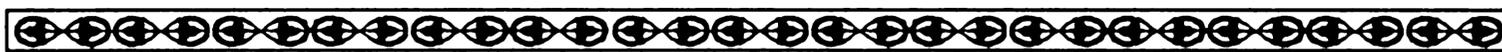

IDENTIDAD, RELIGIÓN Y OLVIDO

Nuevas religiones en los Andes

Marc Ballester i Torrents



“¿Religión verdadera? Todas las religiones son verdaderas en cuanto hacen vivir espiritualmente a los pueblos que las profesan, en cuanto les consuelan de haber tenido que nacer para morir, y para cada pueblo la religión más verdadera es la suya, la que le ha hecho” (*San Manuel bueno mártir*, Miguel de Unamuno)

EL BUENO DE MANUEL, párroco de Valverde de Lucerna, se confesaba así a Lázaro, asumiendo su papel en la comunidad, consciente de que esto no podía ser público, ya que el pueblo debía y necesitaba creer que su religión era la verdadera. Esta era la que los unía y daba sentido a la identidad individual y colectiva. Unamuno pone en boca de Manuel, el protagonista de su obra, la idea de la cual partimos para la elaboración de este ensayo. Una concepción de la religión, el objetivo de la cual no es juzgar ni valorar cual de ellas es verdadera. La religión se presenta como la categorización de un sentimiento humano o, siendo más concretos, un sentimiento al que el ser humano tiende por naturaleza. Junto a esta concepción en-

MARC BALLESTER I TORRENTS

contramos otra no menos importante y que nos expresa otro elemento básico de la religión. La expresión “la que le ha hecho” nos permite ver en la religión una función determinada en el grupo que se la apropia. La religión es una forma que surge del ser humano, pero ésta modifica su posición y acaba presentándose como algo superior al hombre, siendo el ser religioso quien se somete a las formas religiosas, dejando que sea ésta la que configure las formas del ser social, una función ordenadora y cohesionadora que va estrechamente ligada a la respuesta de las cuestiones existenciales del ser humano.

Desde este punto de partida, nos enfrentamos a la realización de este ensayo, que debe permitirnos observar las transformaciones religiosas en el ámbito andino, marcando las pautas de un futuro trabajo de campo etnográfico en el que se determinará el área concreta de observación.

El objeto de este ensayo es observar los procesos de cambio que han surgido en los últimos años en relación con las religiones históricas y las nuevas religiones, desde la identidad y la memoria histórica. Un proceso guiado por las formas de la modernidad que se han hecho palpables con la globalización. Y es precisamente la respuesta a la globalización lo que permite la proliferación de religiones como la pentecostalista. La existencia de una proliferación y el aumento de la Iglesia pentecostalista nos permite observar cuáles son sus puntos principales y cuál es el proceso que se ha producido con el encuentro entre las formas andinas y estas religiones. Por este motivo hemos dividido el ensayo en dos partes: una de reformulación más teórica de la cuestión, que nos permite centrar el proceso del surgimiento de esta religión como forma identitaria. Se cree necesario este primer apartado donde se muestra el tema de estudio desde las formas más teóricas para asentar las bases de nuestro discurso y de nuestro objeto de estudio. Y un segundo apartado que se centra en la Iglesia pentecostalista, en el que se describe en qué consiste, cómo se desarrolla y cuál es el resultado que parece intuirse.

IDENTIDAD, RELIGIÓN Y OLVIDO

NUEVAS RELIGIONES E IDENTIDAD: UNA RESPUESTA LOCAL A LA GLOBALIZACIÓN

En este primer bloque el objetivo es formular teóricamente aquello que me propongo observar desde la realidad empírica. Para ello es necesaria una primera conceptualización de religión frente a lo que se presenta como nuevas religiones. Esto nos conduce a la observación de los procesos básicos en la aparición de estas formas religiosas. La modernidad, con el proceso de secularización institucional, ha preparado el camino a las estructuras propuestas e impuestas por la globalización. Estas estructuras marcan los procesos globales que reformulan lo local. Asimismo, proponen respuestas o asimilan respuestas locales para hacer frente a lo global, permitiendo la proliferación de nuevas religiones como es la Iglesia pentecostal.

Religión y nuevas religiones

Definir qué concepción de religión adoptamos en este ensayo es elemental para el discurso que nos proponemos desarrollar. Mostraremos en este apartado lo que caracteriza a las nuevas religiones y cuál es el elemento que lo diferencia de las categorizadas como religiones clásicas o históricas.

Según Durkheim, en su obra *Las formas elementales de la vida religiosa*, la religión es un “sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir, separadas, indirectas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada iglesia, a todos aquellos que se adhieren a ellas”¹. Esta definición nos permite ver los diferentes papeles que según Durkheim asume la religión. El papel socializador de la religión será nuestro punto de partida, al aceptar la religión como una de las diferentes estrategias que el ser humano desarrolla en la formación de identidad y ordenación del colectivo donde vive.

La concepción de la religión como sistema solidario de creencias entre aquellos que forman parte de la misma comunidad y que

¹ E. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Ed. AKAL, Madrid 1982, p. 42.

MARC BALLESTER I TORRENTS

aceptan las mismas respuestas a los problemas existenciales se observa como un elemento cohesionador. El establecimiento de unas formas de conducta y de relación entre los miembros de la comunidad religiosa no sólo ejerce de ordenador sino que cumple una función identitaria.

F. Barth, en su definición de grupo étnico, nos muestra la relación que existe entre normas de conducta y regulación de las formas colectivas con la identidad. Barth afirma que es justamente la delimitación de unas formas conductuales intergrupales y extragrupalas lo que delimita la identidad del grupo étnico². Sin pretender asemejar el concepto de etnicidad al de religión, el establecimiento de un “nosotros” diferenciador de un “otros” conlleva, tanto en las formas étnicas como religiosas, unas mismas estrategias que nos permiten cierta analogía. Entendemos, por lo tanto, la religión como uno de los elementos que otorgan una identidad diferenciadora al grupo. De este modo, pautas establecidas por la religión son las que hacen evidente dicha diferenciación, imponiendo unas conductas que no sólo marcan el comportamiento intergrupar, sino también los supragrupales.

Esta identidad colectiva, aparte de sustentarse en la creación de unas normas conductuales y una delimitación dada por la pertenencia o no al grupo, se sustenta en otro elemento que fortalece y que resulta básico en la configuración de las religiones: la memoria histórica o, desde una perspectiva más histórica, la tradición. Sin bien existen, dentro del marco religioso, diferentes religiones donde este factor se hace más palpable, no resulta erróneo afirmar que la temporalidad, en su representación materializada en la existencia de una memoria histórica colectiva, es un elemento sustentador de las formas religiosas.

