Reconciliación [CVR] 2003).

Es durante estas décadas (1980-2000), con el desplazamiento de grandes contingentes de quechuahablantes a Lima y el apoyo de algunos líderes del Concilio Nacional Evangélico del Perú [CONEP], que formaron la Comisión Paz y Esperanza para atender a las víctimas del conflicto (López 2004), quienes solicitaron los primeros cultos quechua en el templo “La Hermosa” de las Asambleas de Dios y la Iglesia Presbiteriana “San Pablo” [IP] durante 1984: “empezaron los cultos quechua pero con migrantes de la sierra, porque aquí en los setenta, no había ningún, ninguno” (Venancio Malqui conversación personal). A partir de éstas experiencias, dirigidas para atender a los evangélicos monolingües del quechua, se comenzaron a extender los cultos quechua por toda la periferia de Lima y algunos templos del centro, llegando a su auge en los noventa.

2 Es utilizado para hablar de la persona que se salta las normas y leyes, hace trampa con ingenio, para llegar a su objetivo en distintas circunstancias. Es una actualización del “obedécese, pero no se cumpla” de la época colonial.

En estos cultos quechua instalados dentro de iglesias, pensadas desde siempre como de habla castellana, los quechuahablantes eran invisibilizados: “no sabíamos que había más quechuahablantes, siempre pensamos que éramos los únicos” (Juan Huancolucco conversación personal); aparecieron como una novedad que atrajo a grandes cantidades de andinos.

Antes de pasar a explicar su conformación y su capacidad de atracción, quiero explicar por qué considero que son espacios de refugio.

Un refugio es un sitio donde la gente puede resguardarse frente a una amenaza imaginaria, potencial o real. Un refugio no puede ser permanente, sino que se le utiliza durante el tiempo en que se mantiene la amenaza, pues implica un aislamiento. Lalive (1968) expuso que el pentecostalismo chileno era el refugio de los pobres, ya que ahí encontraban cobijo frente a la anomia provocada por las condiciones de migración, urbanización periférica y transformación de las zonas rurales. Los pentecostales buscaban vivir un cristianismo que les otorgaba dignidad como personas, pero también los aislaba, en alguna medida, de actividades políticas y sociales. En estas poblaciones marginales, dentro de las que se ubican las iglesias evangélicas de las que hablamos: “El que predica es hermano del que oye: participan de la misma clase social y comparten el peso de problemas semejantes para subsistir” (Lalive 1968:80). Gissi (2009:88), siguiendo a Portes, encontró en la ciudad de México, enclaves étnicos: “El enclave implica un asentamiento humano concentrado que facilita la llegada, la obtención de vivienda, el ajuste simbólico y psicológico en el mundo urbano (...)”. Las iglesias evangélicas no son enclaves étnicos, pero contienen algo de sus características, en tanto redes de identificación, solidaridad y representación. Por ejemplo, la organización entre quechuahablantes evangélicos se sostiene, en parte, porque se habita en territorios donde se encuentran los enclaves étnicos: “construimos varias casas de los hermanos que íbamos, se hacía la *minka*, ensayábamos los coros, teníamos vigiliyas de oración en las casas, toda la noche, comíamos juntos y al final bendecíamos” (Grupo focal conversación personal). Los cultos quechua son un refugio étnico que protege a sus miembros de los ataques de una sociedad discriminadora y racista, lo que les permite forjar vínculos de identificación, no sólo cristiana que fortalece su presencia colectiva en las iglesias evangélicas y la sociedad limeña, sino que los motiva parcialmente, a perder el miedo de ser desdibujados o humillados en la ciudad.

Lima, a pesar de su hostilidad criolla, debido al centralismo político-económico y la ausencia de la guerra en la ciudad hasta fines de los ochenta, atrajo a miles de refugiados. Los migrantes económicos construyeron a *pico y pala*, más de la mitad de la ciudad, *invadiendo*. Los desplazados o

refugiados, inesperadamente expulsados hacia las urbes, se encontraron rechazados no sólo por los criollos, sino por los cholo-mestizos, e incluso otros quechuahablantes, que previamente habían llegado. Algunos familiares e iglesias acogieron a estos desplazados, pero el síntoma general era de desprecio a los *tarrucos*³, a quienes identificaban como quechuahablantes. Bauman (2005) denomina a esta población “residuos”, refiriéndose a aquellos con los que se estaría mejor si no existieran, pero que por su tamaño es imposible esconder y que, de cuando en cuando, como los basureros, se evidencia que están presentes aunque sean prescindibles, pues no tienen valor humano. A pesar de los intentos de cosificación, los sujetos sobrevivieron asociándose, mimetizándose y/o confrontando esta marginación de variadas maneras, siendo una de ellas la integración en iglesias evangélicas.

La ONG Visión Mundial, diseñó una estrategia para la acogida de los andinos desplazados, principal pero no exclusivamente, evangélicos. Junto con Paz y Esperanza, coordinaron el trabajo con las iglesias de las periferias, las que ya pertenecían a otros excluidos. Son refugios, porque obedecieron a la necesidad de dar cabida a los hermanos y hermanas quechuahablantes, para expresar *públicamente* su lengua durante algunas horas el fin de semana; porque acogieron a los que no se deseaba como vecinos y habitantes legítimos de Lima; porque la vigencia de su existencia parece vislumbrar un final en las próximas décadas con el envejecimiento de sus membresías y liderazgos sin relevo generacional. El silencio cada vez más abrumador del quechua, sin embargo, no significa el final de la cultura andina en Lima, pero sí el final del indicador étnico de mayor cohesión para los quechuahablantes en la actualidad, si no cambian las condiciones político-sociales de ésta población.

