

anthropologica

AÑO XLIV / N° 56 / 2026

Religión y espiritualidades en el mundo
moderno: intersecciones temáticas y
disciplinares
Nuevas perspectivas culturales

ANTHROPOLOGICA
DEL DEPARTAMENTO DE CIENCIAS SOCIALES
AÑO XLIV, N° 56, julio de 2026
Pontificia Universidad Católica del Perú

Director: Alexander Huerta-Mercado (ahuerta@pucp.pe)
Editores invitados: José Sánchez Paredes (jsanche@pucp.edu.pe)
Carlos Piccone Camere (cpiccone@pucp.edu.pe)
Véronique Lecaros (vgauthier@pucp.pe)
Asistente editorial: Emilia Fernández Fernández
COMITÉ EDITORIAL: Claudia Briones (Universidad Nacional de Río Negro, Argentina)
Gerardo Damonte Valencia (Pontificia Universidad Católica del Perú)
Gisela Canepa (Pontificia Universidad Católica del Perú)
Norma Fuller (Pontificia Universidad Católica del Perú)
Oscar Espinosa (Pontificia Universidad Católica del Perú)
Marisol de la Cadena (University of California in Davis, Estados Unidos)
Jaime Regan (Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, Perú)
Barbara Lynch (Georgia Tech, Estados Unidos)
Ingrid Kummels (Freie Universität Berlin, Alemania)
Jaime Urrutia (Instituto de Estudios Peruanos, Perú)
Alexandre Surrallés (Instituto Francés de Estudios Andinos, Perú)
Rita Segato (Universidad de Brasilia, Brasil)
Carmen Salazar-Soler (Centre National de la Recherche Scientifique, Francia)
Elsie Rockwell (Instituto Politécnico Nacional, México)
Marian Moya (Universidad Nacional de San Martín, Argentina)
Bruce Mannheim (University of Michigan, Estados Unidos)
Jean Pierre Chaumeil (Centre National de la Recherche Scientifique, Francia)
Deborah Poole (John Hopkins University, Estados Unidos)
Fernando Santos Granero (Smithsonian Tropical Research Institute, Estados Unidos)
Verena Stolcke (Universitat Autònoma de Barcelona, España)
Enrique Jose Mayer Behrendt (Yale University, Estados Unidos)
Penelope Harvey (University of Manchester, Reino Unido)

Anthropologica del Departamento de Ciencias Sociales es una publicación de la Especialidad de Antropología de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), desde 1983 se dedica a la difusión académica de trabajos científicos en el campo de la antropología latinoamericana.

Anthropologica publica originales inéditos que presentan y discuten los resultados de investigaciones empíricas y etnográficas recientes dentro de la antropología y disciplinas afines en el ámbito nacional peruano e internacional, con énfasis en el Perú y la región andina y amazónica. Usualmente publica además reseñas inéditas de libros, trabajos audiovisuales y otros, que aporten al conocimiento etnográfico de estas regiones, a la comprensión de sus problemas y al desarrollo de la disciplina antropológica.

La correspondencia de la revista debe ser dirigida a anthropo@pucp.edu.pe

Anthropologica está registrada en: Redalyc, SciELO, DOAJ, Latindex, ERIHPLUS, Dialnet, EBSCO Host, CLASE, Google Scholar, BASE, Journal TOCS, ExLibris, WorldCat, LA Referencia, ALICIA y MLA.

Esta publicación es de acceso abierto (licencia CC-BY 4.0) y su contenido está disponible en la página web de la revista: www.revistas.pucp.edu.pe/anthropologica.

El contenido de los artículos publicados es de responsabilidad exclusiva de sus autores. Se permite la reproducción del contenido para fines académicos, siempre que se cite adecuadamente la fuente.

ISSN 0254-9212, e-ISSN 2224-6428



© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, julio 2026

Av. Universitaria 1801, Lima 32 – Perú. Teléfono: (511) 626-2650

feditor@pucp.edu.pe / www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Diseño de carátula y diagramación de interiores: Fondo Editorial PUCP

ANTHROPOLOGICA

DEL DEPARTAMENTO DE CIENCIAS SOCIALES

Año XLIV, N° 56, julio de 2026

Religión y espiritualidades en el mundo moderno:
intersecciones temáticas y disciplinares

Nuevas perspectivas culturales

DEPARTAMENTO DE
CIENCIAS SOCIALES



**FONDO
EDITORIAL
PUCP**

Contenido

DOSSIER

RELIGIÓN Y ESPIRITUALIDADES EN EL MUNDO MODERNO:

INTERSECCIONES TEMÁTICAS Y DISCIPLINARES

Presentación

Carlos Piccone Camere, José Manuel Sánchez Paredes y Véronique Lecaros 5

A “cegueira” antropológica e o cristianismo-protestante de extrema-direita no Brasil

Misia Lins Reesink y Polyanny Lílian Amaral Braz 11

El diablo, el cuerpo y las emociones en la ética pentecostal en un distrito popular de Lima, Perú