El papel de la memoria histórica o tradición en la religión se hace palpable en las llamadas religiones históricas o clásicas³. Éstas

² F. Barth, “Introducción” (9-49), en F. Barth, *Los grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de las diferencias culturales*, México, Fondo de Cultura Económico, 1976.

³ Por religiones históricas entendemos el judaísmo, el catolicismo, como una de las formas del cristianismo representativa de estas formas de religión basadas en la tradición, y el islamismo y sus dos ramas principales: los chiitas y los sunnitas.

IDENTIDAD, RELIGIÓN Y OLVIDO

se fundamentan principalmente en el mantenimiento de una conducta marcada por la tradición, entendida como un conjunto de normas, valores y acciones determinadas por la memoria colectiva. La tradición no solo cohesiona sino que identifica a los miembros del grupo en concreto que la reproduce. Un ejemplo paradigmático, en el cual la tradición juega un papel (junto a otros elementos) importante, son los categorizados movimientos “fundamentalistas”, donde la tradición desempeña un papel primordial⁴.

La memoria colectiva se presenta como una forma cohesionadora y regularizadora en las religiones categorizadas como históricas. En el marco andino, este papel parece resaltar debido al contexto histórico que se produce a partir de la llegada de los colonizadores, donde la religión se presenta directamente como un elemento relevante. Memoria e identidad se confirman, al igual que en otros contextos, como dos elementos que van unidos en las religiones históricas, y que dentro de la esfera pública actúan como un elemento cohesionador. Podemos afirmar que el hecho de que la religión tuviera un papel determinante en el ámbito público impediría separar la memoria colectiva de la religiosa, porque ésta aparece como un elemento del poder fáctico y determinante en el devenir de la acción colectiva.

La memoria histórica se presenta, por lo tanto, como un elemento sustentador de unas formas sociales y de identidad del individuo que forma parte de un colectivo. En este punto creemos que la transformación ha implicado un cambio y que se aleja de las formas religiosas históricas. El hecho de que las nuevas religiones se reproduzcan en la actualidad en ámbitos reducidos, que sean producto de procesos eclécticos o que provengan de otras formas culturales, rompe la relación que la religión ha tenido con la historia y sus acontecimientos. La separación de la religión respecto a la esfera de poder (si habláramos de poder indirecto, posiblemente deberíamos matizar esta afirmación) ha impedido la asimilación entre una historia laica y una secular. Estas nuevas religiones se desligan de una historia que no las incluye, puesto que sólo hace referencia

⁴ K. Kienzler, *El fundamentalismo religioso*, Ed. Alianza, Madrid 2000.

MARC BALLESTER I TORRENTS

a las religiones históricas. Este hecho marca un cambio en la concepción temporal, donde el presente y los actos cotidianos marcan la actitud religiosa. La religiosidad del individuo no se determina por un pasado ni por un futuro asegurado, sino que es la acción en presente continuo. Por lo tanto, vemos como la memoria colectiva e histórica deja de tener un papel legitimizador y sustentador en estas nuevas formas religiosas, siendo el presente el que sustenta la identidad colectiva.

En este cambio respecto la memoria histórica, la identidad parece que queda sin uno de los pilares que la sustentan. Las nuevas religiones representan el sentimiento religioso, pero modifican su presencia en el ámbito público y delimitan el sentimiento religioso a una vivencia que se configura desde y en lo privado, pareciendo éste un elemento que modifica también la función identitaria de la religión.

Estos cambios están caracterizados, según Berger, por la pérdida de influencia pública de la religión, al decir de Luckman, "la religión invisible". Luckman nos presenta una religión que pasa a un ámbito privado. La religión deja de influir en la esfera pública de poder delimitando su campo de acción al individuo. Esto permite presentar la religión como un hecho donde el individuo puede desarrollar unas formas que no tienen por qué reflejarse en su vida pública, a la vez que le marca una conducta rígida. La vivencia de la religión queda recluida al ámbito privado del individuo, sin tener que ser conocida por su entorno social. Asimismo, afirma la continuidad de las funciones religiosas, pero en el ámbito privado. Ello implicaría opacar el cumplimiento de su función colectiva, con lo que se pierde parte de las funciones de cohesión que señalaba Durkheim. Desde esta perspectiva, la religión queda relegada a las competencias en el campo espiritual del ser humano, pero no en el social. Esta disminución de funciones permite el surgimiento de religiones que son mucho más flexibles, conocidas como religiones a la carta⁵. Berger lo cita como el "supermercado

⁵ J.M. Rubio Ferreres, "Resurgimiento religioso versus secularización", en *Gazeta de Antropología* n° 14, Ed. Universidad de Granada, 1998.

IDENTIDAD, RELIGIÓN Y OLVIDO

de las religiones”⁶, lo que implica que las religiones deben competir dentro de la esfera del ámbito espiritual vendiendo su producto al consumidor. La religión deja de ser una gran institución colectiva para presentarse como un grupo reducido de influencia, pero mucho más estricto en las pautas conductuales que las otras religiones.

La identidad, la cohesión de la comunidad, la memoria histórica son conceptos que deben volver a analizarse frente a la existencia de unos cambios palpables que, a pesar de que para unos parecían ser el reflejo del hundimiento de la religión, lo que se observa es un *revival* religioso. Se observa que la identidad se sustenta desde el presente dejando en segundo término la memoria colectiva.

¿Cuáles serían los acontecimientos que determinan esta importancia del tiempo presente? Estamos hablando de religiones nuevas y recién reformuladas, esto significa que la inexistencia de una memoria colectiva como sustentadora no se da propiamente por la inexistencia de ella. A pesar de esto, el imaginario colectivo de estas religiones se aprovecha a menudo de los elementos mitológicos y de la reinención de su propia historia, en la que ellos son los perseguidos. Al fin y al cabo, no debemos olvidar que la religión cristiana tiene dos mil años de andar de la mano del poder y en sus inicios no era más que una forma desviada del judaísmo, de carácter minoritario, que tampoco podía formarse a partir de la memoria colectiva, sino de la resistencia.

Finalmente, hay que señalar que estas diferencias se reproducen en cuestiones concretas. Las nuevas religiones se presentan ante los ojos de la sociedad como elementos de ruptura con las religiones históricas y, por lo tanto, niegan su eficacia. La contraoferta está asentada en la formación de colectivos reducidos, núcleos a primera vista independientes, con una interrelación no jerarquizada entre ellos que elimina la jerarquía tan evidente de la Iglesia católica.

Estas actitudes se generan desde el eclecticismo y se asientan en un *corpus* lo suficientemente sólido como para permitir la flexibi-

⁶ J. Casanova, “El revival político de lo religioso”, en R. Díaz-Salazar - S. Giner - F. Velasco (Edts.), *Formas modernas de religión*, Ed. Alianza, Madrid 1994.