Características de los cultos quechua

Las tres iglesias consideradas para el estudio son representativas de aquellas donde hay cultos quechua en Lima, dispersos por casi toda la ciudad. La Iglesia Evangélica Peruana [IEP] y la Iglesia Presbiteriana [IP] son evangélicas históricas, esto es que sus expresiones litúrgicas son más solemnes, en tanto las Asambleas de Dios [AD] son pentecostales clásicas, cuyo entusiasmo ritual es más evidente⁴. La IEP de origen escocés, es una combinación de iglesia bautista y presbiteriana, bautista en el sentido de que cada congregación es autónoma, pero sometida a una junta nacional, donde se bautiza a jóvenes y adultos, a su vez que intenta transmitir cierta rigidez moral. La IP tiene una doctrina calvinista, lo

3 Forma despectiva de nombrar a los combatientes senderistas, llamados “terroristas”.

4 No se sabe a ciencia cierta cuántos cultos quechua existen en Lima, algunos aparecen y desaparecen con rapidez, mientras que otros han permanecido. El pastor huancavelicano Anastasio Millán de las AD, quien promovió los cultos quechua por la estación evangélica Radio del Pacífico durante cuatro años (1997-2001), calcula al menos unos cincuenta cultos quechua.

que significa que pone énfasis en la doctrina de la soberanía de Dios, empujando la acción humana, donde los efectos de la salvación se ven reflejados en conductas éticas y, además, bautizan a los niños. Las AD surgieron por instancia de misioneros estadounidenses, aunque también hay una rama procedente de Brasil y su énfasis se centra en el poder del Espíritu Santo, para transformar las malas conductas en buenas. La IP y la IEP tienen como modelo organizativo el presbiteriano, basado en un consistorio en donde los ancianos -varones elegidos de la iglesia- toman las decisiones concernientes a los planes, culto y problemas cotidianos. Las AD tienen un modelo congregacionista, en donde el pastor principal concentra la mayor autoridad por encima de la junta de diáconos, que son elegidos por los miembros y pueden tener mujeres pastoras y diaconisas. Las tres iglesias tienen teologías dicotómicas, que nos interesan en tanto “instancias de construcción de sentido” (Panotto 2015:81): separan la esfera espiritual (de arriba), de la terrenal (de abajo), categorizando las actividades extra eclesiales como seculares y de menor prestigio, con respecto a todas aquellas que se hacen por y para la iglesia (actividades espirituales)⁵. Esta jerarquía implica una distinción entre quienes dedican más horas a la asistencia y servicio en la iglesia como más espirituales, y los que sólo asisten ocasionalmente, por estar poco comprometidos en tareas eclesiales y denominados como “carneles”. Esto limita la participación político-social de sus miembros, quienes en todo caso, lo hacen sin llamar la atención, porque saben que pueden ser cuestionados.

La IEP tiene unos ochocientos miembros, de los cuales doscientos pertenecen al culto quechua; la IP tiene unos ochenta miembros, de los cuales sesenta asisten al culto quechua; y las AD, tienen unos seis mil miembros y, aunque la mayoría de los fieles tienen origen andino, sólo unos quinientos participan del culto quechua. La IP fue fundada por ayacuchanos quechuahablantes en los años setenta y, hasta 1984, el culto era en castellano entremezclado con quechua, fecha en la cual se separa el servicio en quechua para los desplazados⁶. Las AD, a petición de Paz y Esperanza, inician el culto quechua presidido por Marcos Vilcatoma, obrero textil, que había estudiado en un Instituto Bíblico y quien fuera el pastor del culto quechua hasta su fallecimiento en 2012. Finalmente, la IEP con una historia distinta, una de las primeras iglesias protestantes de Perú, bajo el influjo del surgimiento de los cultos quechua en Lima, inició en 1988, con la conducción de Francisco Hualparimacci, también obrero textil. Ésta última, no se constituyó por la consigna de acoger a los desplazados, pues fue formada por cusqueños y llegan, incluso, a molestarse cuando alguien menciona esta razón

como detonante de su surgimiento: “¡No, aquí no ha habido, no ha surgido por la guerra, eso no es cierto!” (Grupo Focal, conversación personal). El encono surge porque no quieren verse relacionados con los *terrucos*, marcando distancia con los desplazados.

Por un lado, los cultos quechua se empezaron a expandir por la comunicación boca a boca entre los feligreses, vecinos y visitantes, mientras que también en la Radio del Pacífico, la más antigua radio evangélica de Lima, en el año 1990, invitaron a algunos miembros de la IEP y otras iglesias, por un extranjero, para conformar el Movimiento Nacional de Oración, con la finalidad de combatir simbólicamente a SL. Los quechuas comenzaron un programa de oración y alabanzas, por una hora, a las 6 de la mañana. Desde ese espacio se invitó a distintas partes de Lima, para que les ayudaran a instalar cultos quechua a lo largo de la ciudad, lo que da cuenta del anhelo de esta población. El modelo de iglesia con dos cultos, uno en castellano y el otro en quechua, fue adoptado por evangélicos, adventistas, testigos de Jehová y otras agrupaciones religiosas que descubrieron esta posibilidad de atraer a nuevos miembros y mantener los que ya estaban. En dicha década, la IEP y las AD, realizaron jornadas de oración que incluían la invitación de conjuntos musicales de huayno y folclore andino en diversas iglesias, para alabar y orar juntos, con lo que hubo una sensación de hermandad quechua, más allá de las denominaciones y los lugares de origen. Sin embargo, con el tiempo, estas actividades fueron debilitadas por los liderazgos mestizos debido a que temían el “robo de miembros”, esto es, perder feligresía por sentirse más atraídos a otras liturgias y denominaciones. Aún así, en la actualidad hay más estaciones de radio evangélicas y programas en quechua, pero ya no realizan actividades unidas entre miembros de distintas iglesias.

Los católicos quechuahablantes, por su parte, buscan recrear su identidad étnica a partir de la fiesta patronal, ligada a rituales agrarios (Marzal 1988), cuya primera misa registrada en quechua fue en 1996.

Los evangélicos con diversos obstáculos desde sus mismas iglesias, han resignificado elementos étnicos a partir de la lengua, la música y la organización andina:

Nos une mucho el tema de la música, el primer atractivo es la música y los himnos en quechua y castellano con tonos andinos, huaynos; el segundo es nuestra cultura, la cosmovisión de hermanarnos, de ser una iglesia única; de doctrina es más difícil... Su canto es melancólico, porque la cultura es así y los españoles enseñaron que debíamos estar sometidos y la sumisión habló por cantos melancólicos, de esperanza, de una luz que algún día cambie, sea distinto. Los hermanos de la costa que están acostumbrados a una música criolla, alegre [nos insultaban]: “parece que están en un velorio,

⁵ La IP tiene en sus programas doctrinales una teología integradora del quehacer social y religioso, pero en lo cotidiano manifiestan una dualidad o dicotomía teológica.

⁶ Dirigido en la variante chanca correspondiente a Ayacucho, Huancavelica y Apurímac. Es la misma utilizada en las AD.

cuando voy al departamento quechua me dan ganas de llorar”, porque no han entendido [que es nuestra cultura]. A unos les daba pena ir, otros no estaban de acuerdo con ese grupo porque ‘parece otra iglesia distinta dentro de la iglesia, ¡cómo es posible!’ (Roberto Quispe conversación personal).

Los andinos, a su vez, distinguen entre la *religión* de los conquistadores o de los fueños, con sus estructuras institucionales procedentes de Occidente, y la *costumbre* como el sistema de creencias que quedaron subordinadas y ocultas para continuar sobreviviendo. Para los evangélicos las referencias a las creencias y costumbres tradicionales son consideradas idolátricas y por tanto negadas:

- Esposo (mestizo): “aquí nadie practica curaciones con hierbas, ni nada de eso”.

- Esposa (quechua): “sí, hay hermanas que curan con métodos tradicionales, pero no lo dicen aquí en la iglesia para que no las critiquen” (Conversación con una pareja de la IP conversación personal).

Cuando hablé de la conversión religiosa, los quechuas evangélicos me relataban su pasado católico como oprobioso, pero no de la *costumbre*, un aspecto soterrado al cual es difícil acceder por medio de una entrevista. El mundo étnico aparecía a la hora de la comida, cuando relatan sus sueños en grandes montañas donde ascienden con Dios, mientras pastan sus animales o les es revelado algún acontecimiento porvenir, que a la postre sucede y confirman como un mensaje divino. Al respecto, coincido con Salas cuando hace la la siguiente distinción en el caso de una localidad en Cusco:

(...) 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. (Salas 2010:647)

Algunos evangélicos van con los curanderos porque, a pesar de lo que digan los pastores, no lo consideran pecado, sino una bendición de Dios y más cuando los curanderos actuales aparecen influenciados en su vocabulario por el pentecostalismo:

“Fui con una hermana israelita que también es de Cusco, que cura con las manos, pero le detectó algo muy fuerte a mi hijito porque me dijo que no podía con esa enfermedad, sólo en el hospital” (fuente anónima IEP conversación personal). En el lenguaje verbal, los evangélicos se oponen a toda la *costumbre*, ligada con la ignorancia, oscuridad y con ser indígenas, al igual que en México (Aguilar 2018b). Estos estereotipos refuerzan la idea de los convertidos como quienes han logrado superar un pasado supersticioso, transformando su propia visión étnica de sí mismos y reforzada por los mestizos: “sí hay que todavía acuden a los curanderos, pero es porque no han tenido una buena formación o no han entendido el evangelio” (pastor mestizo de AD conversación personal). Entonces, mientras la normatividad evangélica procura eliminar lo considerado idolátrico, los quechuas previamente sabían que ante la religión institucional -primero católica y luego evangélica- no pueden evidenciar toda su gama de creencias (Scott 2000), lo que implicaría la estigmatización o exclusión del grupo religioso.

Un elemento básico en la ritualidad evangélica andina de Lima es el llanto en la oración y las alabanzas musicales. No se da en todas las ocasiones, pero sí en muchas, e incluye a hombres expresándose en sentidos pregones colectivos y se transforman en un susurro de voces o en un coro sin ritmo a grandes voces (ésto último sólo entre pentecostales). Este momento anula temporalmente la crítica sobre la expresión pública del dolor, para la mujer, pero especialmente, para el hombre. En el caso masculino, el llanto público es admitido casi únicamente y con reservas, en el contexto del alcoholismo en las fiestas. 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 es un acto colectivo de memoria, dramatización del dolor que representa conflictos y crisis, así como la espera de un futuro mejor (Rivas y Jiménez 2021). Dice el fragmento de una alabanza: “Falta poco para irnos, de allá nunca volveremos... aunque vengan terremotos”⁷. 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 pueden ascender sus ingresos:

En ese tiempo nunca hemos sentido el amor, el aprecio de los hermanos... Hasta los hermanos que eran de quechua se avergonzaban, preferían no identificarse, era así, estábamos en un cuarto hasta atrás porque la cultura era tan marginada ‘¿y qué orabas?’ [cuestionaban los criollo-mestizos con respecto a hablar algo ininteligible, considerado pagano y oscuro]. La idea es que estás en lo peor. Yo también me avergonzaba de hablar en quechua (Juan Huancolucco conversación personal).

⁷ Templo Maranatha, 15 de noviembre de 2015.

Las sensaciones del aislamiento y la soledad en la ciudad, la muerte de enfermedades curables o por la guerra interna, las rupturas generacionales con los hijos, la imposibilidad de heredar un mundo étnico, conducen a hondos muestros de dolor que traspasan al género masculino y especialmente al femenino: “mucho he llorado en la ciudad, con mi hijito buscando un hospital” (anónima IP conversación personal 2015); “estaba en la calle sin saber a dónde ir” (anónima IEP conversación personal).