MARC BALLESTER I TORRENTS

lidad que precisa la expansión generalizada de estas religiones, como la Iglesia pentecostalista. Esto permite presentarlas como religiones donde a menudo no se observa un núcleo situado en un espacio concreto identificado con un país, sino que la cabeza visible se presenta como un ente abstracto deslocalizado. Son religiones que generalmente se despreocupan del aspecto político-social y se concentran en el funcionamiento de sus propios colectivos, rompiendo así con una concepción general de la sociedad. Con relación a estas características, cabe dejar constancia de que cada caso individual modifica alguno de estos aspectos, tal y como veremos en el caso concreto de los pentecostalistas. Por este motivo no creemos desmesurado hacer esta afirmación con carácter general. Y es que estos elementos que parecen romper la concepción de religión continúan cumpliendo con las funciones que Durkheim otorga a la religión, esto es, la función identitaria y la cohesionadora. Delimitan tanto el espacio público como el privado de sus miembros y establecen las pautas de conducta para relacionarse con los que forman parte del grupo y con aquellos que no forman parte de él. Por lo tanto, lo que se observa en estas nuevas formas religiosas no es un cambio desde la función que cumplen, sino que aportan una manera diferente de dar cuerpo al sentimiento religioso, lo que hace más visible una de las características innatas de la religión: el ser excluyente. Este elemento de la exclusión se consigue delimitando el ámbito identitario, pero apoyándose en aspectos diferentes de la memoria histórica colectiva, elemento muy significativo en la diferenciación de las religiones históricas. La temporalidad y la reciente aparición de muchas de estas nuevas religiones impiden la utilización y sustentación en una memoria del colectivo de creyentes. Además, hay que tener en cuenta que la omnipresencia de la religión católica en la historia de occidente y de Latinoamérica (los últimos quinientos años) obliga y permite renegar de la historia oficial, originando una nueva concepción del tiempo.

Modernidad y secularización. La preparación de un contexto

Esta reformulación de la religión se hace evidente en Latinoamérica a partir de la llegada de las religiones procedentes de la vertiente

IDENTIDAD, RELIGIÓN Y OLVIDO

cristiana del protestantismo, como los pentecostalistas, siendo la década de los ochenta una de las épocas más significativas. ¿Cuál es el contexto en el que estas religiones y otras empiezan a tomar fuerza?

La modernidad, que durante todo el siglo XX ha ido implantándose en la sociedad latinoamericana⁷, se caracterizaba por la implantación de unos valores y unas formas que, tal y como sucedió en Europa, pretendían modificar no sólo unas estructuras favorables a la productividad sino que abogaban por un proceso de evolución unilineal guiada por la idea de “progreso”. Esta idea conllevaba sentar la sociedad en los pilares de la razón y la ciencia, comportando una pérdida progresiva de importancia de la religión relacionada con la vida pública y relegándola a una función meramente espiritual.

En el caso concreto del ámbito peruano, la entrada de la modernidad, asumida desde las élites sociales, choca con la realidad peruana. La historia presenta unas tradiciones muy arraigadas en la vida cotidiana, sustentadoras de una memoria colectiva. Ésta se caracteriza por la resistencia, donde el elemento religioso juega un papel relevante en la construcción social de las identidades y, por lo tanto, parece más difícil poder aceptar la existencia de un proceso secularizador. No obstante, antes de negarlo analicemos qué se entiende por secularización.

La secularización se observa como un proceso que viene guiado por la reproducción de un sentimiento religioso, pero dirigido a las ideas de razón, progreso y ciencia. Estos conceptos implican, en primer lugar, una separación del ámbito público y privado, donde la religión se aparta paulatinamente de las esferas de poder, diferenciándose con ello una esfera laica y otra secular. Esto, que en algunos casos se presentó como el fin de la religión, se expresa de forma más efectiva en la pérdida de influencia de la religión en la vida pública. Así pues, el proceso de secularización que conlleva la legitimización del discurso guiado por la razón, la ciencia y la idea de progreso, con todo lo que esto implica⁸, origina una modifica-

⁷ Con efectos muy diferentes en los países que componen el continente.

⁸ Fueron y continúan siendo conceptos como progreso y razón los que

MARC BALLESTER I TORRENTS

ción del propio sentimiento religioso. La idea de una disminución de la religión, que comporta una desaparición en la que triunfa la visión racionalizada de la sociedad guiada por teóricos como Marx y Comte, no parece errónea si previamente no hubiéramos afirmado que estas ideas se asumen desde un sentimiento religioso, donde la fe en el progreso y la razón parecen guiar el devenir de la humanidad. Resulta evidente que se da una transformación de aquello que refleja el sentimiento religioso.

La secularización implica una separación de los ámbitos laicos y seculares y parece haberse hecho palpable en las instituciones peruanas. Sin embargo, si puntualizamos un poco más, observamos como en el caso de las comunidades rurales del mundo andino, las que se pretenden observar, la persistencia de formas político-religiosas no parece darnos la razón respecto a dicha visión secular de la sociedad peruana. Para ello deberíamos diferenciar entre el ámbito público urbano y el ámbito público rural. Por lo tanto, podríamos hablar de una secularización al estilo occidental en el mundo urbano, más influenciado por las concepciones que comporta la modernidad y una persistencia de la religión en el ámbito público en el contexto rural andino. Sin embargo, en la ciudad no podemos afirmar la existencia de un proceso homogéneo de secularización. En los barrios que rodean las grandes ciudades, compuestos por gentes que provienen del ámbito rural, el contexto que se desarrolla es muy distinto, tanto en cuestiones sociales, económicas y religiosas parecen reproducir un punto intermedio entre el contexto rural y el urbano.

Lo que vemos es que no puede considerarse la existencia de un proceso secularizador evidente en el Perú, y menos en el área andina, pero sin embargo se observa la proliferación de estas nuevas religiones que van adquiriendo un papel cada vez más significativo dentro del ámbito religioso peruano. La modernidad no llega a provocar una total ruptura con las estructuras simbólicas y sociales existentes, pero sí obliga a un replanteamiento y una reformulación.

justifican acciones económicas y la existencia de una jerarquización entre las diferentes sociedades humanas que muestran sentimientos paternalistas y prepotentes.

IDENTIDAD, RELIGIÓN Y OLVIDO

La sociedad con la modernidad y seguidamente con los efectos omnipresentes de la globalización y sus valores reproduce una serie de respuestas. Y es precisamente dentro de estas respuestas, donde incluimos la proliferación de nuevas formas religiosas. Veamos entonces que comporta la globalización y cuáles son los efectos que provocan los grupos que la viven.

Una respuesta a la globalización: identidad local y nuevas religiones

La globalización se presenta como un proceso económico, político y social que, a partir de las pautas marcadas por la modernidad, se superpone a las formas locales, estableciendo pautas homogeneizantes culturales y económicas. Un proceso que intenta abarcar bajo una misma forma los diferentes procesos mundiales.