El huayno es la forma musical más utilizada en los cultos quechua y se caracteriza por su melancolía, 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” en el que Dios parece ausente. Son recurrentes las imágenes del cielo como lugares rurales: el campo, las aves, el agua y las montañas. Estas referencias ansiadas tienen una pequeña y significativa transformación del canto tradicional, en que el objetivo final ya no es el relato de la nostalgia (Rivera 2010), que está siempre presente en el camino arduo del cristiano andino, sino un reino celestial. La finalidad de las alabanzas es afirmar al creyente en medio de “las tempestades” que parecen decirle que su fe no tiene sentido por la desvalorización de su pueblo y con frecuencia por la pobreza; para exponer a Jesús como el personaje central de la vida del creyente “quien no tenía dónde recostar su cabeza”, mientras se oponen al “mundo”, al diablo y a la “carne” del mismo cristiano.

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 (Degregori 2013:85).

El elemento musical es lo que solidifica los cultos quechua, aún más que la predicación: “Una hermana ha escuchado alabanza en el radio y le tocó el corazón, vino” (Venancio Malqui conversación personal); “Hacíamos conciertos, vigiliamos toda la noche, cantando” (Grupo focal conversación personal); “lo que da vida en una iglesia son los instrumentos, si no el culto es apagado” (Antonio Huacca conversación personal); “el culto nos llevó a aprender la música, me compré de Cusco la mandolina; tenía amigos del mundo [no evangélicos] que sabían tocar y los invitaba y aprendía, muchas veces mi señora me cuestionaba [por la música profana], pero era por querer aprender” (Juan Huancolucco conversación personal). La gente asiste para cantar, para expresar sin ambages su lengua, hay asistentes que no se identifican como

evangélicos⁸, 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 cúlitas y colectivas que no puede producir un discurso narrado por una sola persona.

Las predicaciones pueden ser en quechua, pero cada vez más se realizan también 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 en castellano suele haber más seriedad, tanto por el poco dominio del idioma, como por referentes culturales ajenos al mundo andino. Mientras más joven es el predicador, más castellanizada es la predicación, lo cual suele suscitar las críticas de los mayores, pero muestra que hay jóvenes participando de la cultura andina sin necesariamente compartir el idioma:

“¿Para qué tenemos culto quechua si no van a hablar quechua? -dice alguien con enojo-; “somos quechuitas, nosotros debemos seguir en quechua, no como ese pastor que sólo habla castellano... hay baja de hermanos... Tú puedes cantar lo que sabes, no lo que te dicen, de Apurímac, no de Huanta, pero no me dejan...” (Tomás Huacca conversación personal).

Las diferencias entre los dos tipos de quechua más comunes del sur peruano, chanka y collao, así como aymara del altiplano de Puno, en los cultos descritos, son pocas y se pueden comprender entre sí. Aún así, en cada iglesia suele predominar un tipo de quechua lo que en ocasiones puede hacer que haya movilidad hacia lugares más afines al habla de su región de origen.

Los predicadores en AD, la iglesia que más crece, 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: “primero acompañé al hermano Vilcatoma, después estuve en el instituto bíblico dos años y me pusieron a prueba dos más, después ya comencé a ser pastor de medio tiempo” (Anastasio Mallón conversación personal). En la IEP y la IP requieren cuadros profesionalizados en teología, pero no siempre es posible tener pastores quechuahablantes, lo que dificulta la aceptación de los pastores o el abandono del culto quechua por parte de los feligreses. Es frecuente en el caso de estudiantes de teología que quieren ser pastores, el deseo de abandonar el quechua y establecerse en Lima, para dirigir una iglesia que les permita vivir del pastorado y no con dos oficios -como puede ser

⁸ Esto es especialmente notable en La Hermosa de las Asambleas de Dios, por cuanto es muy grande. Sin embargo, los pastores me intimaban a dirigirme a los hermanos más consolidados en el evangelio. En las otras iglesias más pequeñas hay mucha movilidad, hay gente que asiste ocasionalmente.

campesino o comerciante, además de pastor-, ya que consideran que en la ciudad no es necesario el habla nativa o expresarlo será una forma de ser discriminados:

Yo al llegar a Lima pensaba que me olvidaría del quechua, que no serviría más... Servir en esta congregación me ha costado mucho, me ha costado discriminación, menosprecio, discriminación por mi lengua, por mi forma de hablar, porque un andino con mis rasgos no podía dirigir una iglesia, la más grande como esta, IEP Maranatha. En cierto momento me chocaron, como que podían herir tu autoestima... mis rasgos no son tan simpáticos, son casi incas, entonces te hacían sentir siempre menos. Esos libros me ayudaron a estimarme a mí mismo, a valorarme, más la biblia que presenta a Jesucristo, de tal modo que ahora no tengo vergüenza de hablar en quechua, de contar mi historia; soy rico en términos de lengua, de cultura 'Cuando te amamos a ti nos hacemos importantes Señor' (Roberto Quispe conversación personal).

Las fiestas de aniversario sustituyen institucionalmente otras celebraciones consideradas paganas o católicas, 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, especialmente comida y adornos, 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. Se adorna el lugar con elementos de la región de origen y telas multicolores. La comida es una demostración de abundancia y riqueza culinaria. Los asistentes se visten de forma especial, sea con su ropa tradicional o 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 pasan hombres y mujeres al frente, para exponer alguna situación problemática en la cual dan gracias a Dios por su providencia e intervención milagrosa, con un tiempo menos controlado que en otras ocasiones. Este espacio sirve como una forma de socializar el reconocimiento mutuo de la fe que es puesta a prueba constantemente y de la cual se sale triunfante o ante una desgracia, se expone la fortaleza del carácter. Son las mujeres más que los hombres, 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 la fuerza que tuvieron para enfrentar la muerte de un ser querido. En ocasiones los "especiales" van acompañados de canciones y las lágrimas y la algarabía fluyen.