Enfrentar directamente modernidad con tradición superpone identidades y comporta situaciones de conflicto social provocado por los movimientos migratorios y por el choque de intereses e identidades. Esto conlleva situaciones de desigualdad y desestructuración. Nos encontramos, por lo tanto, con un sistema que, basándose principalmente en la idea de productividad, desarrolla una serie de mecanismos que le permiten implantar unas formas homogéneas de consumo tanto material como simbólico. Este proceso atiende la capacidad de reproducir elementos distintos que entren dentro del flexible marco que ofrece. La mercantilización de los sentimientos y de los procesos de identificación del ser humano, transformados en meros productos de consumo, donde se indica la forma de uso y el tiempo de duración, permite la proliferación de múltiples formas de identidad y de expresión de los sentimientos. Dentro de estas formas homogeneizantes, el sistema se alimenta de la respuesta local, a la vez que él mismo propone otras respuestas locales. El fortalecimiento de las formas propias y locales, expresadas a través de la etnicidad, la religión u otros elementos como la clase social o la cuestión lingüística, se desarrolla dentro de la misma globalización, que adquiere una flexibilidad amplia, pero, eso sí, con unos límites intraspasables. Estas formas de identidad desarrolladas en un ámbito local se nutren de conceptos como la memoria

MARC BALLESTER I TORRENTS

histórica colectiva. Ésta aparece resaltada y reformulada funcionando como elemento cohesionador simbólico-social, una vez las formas productivas han entrado en una lógica de mercado que favorece la acción individual. El patrimonio histórico, junto con la memoria, pasa a ser reflejo de la esencia nacional y étnica y se vuelve un elemento estructurador en un contexto que promueve el individualismo⁹. La búsqueda de identidad individual, dentro de un todo cada vez más similar, parece solventarse reinventando formas particulares de lo local, dentro de los esquemas globales, a partir de la utilización de las herramientas que ella misma ofrece.

La proliferación de religiones es paralela al proceso que aquí estamos presentando. El surgimiento de nuevas identidades, desde la cuestión nacionalista, étnica, lingüística, social (muy cuestionada) u otras expresiones culturales como el deporte o la alimentación –la lista sería interminable– forman parte, junto con las religiones, de las respuestas locales desarrolladas. La sociedad de consumo ofrece elementos suficientes para que, homogéneamente, cada individuo pueda identificarse en una minoría excluyente. Las religiones configuran identidades reducidas y excluyentes, pero siempre dentro de esquemas aceptados¹⁰. Por lo tanto, vemos como la religión se observa no sólo como un elemento significativo en cuanto a las cuestiones existenciales del ser humano, sino que cumple, como observábamos al inicio, con una función identitaria que se hace más palpable en las nuevas religiones. Eso sí, se origina en ámbitos reducidos que deben ser compatible con las diversas formas identitarias que permite la sociedad. Así pues, reducen su ámbito de acción, pero no dejan de ejercer su respuesta como elemento identitario.

Estas nuevas religiones se plantean como una respuesta más al proceso globalizador. La diferencia con otros procesos de respuesta es que no surgen del propio grupo local, sino que forman

⁹ N. García Canclini, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Ed. Grijalbo, México 1989.

¹⁰ La “satanización” de diversos grupos religiosos nos demuestra la obligación de estar dentro de unas formas homogéneas que parecen ser flexibles, pero que son mucho más delimitadoras de lo que se quiere mostrar.

IDENTIDAD, RELIGIÓN Y OLVIDO

parte de aquellas herramientas y respuestas que la misma globalización ofrece como elemento autorregulador. Juegan con una propuesta universalista que se conforma lo suficiente flexible como para adaptarse al contexto local. Asimismo, muchas de ellas, a la vez que se aprovechan de este contexto para su proliferación, se vuelven, paradójicamente, fuertes grupos de crítica al sistema globalizador y los valores que conlleva.

La flexibilidad de estas religiones la muestra la posibilidad de poder tener su origen en Europa y desarrollarse tanto en una comunidad gitana de Sevilla como en una comunidad del Sur Andino, como ocurre con la Iglesia pentecostalista. Sin embargo, esta flexibilidad parece romperse una vez están ya instalados en el contexto. La flexibilidad se transforma en un código estricto de conducta y valores que otorga un fuerte sentimiento de identidad a sus miembros. Es evidente la voluntad del grupo por diferenciarse y afirmar su identidad haciendo uso de unos códigos de identificación fundamentales para la cohesión interna y para protegerse frente al extraño.

La identidad no se sustenta en una información procedente del pasado, como ocurre con las formas de identidad que reproduce la etnicidad o los nacionalismos. En ellos, la cultura y su historia parece tomar un aire esencialista, donde se exaltan unas formas como originarias y propias, siendo a menudo la exaltación de unos elementos que no dejan de ser fruto de continuas transformaciones históricas.

La Iglesia pentecostalista se presenta como una respuesta a las formas globalizadoras desde lo local. De este modo, el elemento que se observa como diferenciador es la omisión de una memoria histórica y colectiva de los miembros que forman parte de la iglesia. El contexto del cual provienen parece quedar en el olvido, negado en su nueva forma religiosa e identitaria. Deja la historia y la memoria colectiva en un segundo plano, como respuesta a la concepción de volver a nacer. Asimismo, están obligados a compartir ciertos aspectos de esta memoria colectiva, como veremos a continuación.

Dentro de este ámbito de respuesta, ahora nos centraremos en la Iglesia pentecostalista de Perú, observando cómo son, cómo se desarrollan y cuál es el resultado que surge de esta adquisición

MARC BALLESTER I TORRENTS

de respuestas externas relocalizadas frente al desquebrajamiento provocado por la modernidad y la globalización.

IDENTIDAD, RELIGIÓN Y OLVIDO:
NUEVAS RELIGIONES EN LOS ANDES

El objeto de estudio son las iglesias pentecostalistas en el área andina y, debido a su estrecha relación, los barrios de las periferias de ciudades como Lima donde la población proveniente del interior del país utiliza unas estrategias identitarias en las que entran en combinación los elementos religiosos y étnicos. Para tal tarea, inicialmente realizaremos una breve descripción de las iglesias pentecostalistas, intentando observar los elementos que son más relevantes.

La Iglesia pentecostalista forma parte del gran grupo de religiones protestantes. Esta gran familia en concreto surge de la rama anglicana y, más en concreto, deriva, dentro de ella, de los metodistas. Estos grupos son los que se sitúan en la vanguardia del crecimiento de las conversiones en América Latina¹¹.

Se caracteriza, como otras, por ser una religión de adhesión voluntaria que se transforma en una adhesión total a la comunidad con una rígida disciplina. No jerarquizada, se fomenta en la existencia de líderes que representan la idea weberiana de carisma. Los pastores, los reproductores de este liderazgo carismático, adquieren su papel como fruto de la revelación y no del magisterio. Esta característica es lo que permite el surgimiento aleatorio de iglesias; la inexistencia de una estructura centralizada no da derecho a ningún pastor a replantear la existencia de otra iglesia. Realizan acciones de proselitismo buscando la conversión de la gente y todo esto va acompañado de la capacidad de la curación por la fe que se otorgan los pentecostalistas¹².

¹¹ M. Cantón Delgado, "El culto gitano y los procesos de deslegitimización. Definiciones y competencias", (165-179) en S. Rodríguez Becerra (Coord.), *Religión y cultura* Vol. 2, Ed. Consejería de Cultura de Andalucía y Fundación Machado, Andalucía 1999.

¹² M. Marzal, "Un siglo de investigación de la religión en el Perú", ponencia presentada en el XVII Congreso Internacional de Historia de las Religiones, celebrado en la ciudad de México en agosto de 1995.

IDENTIDAD, RELIGIÓN Y OLVIDO

El dogma común en las diferentes iglesias pentecostalistas está representado por las siguientes cuestiones: creencia total en la palabra de la Biblia; rechazo de imágenes y sacramentos, a excepción del bautismo; la religión como experiencia personal; prioridad de la fe sobre las obras, a pesar de que éstas muestran la vida espiritual del creyente; Jesucristo es el único mediador entre Dios y los hombres¹³; la Virgen María es inmaculada, pero no es la madre de Dios; y, finalmente, se consideran seguidores y fieles del cristianismo primitivo sin añadiduras de los hombres, dogmas o jerarquías. La organización asamblearia permite la cohesión interna y una amplia independencia en materia económica, ritual y doctrinaria¹⁴. Estos son algunos de los elementos que estructuran las iglesias pentecostalistas. A pesar de que la categorización tan detallada ha sido extraída de una comunidad pentecostalista situada en España, no se distancian de las formas que Kapsoli muestra en su obra *Los guerreros de la oración*¹⁵.

De estas características se observa que el pentecostalismo delimita una forma diferente de ser religioso, pero que no es tan distante de aquellas que existían y que también organizaban todos los aspectos de la vida comunitaria. Sin embargo, delimita de forma significativa la pertenencia a la iglesia, ya que esto es sinónimo de estar en una nueva vida, habiendo deshecho la anterior para pasar a vivir en la salvación. Existe un cambio de pertenencia de una comunidad a otra con todo lo que ello implica, existiendo la necesidad de diferenciarse y de hacer evidente su cambio a ojos de la antigua comunidad de origen y también, claro está, de la nueva. Existe una clara redefinición de las formas religiosas.

El cambio producido

Encontramos una religión que implica cambios importantes respecto a las ya existentes, donde el único elemento en común es la figu-

¹³ En este caso utilizamos el concepto "hombre" refiriéndonos al ser humano como reflejo de la terminología que se utiliza en esta religión.

¹⁴ M. Cantón Delgado, *Loc. Cit.*, pp. 151-152.

¹⁵ W. Kapsoli, *Guerreros de la oración. Las nuevas iglesias en el Perú*, Ed. SEPEC, Lima 1994.

MARC BALLESTER I TORRENTS

ra de Jesucristo. Esta religión, consecuentemente, conlleva implícitamente una modificación sustancial de los valores comunitarios, sociales y económicos, lo que se traduce en una conducta que parece destruir las vigentes. Lo que muestra es la presencia omnipresente de la religión en la vida de aquellos individuos que forman parte de la comunidad pentecostalista. Como vemos, las obras no son básicas, pero marcan la espiritualidad del individuo. Algo que no se aleja del análisis que planteaba Max Weber sobre la ética protestante: “Les poques ganes de fer feina són síntoma que l’estat de gracia fa fallença”¹⁶. Las obras no son fundamentales, pero implican un control indirecto de la sociedad o colectivo sobre el individuo, el cual debe constantemente presentarse como un buen creyente frente a la comunidad. Este elemento tiene una función tanto controladora como cohesionadora, ya que, a menudo, la obra en la vida comunitaria implica también un replanteamiento de la fe del individuo¹⁷. Ejemplos de ello pueden ser dejar de pagar el diezmo a la iglesia o no cumplir con la labor proselitista. Esta omnipresencia religiosa no se observa sólo en las obras, sino que se hace palpable en la delimitación de unas formas y deberes dentro y fuera de la comunidad religiosa. Todo queda traducido en términos religiosos, ya que estos grupos dejan de participar en las fiestas locales, implicando una reformulación de las formas económicas comunitarias, a la vez que replantean la existencia de un sistema de cargos sustentado, entre otras cosas, en la celebración de estas fiestas¹⁸. Otra manera de influenciar en estas actitudes comunitarias es no beber alcohol y la negación a hacer un desembolso grande para la realización de la fiesta.

Uno de los elementos importantes es la autonomía que mantiene la comunidad religiosa. Señalaba F. Barth que una comunidad debe presentarse como una unidad, debe establecer unos lími-

¹⁶ M. Weber, *L'ètica protestant i l'esperit del capitalisme*, Edición 62, traducción de Juan Estruch, Barcelona 1994 (“las pocas ganas de trabajar son síntoma de que el estado de gracia esta en declive”).

¹⁷ W. Kapsoli, *Op. Cit.*, p.140

¹⁸ M. Cantón Delgado, “Ética protestante del trabajo y contextos de conversión. Max Weber en América Latina” (433-447), en S. Rodríguez Becerra, *Op. Cit.*, p. 438.