La oración por sanidad es frecuente. En Perú, como en otras naciones latinoamericanas, el sistema de seguridad social está en bancarrota, rebasado y con mal servicio, especialmente para 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. Aparte de las visitas no declaradas a curanderos/as, hay quienes en medio de sueños son sanados por Dios, mientras otros sienten la sanación cuando un fuego los recorre en el culto. Otros aceptan vivir con una dolencia que es calmada o tranquilizada por la devoción, la compañía de la hermandad y la paz espiritual.

Al final del camino, cuando se trata de los hijos está la recompensa ante una vida de privaciones, sin importar la cantidad de dinero que se posea, poco o mucho, 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 hijos e hijas. Por todos lados se repite "mis hijos no hablan quechua, aunque lo entienden" y "ellos no van al culto quechua porque se relacionan con los castellanos". Esta es la razón por la que consideramos a los cultos quechua un espacio de refugio, un lugar espacio-temporal de la reproducción del grupo étnico, pero que no tiene perspectivas de crecimiento: "ya no crece, es nada más para los que ya están y los que vienen llegando de la Sierra" (Anastacio Millán conversación personal); "los jóvenes que vienen de la Sierra sí vienen, pero los que nacieron en Lima van con los de aquí" (Angélica Salas conversación personal); "los jóvenes no quieren venir, pero van a otras iglesias" (Miluska Palomino conversación personal).

Conclusiones: perspectivas de los cultos quechua

La presencia de los evangélicos quechuahablantes desplazados detonó el surgimiento de los cultos quechua al interior de iglesias criollo-mestizas, que jamás habían percibido la necesidad de darles espacio y visibilizarles, tan sólo por hablar del grupo etnolingüístico más grande del Perú. Las características de los cultos quechua los hicieron propicios para refugiarse culturalmente a un segmento de la población tradicionalmente despreciada en la, hasta entonces, hegemónica ciudad criolla, por lo cual se constituyeron en uno de los pocos espacios abiertos para el habla quechua cuando era proscrito en las calles. Cuando la guerra comenzó a bajar de intensidad, con la detención de Abimael Guzmán en 1992, los cultos quechua continuaron en expansión en Lima, porque había un sector que hasta entonces no se sentía identificado con los cultos en castellano o no los entendía. Debido a que uno de los móviles de acción de las iglesias evangélicas es el evangelismo, en muchas iglesias se vio la expansión de los cultos quechuas, como una oportunidad de atraer a creyentes alejados, o nuevos creyentes.

Sin embargo, muchas iglesias no implementaron cultos quechua aunque hubiera una predominancia de ellos, como lo

menciona Barrera (2009), en torno a los andinos de la Iglesia Pentecostal Dios es Amor, de origen brasileño, en el cual, los quechuahablantes en algunos casos, pasaron de su idioma materno al *portuñol*⁹. Atraídos por los milagros y un lenguaje sencillo, que promete la destrucción cercana de los poderes y males de este mundo, con elementos de conexión al mundo andino, encuentran libertad y legitimidad sin ser discriminados y criticados. Estas iglesias donde se supone que se habla español, pero entremezclado con portugués y quechua, parece que se carece aún más de una conciencia étnica, atrapados entre el trabajo, una vida precaria y el culto. Lecaros y Asenjo (2023) indican que en el Monte de Oración, en la periferia de Lima, un lugar para la oración y el ayuno de las iglesias evangélicas, iniciado por una mujer de Cusco en la década de 1970, andinos que con frecuencia lo visitan no se identifican como quechuas, aunque haya semejanzas con la cultura de origen. Aguilar registra las actividades en el Monte de Oración, como otra muestra de dicotomía teológica: “entre los espacios sagrados y profanos... el aislamiento de la sociedad como vía a la santificación del alma” (2019:140). Las iglesias con una mayoría andina, pero sin lengua quechua, parecen aún más lejanas de la conciencia étnica que puede conducir a la etnicidad, pues están enfrascadas en una lucha contra espíritus malignos, pero no directamente dirigidos hacia las políticas y prácticas sociales discriminatorias y racistas.

Las iglesias evangélicas con cultos quechua, no necesariamente son interculturales, esto es, que haya interacción continua (Orellana 2022), porque hispanohablantes y quechuahablantes no tienen contacto frecuente y grupal unos con otros. Los andinos suelen invitar a los de habla hispana a sus celebraciones especiales, a las que van pocos criollo-mestizos, mientras que éstos no invitan a los quechuas pues dan por sentado que al ser el grupo dominante, los otros pueden ir en todo momento al culto castellano.

El modelo inicial de las iglesias en Lima, al no cuestionarse su identidad étnica, fue de tendencia asimilacionista y ello dificulta que aún iglesias como la IEP “una iglesia intercultural”, no lo sean, pues este proceso no se ha consolidado:

No podía ser que hubiera una mesa de los sábados [limeños] y otra mesa de los domingos [quechuahablantes], porque somos una iglesia intercultural... culturalmente estaban separados, los de la Costa tienen una forma de ser y los migrantes otra forma de ser; los de la Costa estudian la universidad y los migrantes tienen que trabajar a costa de dejar de estudiar... En 2008 planteamos la iglesia intercultural y en 2010 logramos

tener una mesa, aunque siguen teniendo cultos separados (Roberto Quispe conversación personal).

Hay una distancia étnico-económica entre criollo-mestizos de clase media y quechuas de sectores populares, que implica un uso diferenciado del tiempo y las costumbres, lo que suele condicionar los ánimos de cercanía y distancia entre unos y otros. Por ejemplo, la Alianza Cristiana y Misionera de la Av. Brasil, de clase media, intentó tener un culto quechua, pero los quechuahablantes no se sintieron motivados a ir a esta iglesia lujosa en un barrio de clase media, por lo que lo cerraron. En tanto, iglesias céntricas de Lima, como la Catedral de Fe y la IEP, han podido mantener el culto quechua con miembros que no habitan en la zona, porque no implican un choque de étnico y de clase social. En el caso de la IEP, tomó varios años consolidar el culto quechua sin marginarlo, y pasar de un salón pequeño y escondido en el templo, a utilizar la nave principal. Hubo una rotación de miembros de clase media que al sentirse invadidos en su propia iglesia se fueron a otras, los quechuahablantes y mestizos de sectores más populares ocuparon un lugar central en la iglesia:

Hace 28 años que llegué a Maranatha era distinto, de acuerdo a los estatus sociales, era gente de clase, acá le llaman *pitucos*... Entré a la iglesia, no entiendo la predicación, no entendí las alabanzas, como entré he salido. He sentido decepción... Se utilizaban palabras técnicas para predicar, en esos tiempos Maranatha era una iglesia de *pitucos*, en esos tiempos una de las mejores iglesias en Lima, ahora ya no. Estaba concentrada gente de clase alta. Llegar ahí en ese tiempo, había tanta marginación en la iglesia, así era... A mi esposa la sacaron dos veces para afuera porque los niños lloraban... Quechua es ahora otra cosa (Juan Huancolucco conversación personal).

En la semiperiferia, la IP que fue fundada por quechuahablantes no tuvo conflicto, únicamente dividieron el culto en español y quechua, siendo mayoritaria el habla andina. En la periferia, en las AD, hubo menos problemas de aceptación, pero aún así hubo discriminación:

En los primeros años había marginación de todas maneras con los de habla castellana, con los españoles, siempre mal o un poco discriminado, no valoran tanto a uno. La junta de la iglesia no nos valoraba como de ellos, un poquito marginados éramos nosotros. No nos permitían algunos equipos [de sonido y musicales] como debe de ser. Después, poco a poco, como ya crecimos, compramos equipo propio, hasta oficina para conversar nosotros los quechuahablantes. No había marginación total, pero los diáconos sí nos miraban mal. El pastor es el que nos defendía, como él es provinciano nos entendía (Venancio Malqui conversación personal).

9 El portuñol es la mezcla del español y el portugués. En este caso, los pastores iniciadores suelen ser brasileños que hablan poco español, mientras los peruanos suelen hablar más quechua que español, por lo que se presenta una variante original del portuñol, distinta a las variantes de las fronteras de Brasil con Paraguay, Argentina y Uruguay.

No se consolidó una alianza de iglesias quechuahablantes por el temor a perder feligresía en los encuentros, no existe un proyecto en común que cimiente una confraternidad con problemáticas y necesidades compartidas. Si bien este deseo apareció en las tres iglesias, destacan también las barreras doctrinales y denominacionales, esto es, no están de acuerdo todos con hablar en lenguas, los cultos de milagros, el rol de la mujer en la iglesia, el papel de la persona en la salvación y otros más. Dichos obstáculos teológico-institucionales tienen como prioridad el buen funcionamiento de la propia institución sin considerar, ni siquiera cuestionar, los efectos que esto tiene para los quechuahablantes, entre otros grupos étnicos a quienes dirigen esfuerzos misioneros moralistas y por ello “permiten” los cultos en quechua. De acuerdo con lo que pude observar, se trata de obstáculos generados por los liderazgos criollo-mestizos de las iglesias que no tienen el menor interés por la reproducción del grupo étnico. No tienen consideración por los quechuahablantes que comparten no sólo la lengua, sino aspectos de relación con el mundo animal, la tierra, las prácticas religiosas y una subordinación sociocultural y económica al mundo criollo-mestizo.

A ello se suma el ascenso social de las segundas y terceras generaciones de andinos más identificados con los mestizos, con poco interés en mantener las costumbres y prácticas de los quechuas. La expansión del culto quechua parece haber llegado a su fin y los feligreses que asisten a éstos cultos son por lo general, mayores de cincuenta años. No hay una renovación de cuadros. Los jóvenes que hay, generalmente de reciente migración, trabajan en oficios que les impiden reunirse con sus contemporáneos en castellano, pues son trabajadoras domésticas cama adentro, albañiles, vendedores informales, dependientes, cuyas jornadas los esclavizan de lunes a sábado y muchas veces llegan con el anhelo de perfeccionar su castellano, a costa de renunciar al quechua, pues se cree que perjudica la pronunciación.

La dualidad del pensamiento teológico, espiritual-bueno/terrenal-malo, que promueve la idea de las actividades clericales como bendecidas por Dios, mientras que las terrenales, apenas son un apéndice necesario para vivir, han impedido que los cultos quechua se conviertan en una plataforma que pudiera generar un movimiento social, político o cultural más amplio. De modo contrario a la teología de la liberación y otras teologías “espontáneas”, de las que ha emanado una teología política, ha motivado a la participación político-social de los movimientos indígenas en distintas partes del continente (Parker 2006; Arach y Rabinovich 2018), las teologías evangélicas de estas iglesias han provocado más un repliegue de los feligreses. A ello se suma, en buena medida, que las iglesias evangélicas mencionadas, son gobernadas por hombres criollo-mestizos y, en mayor medida las neopentecostales, donde acude la emergente clase media

andina o neolimeña, en donde el blanqueamiento explícito es la coordenada a la que apunta la teología de la prosperidad (Ihrke-Buchroth 2013).

Un contraste con otros casos en Latinoamérica puede darnos luz del por qué los cultos quechua en Lima son espacios de refugio, pero no centros que trasciendan la labor religiosa de un grupo étnico que se hace consciente, no de ser cholo, sino de ser quechua, una conciencia para sí (Bartolomé 1997). En el caso de los tobas originarios del Chaco argentino, el catolicismo se identificó con los criollos dirigentes del Estado, quienes históricamente intentaron exterminarlos. Al convertirse al evangelio, la Iglesia Evangélica Unida se constituyó como una iglesia indígena, que al trasladarse a Buenos Aires, funciona como institución agrupadora pan-étnica del Chaco (Tamagno 2007; Ceriani 2011). En Guayaquil, los kichwas evangélicos se agrupan territorialmente y conforman una iglesia por cada comunidad de origen, con el habla kichwa como elemento central de identidad étnica, que es especialmente importante para las mujeres; a lo cual se suma la participación de los pastores en la dirección de las escuelas interculturales bilingües (Bernal 2013). En Santiago de Chile, los mapuches evangélicos *se chilenezan*, pero simultáneamente afirman mayormente su identidad étnica, en contraste con los católicos, por la adaptación de lo mapuche en el pentecostalismo (Gissi 2004). Estos casos apuntan a una trascendencia de la esfera religiosa y a una participación político-social, ya no como iglesias, pero sí estimulada por éstas hacia sus miembros. Cabe destacar que suelen ser dirigidas por liderazgos propios, lo que amplía su capacidad de autogestión religiosa.