IDENTIDAD, RELIGIÓN Y OLVIDO

tes y consecuentemente unas pautas de relación con aquello que no forma parte de la comunidad y que, por lo tanto, puede influir en la identidad y las formas identificadoras del grupo que, en este caso, lo constituye la religión pencecostal. Esto resulta obvio en la regularización de las respuestas y preguntas que deben hacerse los encargados de la acción proselitista cuando van casa por casa buscando nuevos miembros. Kapsoli nos muestra una serie de pautas para enfrentarse a los distintos tipos de personas que pueden encontrarse. Unas pautas que van acompañadas de una categorización de los diferentes personajes o grupos a los que van a conocer en su acción divulgadora. Resulta sintomático ver la categorización que se hace de los miembros de otras religiones: católicos, no tienen seguridad en la salvación; testigos de Jehová, constituyen una secta, al igual que los adventistas del Séptimo Día; el objetante, presto a buscar reparos¹⁹. Desde esta perspectiva se observa uno de los elementos claros de la formación de identidad, esto es, la categorización del otro que en este caso se reproduce (aunque aquí no lo mostremos) hasta con diez tipos de personas diferentes. Estos grupos delimitan, desde su relación con lo externo, su identidad. A la vez, el funcionamiento asambleario es lo que delimita una identidad dentro del grupo, repartiendo diferentes papeles en el funcionamiento de la comunidad, haciendo así palpable la idea que expresábamos al inicio de la delimitación de unas relaciones intergrupales y supragrupales. A pesar de tratarse de una forma religiosa que resalta la experiencia personal (en este caso religiosa), delimita una serie de pautas que definen la identidad colectiva. Sin embargo, esta forma no incide en principio en las formas sociales externas a ellas. Kapsoli nos presenta estos grupos como colectivos indiferentes a los problemas sociales y a los proyectos históricos de la comunidad local y nacional, mientras que M. Cantón nos habla de la importancia de estos grupos dentro de la sociedad guatemalteca, hecho que se refleja en la existencia de un partido político y de aspiraciones concretas a cambiar la sociedad. Creemos que este elemento diferenciador viene dado por el seguimiento so-

¹⁹ W. Kapsoli, *Op. Cit.*, p. 113.

MARC BALLESTER I TORRENTS

cial que comparte uno u otro, ya que también es sabida la influencia de grupos protestantes en las elecciones presidenciales entre Fujimori y Vargas Llosa en Perú.

Dentro de este elemento identitario, debemos ver cómo influye la memoria histórica en la configuración de esta identidad. Tal y como habíamos introducido al principio, estos grupos parten de la experiencia y la realidad inmediata²⁰. Con esto, lo que queremos presentar es que se modifica el concepto de temporalidad. La identidad no está sustentada por una tradición, unas formas comunes del pasado, la identidad se sustenta en la acción del presente y éste queda como único elemento de referencia temporal en estas formas religiosas: lo inmediato es muestra de fe y la fe implica formar parte del colectivo.

En consecuencia, la Iglesia pentecostalista continúa solventando la cuestión identitaria y, por lo tanto, cumpliendo con la inicial definición de religión que habíamos planteado, pero en un ámbito reducido. Sin embargo, entre los elementos sustentadores de esta identidad no se observa la utilización de una memoria histórica colectiva, sino que se configura la identidad colectiva e individual debido a la temporalidad que caracteriza estos grupos, es decir, con la vivencia de un presente continuo, quedando así la memoria relegada a un figurado olvido.

El siguiente paso es observar el resultado que aparece de la entrada y expansión de los pentecostalistas. Para ello recurriremos a la historia, hecho que nos permitirá ver cuáles han sido las formas que se han producido y cómo no se distancian tanto de las que se están reproduciendo en la actualidad.

Pasado y presente: historia para observar el presente

La historia andina se caracteriza justamente por un continuo replanteamiento del hecho religioso. La entrada de religiones externas, principalmente la llegada de la religión católica, ha marcado el devenir de la historia religiosa andina. El proceso surgido principal-

²⁰ W. Kapsoli, *Op. Cit.*, p. 388.

IDENTIDAD, RELIGIÓN Y OLVIDO

mente con la llegada del catolicismo y con todo lo que conllevó su imposición planteó una continua situación de búsqueda de alternativas y de respuestas frente a la imposición.

Las repuestas surgen como forma de estructurar aquello que con la llegada de los castellanos se estaba desestructurando. El primer ejemplo es la aparición del mito del resurgimiento de Inkarrí. Surgido inmediatamente después de la muerte del inca Atahualpa, este mito se sustentaba en la creencia del reestablecimiento de un orden precolonial. Un retorno que debía surgir de la llegada de un nuevo *pachacuti* que rompería con el orden establecido por los castellanos y volviera a imponer el orden incaico. En este primer caso, es evidente que el surgimiento de formas mesiánicas aparece como una respuesta a la pérdida de unas formas identitarias del Imperio Inca y la imposición de otras externas. En este caso el elemento histórico juega un papel importante si partimos de que los incas tenían una visión cíclica del tiempo, que comportaba la creencia en el retorno marcado por el *pachacuti*.

Con el proceso de extirpación de idolatrías, empezado por el virrey Toledo y continuado por sus sucesores, se siguen reproduciendo alternativas y formas de resistencia al intento de eliminación de las creencias existentes. Uno de los movimientos que surge es el de *Taqui Onkoy*. El movimiento se origina a partir de un desequilibrio social provocado por la opresión y dominación colonial. Este movimiento critica el olvido de las *huacas*. El proceso de extirpación de idolatrías persigue a todos aquellos que hacen ofrendas a las *huacas*, a la vez que las intentan destruir²¹. Es el olvido de ellas lo que provoca las desgracias que se están produciendo. Lo que promueve entonces es el retorno al cuidado y veneración de las *huacas* como forma de lucha contra el poder colonial. Observamos, pues, un proceso similar al que se reproduce con la presencia de las religiones pentecostales. Los pentecostales, a pesar de utilizar la globalización como medio de expansión, critican y van en contra de los valores que ésta presenta y reformulan la falta de fe en la socie-

²¹ C. Bernand – S. Gruzinski, *De la idolatría. Una arqueología e las ciencias religiosas*, Ed. FCE, México DF, 1998.

MARC BALLESTER I TORRENTS

dad, siendo éste un elemento negativo para el devenir y la salvación del individuo.

Otro proceso que parece ser análogo entre el pasado y el presente es la extirpación de idolatrías. El proceso de extirpación de idolatrías implicaba la observación y descripción de otras formas religiosas que se reproducían al margen de la religión católica. Éstas se categorizaban como idolatrías. Idolatría era una forma peyorativa de estigmatizar lo que debía ser extirpado. Todo lo que los visitantes observaban y categorizaban como idolatría debía ser perseguido y eliminado.

Este proceso parece repetirse, primero en los años 70-80 por parte de la Iglesia católica y ya más adelante en nombre de la identidad étnica²². Se lleva a cabo el proceso de categorización peyorativa, esta vez con el concepto de "secta". De manera similar a las formas occidentales de hacer listas de sectas peligrosas, se asume la definición del concepto weberiano y se le otorga un sentido negativo, lo que da carta blanca a una acción contra estos grupos, que se presentan como el peligro inminente para el mantenimiento esencialista de formas de identidad, y para la religión católica como adversarios que le arrebatan importancia dentro del ámbito religioso.

Lo que observamos es que parece reproducirse una vez más un acto de reformulación religiosa e identitaria, pero que esta vez no se reformula a partir de la historia y la memoria colectiva, al ser una forma procedente del exterior lo suficiente flexible como para adaptarse al contexto andino. Una respuesta que, como veremos a continuación, reproduce formas de organización similares a las de las comunidades andinas, permitiendo un elemento de conexión que facilita la conversión.