En contraste, casos como la Ciudad de México, no se encuentran iglesias que se puedan identificar como indígenas por su habla, sino que tienden a asumirse como mestizas y, en ellas, las identidades étnicas quedan subsumidas y cada vez más soterradas (Aguilar 2018b). De lo anterior, podemos concluir que los cultos quechua no se presentaron como una iniciativa de los migrantes que previamente ya eran evangélicos, sino que se insertaron en un momento de emergencia social en iglesias de habla castellana, identificadas como mestizas. A diferencia de Bolivia o Ecuador, en Perú no existe ningún movimiento indígena andino con la suficiente fuerza político-social que tienen sus vecinos. Si bien diversas iglesias como las AD y la IP puedan tener un componente andino predominante, ello no implica que los quechuahablantes se perciban a sí mismos como una fuerza social importante, sino que se asumen como “pobres” en diversos sentidos, lo cual, junto con una teología dualista, da como resultado un desinterés por una afirmación conscientemente étnica que trascienda el espacio religioso. Como su papel de identificación étnica se reduce a lo religioso, se convierten en refugios étnicos en una temporalidad limitada hacia el futuro. La identidad étnica no se refuerza

en los cultos quechua, sólo se mantiene pero no se hereda por ser una identidad social y políticamente débil, a diferencia de otras experiencias de indígenas evangélicos en grandes urbes latinoamericanas. De no cambiar una serie de condiciones externas a las iglesias (por ejemplo, la capacidad catalizadora de un movimiento indígena andino, la educación intercultural en Lima u otras) o internas entre los evangélicos (teología dualista, cultos quechua sometidos a los lineamientos de los criollo-mestizos, entre otros), los

cultos quechua continuarán siendo un refugio limitado por los días que les queden.

Agradecimientos: Al Conacyt y a la UNAM por la beca mixta otorgada para el trabajo de campo, así como a la Pontificia Universidad Católica del Perú, por acogerme en 2015 como investigador asociado. Asimismo, agradezco a Roberto Quispe, Miluska Palomino y Victoria Roca por darme información y los contactos necesarios para acceder a sus iglesias.

Referencias Citadas

- Aguilar, H.
2018a. Indígenas evangélicos en urbes latinoamericanas: una clasificación bibliográfica. *Ruta Antropológica* 7:102-125.
- Aguilar, H.
2018b. 'Here, we take the Indian out of them': Pentecostalism and Mestizaje in Mexico City. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 13:179-200.
- Aguilar, H.
2019. *Indígenas evangélicos en las ciudades de México y Lima: transformaciones étnicas, mestizaje y participación sociopolítica*. Tesis de Doctorado en Estudios Latinoamericanos, UNAM, México.
- Aguirre Beltrán, G.
1991. *Regiones de refugio: el Desarrollo de la Comunidad y el Proceso Dominical en Mestizoamérica*. FCE, México.
- Andrade, L.
2019. Diez noticias sobre el quechua en el último censo peruano. *Letras* 90:41-70.
- Arach, O. y Rabinovich, S.
2018. ¿Todo lo sagrado se desvanece en el aire? Sobre lo teológico-político en las resistencias al mega-extractivismo. *Andamios* 15:75-91.
- Bauman, Z.
2005. *Vidas desperdiciadas. La Modernidad y sus parias*. Paidós, Barcelona.
- Barrera, P.
2009. Pentecostalismo, migración andina e periferia no Peru. *Estudos de Religião* 23:104-128.
- Barth, F.
1976. *Los grupos Étnicos y sus Fronteras*. FCE, México.
- Bartolomé, M.
1997. *Gente de costumbre y gente de razón. Las Identidades Étnicas en México*. Siglo XXI-INI, México.
- Bello, A.
2004. *Etnicidad y Ciudadanía en América Latina. La acción Colectiva de los pueblos Indígenas*. CEPAL-GTZ, Santiago de Chile.
- Bernal, G.
2013. Ser kichwas evangélicos en Guayaquil. *Ecuador Debate* 88:87-101.
- Cánepa, G.
2007. Geopoética de identidad y lo cholo en el Perú: migración, geografía y mestizaje. *Crónicas Urbanas* 12:29-42.
- Ceriani, C.
2011. Evangelio, política y memoria en los Toba (qom) del Chaco argentino. (31 marzo). <https://journals.openedition.org/nuevomundo/61083> (6 julio 2016).
- Claux, D.
2005. "Tengo el orgullo de ser peruano y soy feliz". *Upper class limeños, national identity, and cultural change in the 21st century*. Masters Thesis, Institute for the Study of the Americas, University of London, Londres.
- Comisión de la Verdad y la Reconciliación [CVR].
2003. *La iglesia católica y la iglesia evangélica*. Tomo III, Capítulo 3, Sección 3.3. CVR, Lima.
- De la Cadena, M.
2004. *Indígenas Mestizos: raza y Cultura en el Cusco*. IEP, Lima.
- De Soto, H.
1987. *El otro Sendero: la Revolución Informal*. Diana, México.
- Degregori, C.
2013. *Del mito de Inkari al mito del Progreso*. Obras Escogidas, Vol. III. IEP, Lima.