El hecho de que la Iglesia pentecostal organice todos los ámbitos de la vida comunitaria y dé relevancia y poder a la figura del anciano, obliga al cumplimiento de unas funciones que contri-

²² Nos referimos a las posturas esencialistas que abogan por la invariabilidad de las formas culturales, presentándolas como formas que deben perdurar invariables e inmutables, pretendiendo de ellas la originalidad de las formas precoloniales que se han mantenido intactas.

IDENTIDAD, RELIGIÓN Y OLVIDO

buyen al bien del colectivo y que no parecen estar tan distantes del comportamiento que se reproduce en el interior de la comunidad andina, donde lo religioso, impregnado de elementos étnicos identitarios, continúa estructurando la vida política y laboral con el sistema de cargos, el sistema político-religioso que configura también el hecho de ser considerado *runa* (ser humano) por la comunidad si se han cumplido los cargos. ¿Cuál es el resultado de esta presencia de una religión que reproduce unas formas sociales tan similares, pero a la vez tan distantes en su justificación, frente a la memoria colectiva?

Nuevas religiones y realidad andina: olvido e identidad

En primer lugar, debe aclararse que la acción de estas iglesias no es la misma en las áreas andinas que en los barrios de las periferias de las grandes ciudades, cuyos habitantes proceden del área andina. Esta diferenciación debe tenerse en cuenta y aquí intentaremos mostrar la relación entre ellas, ya que no podemos olvidar que los movimientos migratorios reproducen formas procedentes de su lugar de origen.

En el caso de los barrios de las periferias de las grandes ciudades, donde muchos proceden de las áreas andinas, lo que nos encontramos es un conflicto de identidades que creemos que es básico para entender la proliferación de estas iglesias en ellos.

Como nos muestra Turino²³, en el caso de los *sikuris* puneños en Lima, la población reproduce las formas identitarias readaptando los *sikuris* al contexto de la ciudad. Esta exaltación de las formas de origen se explica bajo la concepción de vivir en un contexto de frontera de identidades. En este contexto, la concepción *Emic* y *Etic* de la identidad entra en juego, al producirse una situación de convivencia y enfrentamiento de identidades. El encuentro directo con formas que se oponen a lo indígena y lo estigmatiza peyorativamente, hace que la identidad de lo indígena deba exaltarse frente a

²³ TURINO, T. (1992) "Del esencialismo a lo esencial: pragmática y significado de la interpretación de los Sikuri puneños en Lima" en Revista Andina 20: 442-456.

MARC BALLESTER I TORRENTS

la influencia permanente de formas diferentes, como las que se reproducen en una ciudad que se contrapone a la que éste trae consigo. Una identidad que se reproduce en las formas simbólicas, pero que resulta difícil de reproducir en las formas de vida comunitarias, asumiendo un papel importante los orígenes, donde la memoria asume una importante función en la reproducción de las identidades. En este contexto es donde la Iglesia pentecostalista es capaz de convivir con la identidad indígena, pero sin sustentarse en ella y cumpliendo la función de restablecer unas pautas comunitarias que, como habíamos observado, no se distancian tanto de las andinas, al reproducir los valores comunitarios y las relaciones entre los que forman parte de ella. Con todo, la Iglesia pentecostal cumple una función más cohesionadora que identitaria y establece, entre aquellos que forman parte de ella, los valores de la solidaridad, organiza las tareas de la comunidad y aporta a un grupo la posibilidad de desarrollar, fuera de su contexto originario, estrategias similares, pero expresadas con formas muy diferentes. Por el contrario, en las comunidades andinas parece acontecer lo opuesto. La transformación de las tradiciones y formas identitarias en objetos de comercialización con el fin de ofrecer lo étnico como un elemento turístico parece poner en entredicho la autenticidad que precisa lo étnico para mantenerse como forma identitaria. Es el necesario diálogo con los nuevos actores que intervienen el que parece poner entredicho el legado histórico. En este contexto, la Iglesia pentecostal podría presentarse como una forma de distanciamiento de este elemento, fruto del proceso globalizador, otorgando una identidad universal dentro de lo local. Esto se lleva a cabo a través de procedimientos globalizadores que plantean unas formas y valores que se distancian de los que la globalización está imponiendo dentro de las comunidades y que se refleja en esta readaptación turística de las creencias religiosas. Sin embargo, la Iglesia pentecostalista también se presenta como una forma que obliga a modificar las formas de la comunidad andina. La participación en la vida comunitaria es escasa y siempre influenciada por una readaptación desde las creencias pentecostalistas. La prohibición de beber alcohol y la negación de derrochar dinero en grandes fiestas nos permite observar un futuro replanteamiento y modificación de las formas andinas. El cam-

IDENTIDAD, RELIGIÓN Y OLVIDO

bio de valores, donde la comunidad pentecostalista y sus individuos están por encima del resto de la comunidad no pentecostalista, crea conflictos internos de convivencia y asoma la posibilidad de una desestructuración de las formas comunitarias andinas. Sin embargo, esta opción no es la única, la persistencia en las comunidades andinas de unas pautas laborales, como nos muestra Manuel Marzal en la influencia en las formas de trabajo de la tierra²⁴ en comunidades donde la supervivencia está marcada por formas agropecuarias, nos permite ver que en estas comunidades donde el sistema globalizado existe no ha roto con estas formas. Éstas continúan presentándose como las más adecuadas para el solventamiento de la cuestión alimenticia.

Abogar por un cambio de identidad que conlleve el olvido de una memoria histórica que implique no sólo el sustentamiento de una identidad étnica o nacional no puede aceptarse como una afirmación correcta en su totalidad. No creemos correcto aceptar que las Iglesias pentecostalistas rompen con todo lo que forma parte de las formas andinas. Lo que parece observarse es una aceptación, dentro de las mismas formas pentecostalistas, de aquello que está presente en las formas andinas. Estaríamos planteando que estas iglesias, que se presentan como respuesta a un proceso general de desestructuración social, asumen sus funciones, pero aceptando la influencia de una distribución laboral o social basada en formas que proceden del pasado y que, por otra parte, se están reivindicando y reformulando continuamente. Aquí parece cuestionarse lo que al inicio afirmábamos respecto de la memoria colectiva. Sin embargo, el proceso de aceptación de unas pautas de delimitación del ámbito laboral creemos que forma parte de la flexibilidad obligada por el contexto. Se aceptan las pautas laborales, pero debería verse si esto implica o no la aceptación de la explicación simbólica de estas pautas laborales que están relacionadas con la memoria colectiva.

²⁴ M. Marzal, "Persistencia y transformaciones de ritos y sacerdocio andinos en el Perú" (263-285), en M. Gutiérrez Estévez (Comp.), *Mito y ritual en América*, Ed. Alambra, España 1988.

MARC BALLESTER I TORRENTS

En este dialogo, el fruto que se observa es la existencia de un proceso de hibridación entre formas externas, representadas por la Iglesia pentecostalista, con formas internas. No obstante, al presentarse las dos como respuestas frente al proceso de la globalización, parecen ser incompatibles por presentar las dos respuestas en la cuestión identitaria. Aun así, no debemos olvidar que los pentecostalistas ofrecen la salvación instantánea. En el momento en que estos individuos entran a formar parte de la comunidad religiosa, como nos muestra Kapsoli, mueren para nacer de nuevo, pero esta vez asegurándose la salvación, pareciendo solucionar al instante el miedo a la muerte.

El sentimiento religioso puede quedar solventado y las relaciones sociales identitarias con el colectivo cercano también, aunque la relación con los antepasados, la existencia de un pasado y todo lo que esto conlleva no puede dejarse en el olvido y más en sociedades donde esto aparece como un elemento persistente y estructurador. Esta afirmación nos obliga a realizar una investigación donde se observe qué acontece con estos elementos básicos en la cosmovisión andina.

No debemos olvidar que estamos refiriéndonos a una sociedad que ha configurado su historia otorgando un papel básico a la religión. La religión, en sus formas milenaristas o mesiánicas, había sido caldo de cultivo para movimientos de resistencia a unas formas impuestas desde el exterior. La religión, como legado de las formas pre-coloniales, continúa habitando y organizado las vidas comunitarias, con sistemas politico-religiosos como el *vayaroq*, que delimita no sólo unas festividades sino que marca las pautas laborales y conductuales dentro de la comunidad. ¿Qué ha cambiado? Lo que observamos en estos grupos religiosos es que continúan organizando todos los aspectos de la vida social de aquellos que forman parte de la comunidad religiosa, pero que sólo cogen aquellas formas de la memoria colectiva que les son imprescindibles, como se observa en la aceptación de una forma de distribución del trabajo y no como sustentador identitario.

Aventurándonos a hacer un pronóstico que se presenta como punto de partida para una investigación desde las pautas etnográficas, lo que se observa es, en primer lugar, una hibridación

IDENTIDAD, RELIGIÓN Y OLVIDO

de formas que no sólo modifica la vida de aquellos que deciden cambiar, sino que influye en la comunidad de origen a la cual pertenecen. En conceptos de identidad, este cambio disminuye la cohesión del grupo originario, donde la respuesta hace necesaria una reformulación de sus formas (una vez más). La entrada de nuevos elementos obliga al grupo a reformular y adaptar sus formas, demostrándose una vez más un proceso de confrontación de identidades y de respuestas. A pesar de esto, creemos conveniente enfrentarnos a la realidad y posiblemente nos permitirá confirmar este proceso. El encuentro entre dos formas en un igual, uno luchando con la fuerza de una historia de lucha y rebelión y otro con un presente capaz de oscurecer con la palabra toda una memoria histórica, pero que no acaba de realizarlo. Esto nos conduce a constatar que, al fin y al cabo, tanto la reivindicación étnica como la religiosa son procesos de localización frente a lo global, aunque tengan procedencias dispares y utilicen diferentes herramientas para solventar la misma cuestión. Pero es justamente esta intención de solventar lo que nos empuja a observar cuál es el resultado de la lucha por el espacio de la identidad.

BIBLIOGRAFÍA

BARTH, F.

1976 “Introducción”, en F. Barth, *Los grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de las diferencias culturales*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 9-49.

BERNAND, C. – S. Gruzinski

1988 *De la idolatria. Una arqueología de las ciencias religiosas*, Ed. FCE, México D.F.

BORRELL VELASCO, V.

1999 “Apuntes sobre protestantismo en Guatemala: familia, escuela y reorganización social”, en S. Rodríguez Becerra (Coord.), *Religión y cultura* Vol. 2, Ed. Consejería de Cultura de Andalucía y Fundación Machado. Andalucía.

GARCÍA CANCLINI, N.

1989 *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Ed. Grijalbo, Mexico.

CANTÓN DELGADO, M.

1999a “El culto gitano y los procesos de deslegitimización. Definiciones y competencias”, en S. Rodríguez Becerra

IDENTIDAD, RELIGIÓN Y OLVIDO

- (Coord.), *Religión y cultura* Vol. 2, Ed. Consejería de Cultura de Andalucía y Fundación Machado, Andalucía, pp. 165-179.
- 1999b “Ética protestante del trabajo y contextos de conversión. Max Weber en América Latina”, en S. Rodríguez Becerra (Coord.), *Religión y Cultura* Vol. 2, Ed. Consejería de Cultura de Andalucía y Fundación Machado, Andalucía, pp. 433-447.
- CASANOVA, J.
- 1994 “El revival político de lo religioso”, en R. Díaz-Salazar et al. (Edts.), *Formas modernas de religión*, Ed. Alianza, Madrid.
- DURKHEIM, E.
- 1982 *Las formas elementales de la vida religiosa*, Ed. AKAL, Madrid.
- ESTRUCH J.
- 1994 “El mito de la secularización”, en R. Díaz-Salazar et al. (Edts.), *Formas modernas de religión*, Ed. Alianza, Madrid.
- KAPSOLI, W.
- 1994 *Guerreros de la oración. Las nuevas iglesias en el Perú*, Ed. SEPEC, Lima.
- KIENZLER, K.
- 2000 *El fundamentalismo religioso*, Ed. Alianza, Madrid.
- MARZAL, M.
- 1995 “Un siglo de investigación de la religión en el Perú” (ponencia presentada en el XVII Congreso internacional de historia de las religiones, celebrado en la ciudad de México en agosto de 1995).
- 1988 “Persistencia y transformaciones de ritos y sacerdocio andinos en el Perú”, en M. Gutiérrez Estévez (Comp.),

MARC BALLESTER I TORRENTS

Mito y ritual en América, Ed. Alambra, España, pp. 263-285.

OLINDA, Celestino

1998 “Transformaciones religiosas en los Andes peruanos (1). Ciclos míticos y rituales”, en *Gaceta de Antropología* n° 13, Ed. Universidad de Granada.

1998 “Transformaciones religiosas en los Andes peruanos (2). Evangelizaciones”, en *Gaceta de Antropología* n° 14, Ed. Universidad de Granada.

RUBIO FERRERES, J.M.

1998 “Resurgimiento religioso versus secularización”, en *Gaceta de Antropología* n° 14, Ed. Universidad de Granada.

TURINO, T.

1992 “Del esencialismo a lo esencial: pragmática y significado de la interpretación de los sikuri puneños en Lima”, en *Revista Andina* 20, Cusco, pp. 442-456.

WEBER M.

1994 *L'ètica protestant i l'esperit del capitalisme*, edición 62, traducción de Juan Estruch, Barcelona.