- Del Pino, P.
1996. Tiempos de guerra y de dioses: ronderos, evangélicos y senderistas en el valle del río Apurímac. En *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*, coordinado por Carlos Iván Degregori, pp. 117-188. Instituto de Estudios Peruanos-Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, Lima, Perú.
- Gissi, N.
2004. Los mapuche en el Santiago del siglo XXI: desde la ciudadanía política a la demanda por el reconocimiento. *Cultura Urbana* 1:1-12.
- Gissi, N.
2009. ¿Reproducción de alteridad a través de las estrategias de integración social? Mixtecos (México) y mapuche (Chile) urbanos en la era postindustrial. *Espacio Regional* 2:83-94.
- Guamán, J.
2006. *FEINE, la organización de los indígenas evangélicos en Ecuador*. UASB-Abya Yala-Corp. Editora Nacional, Quito.
- Ihrke-Buchroth, U.
2013. *Religious mobility and social contexts within Neopentecostal Mega-Churches in Lima, Peru*. Tesis de Doctorado en Sociología, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- INEI [Instituto Nacional de Estadística e Informática].
2008. *Perfil sociodemográfico del Perú*. INEI-UNFPA-PNUD, Lima.
- Lalive, C.
1968. *El Refugio de las masas. Estudio Sociológico del Protestantismo Chileno*. Editorial del Pacífico, Santiago de Chile.
- Lecaros, V. y Asenjo, S.
2023. Transnationalisme pentecôtiste et precarité enchantée: le cas du Monte de Oración dans la périphérie suburbaine de Lima, Pérou. *Social Compass* 70:91-101.
- López, D.
2004. *La Seducción del poder: los Evangélicos y la Política en el Perú de los Noventa*. Ediciones Puma, Lima.
- Marzal, M.
1988. La configuración de la espiritualidad cultural y popular en el barrio marginal de la gran Lima. *La Palabra y el Hombre* 68:85-107.
- Mansilla, M y Moulian, R.
2022. Desde Bolivia a las naciones: el neopentecostalismo de la iglesia Ministerio del Nuevo Pacto Poder de Dios en La Paz, Bolivia. *Diálogo Andino* 68:261-274.
- Mansilla, M., Muñoz, W. Y Piñones-Rivera, C.
2016. El postpentecostalismo. La concepción de los migrantes peruanos y bolivianos evangélicos (quechuas y aymaras) sobre el pentecostalismo chileno. *Diálogo Andino* 51:81-91.
- Matos, J.
2004. *Desborde Popular y crisis del Estado: veinte años después*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Matos, J.
2012. *Perú: Estado Desbordado y Sociedad Nacional Emergente*. Universidad Ricardo Palma, Lima.
- Montoya, R.
2010. *Porvenir de la Cultura quechua en el Perú. Desde Lima, Villa El Salvador y Puquío*. UNMSM, Lima.
- Nevache, C.
2022. ¿Es cierto que América Latina se está volviendo más secular?. CIEPS: Panamá. (25 abril). <https://cieps.org.pa/es-cierto-que-america-latina-se-esta-volviendo-mas-secular/> (12 septiembre 2022).
- Orellana, F.
2022. Aproximaciones a los modelos de inserción migratoria en su dimensión religiosa desde el caso chileno. *Revista Cultura y Religión* XVI:33-64.
- Panotto, N.
2015. Rostros de lo divino y construcción del *ethos* sociopolítico: relación entre antropología y teología en el estudio del campo religioso. El caso del pentecostalismo en Argentina. *Debates do NER* 16:69-97.
- Parker, C.
1993. *Otra lógica en América Latina: religión popular y modernización capitalista*. FCE, Santiago de Chile.
- Parker, C.
2006. La religión y el despertar de los pueblos indígenas. *Alteridades* 16:81-90.
- Pumacahua, M. y Zeballos, P.
2022. Prejuicios lingüísticos de los estudiantes peruanos bilingües universitarios hacia el quechua. *Diálogo Andino* 67:183-193.
- Quero, M.
2015. *Cholificación y Democratización en el Perú: una Mirada desde la obra de Francois Borricaud*. IEP, Lima.
- Resina, J.
2021. ¿Está resurgiendo el movimiento indígena? Respuestas desde Bolivia, Ecuador y Perú. (Noviembre) <https://www.fundacioncarolina.es/esta-resurgiendo-el-movimiento-indigena-respuestas-desde-bolivia-ecuador-y-peru/> (25 septiembre 2022).

- Rivas, D. y Jiménez, L.
2021. Marchas de oración, una estrategia de las iglesias cristianas para interpretar la realidad violenta en la ciudad de Minatitlán, Estado de Veracruz, México. *Revista Cultura y Religión* XV:273-303.
- Rivera, J.
2010. Cuerpos mutilados en iglesias abiertas: miedo y seducción en algunos rituales de los Andes centrales. Una hipótesis de trabajo. *Diálogo Andino* 35:69-87.
- Salas, G.
2010. Conversiones religiosas y conflictos comunales. Las iglesias evangélicas y la creciente importancia del turismo en comunidades campesinas del Cusco. En *El problema agrario en debate.*, editado por P. Ames y V. Caballero, pp. 644-680. SEPIA, Lima.
- Scott, J.
2000. *Los Dominados y el arte de la Resistencia*. ERA, México.
- Stoll, D.
1985. ¿Pescadores de hombres o Fundadores de Imperios? *El Instituto Lingüístico de Verano en América Latina*. Abya-Yala, Quito.
- Tamagno, L.
2007. Religión y procesos de movilidad étnica. La Iglesia Evangélica Unida, expresión sociocultural del pueblo Toba en Argentina. *Iztapalapa* 28:69-99.
- Torroco-Ávila, E y González, J.
2022. La construcción dicotómica del discurso sobre la identidad de las mujeres atacameñas del extremo norte de Chile. *Diálogo Andino* 69:185-197.
- Vargas, G. y Pérez, R.
1999. *Probados por fuego. Testimonios de Coraje y Esperanza tras las rejas*. Ediciones Paz y Esperanza, Lima.