José Manuel Sánchez Paredes 42

Mujeres evangélicas:

cuerpo, salud y espacialidad religiosa en Patagonia

Ana Noemí Victoria Moyelak 73

Relatos de sanación de mujeres pentecostales:

promesas, «dorquismo» y cirugías de sanación en Chile

Alicia Agurto Calderón, Johanna Slootweg y Nury Concha 99

Jóvenes peruanos conversos a la ortodoxia:

autodidaxia y resignificación de la tradición en Lima

Renzo Ramírez Roca 126

Media Appropriations of Lived Religiosity in the Digital Society

Rolando Pérez-Vela 154

El destino del chamán tras la muerte entre los matsigenka del Bajo Urubamba (Cusco, Perú)

Martha Rojas Zolezzi 178

NUEVAS PERSPECTIVAS CULTURALES

La «mochila» de la ESMA

Pensar antropológicamente (con) la experiencia de los suboficiales de la Armada Argentina

María Jazmín Ohanian 201

Crisis climáticas y futuros postapocalípticos: paisajes visionarios en el norte de Perú <i>Ana Mariella Bacigalupo</i>	232
Lecturas decoloniales de narrativas <i>queer</i> : la productiva vinculación del pasado arqueológico con el activismo en los Andes <i>O. Hugo Benavides y María Fernanda Ugalde</i>	267
Normas editoriales y éticas	292

Presentación

Religión y espiritualidades en el mundo moderno: intersecciones temáticas y disciplinares

Carlos Piccone Camere

 <https://orcid.org/0000-0003-3950-0806>

Pontificia Universidad Católica del Perú

cpiccone@pucp.edu.pe

José Manuel Sánchez Paredes

 <https://orcid.org/0000-0002-9513-1104>

Pontificia Universidad Católica del Perú

jsanche@pucp.edu.pe

Véronique Lecaros

 <https://orcid.org/0000-0003-2258-0301>

Pontificia Universidad Católica del Perú

vgauthier@pucp.pe

La favorable acogida que recibió la convocatoria del dossier *Religión y espiritualidades en el mundo moderno: intersecciones temáticas y disciplinares* ha hecho posible esta segunda entrega. La cantidad y calidad de los trabajos recibidos confirman la fecundidad de un campo donde la antropología conserva un papel decisivo, en diálogo con la sociología, la historia, los estudios religiosos, la teología, los estudios de género y los estudios sobre medios y cultura digital.

En un escenario marcado por rápidos cambios culturales, por la expansión de nuevas tecnologías de comunicación y por profundas incertidumbres políticas y sociales, las religiones continúan ocupando un lugar decisivo en la organización de la experiencia cotidiana. Las investigaciones aquí reunidas muestran, desde perspectivas diversas, que lo religioso atraviesa la vida social mucho más allá de los límites institucionales tradicionalmente asociados a iglesias o doctrinas. Tal como han señalado autores como Talal Asad (2003), Thomas Csordas (1994) o Birgit Meyer (2011), la religión se expresa también en sensibilidades corporales, imaginarios morales, prácticas afectivas, consumos culturales y modos concretos de habitar el mundo.



Uno de los aspectos más notorios de esta segunda parte del dossier es la centralidad del cuerpo. El cuerpo aparece como espacio de regulación moral, de sanación, de experiencia espiritual y de construcción de identidad. En varios de los artículos, salud, emociones y religiosidad forman parte de un mismo entramado simbólico. Esta cuestión adquiere especial relevancia en contextos evangélicos y pentecostales contemporáneos, donde las fronteras entre experiencia espiritual, disciplina corporal y cuidado terapéutico suelen volverse tenues y porosas.

La dimensión tecnológica constituye otro eje de esta entrega. Las plataformas digitales y los nuevos circuitos mediáticos participan activamente en la circulación de creencias y en la redefinición de las formas de autoridad y pertenencia religiosa. Las tecnologías pasan así a formar parte de la propia experiencia de lo sagrado, asunto que ha adquirido creciente relevancia en los estudios recientes sobre religión y cultura digital (Campbell, 2013; Morgan, 2010).

El dossier se abre con el artículo de Mísia Reesink y Polyanny Lílían Amaral Braz sobre el cristianismo protestante de extrema derecha en Brasil. Las autoras se detienen en las dificultades que ciertos sectores de la antropología brasileña tuvieron para comprender la densidad política y simbólica del conservadurismo evangélico reciente. Uno de los puntos más logrados del texto es mostrar que esa dificultad no responde únicamente a un problema metodológico, sino también a determinadas sensibilidades intelectuales frente al fenómeno religioso contemporáneo. El caso brasileño adquiere así relevancia para debates más amplios sobre secularización, religión pública y populismos contemporáneos (Casanova, 1994; Müller, 2016).

El artículo de José Sánchez Paredes examina las relaciones entre cuerpo, emociones y ética pentecostal en un distrito popular de Lima. El autor reconstruye cómo las imágenes del diablo y de las fuerzas malignas organizan percepciones sobre el sufrimiento, el peligro moral y la fragilidad cotidiana. El miedo, la culpa o la búsqueda de protección espiritual forman parte de una experiencia religiosa profundamente encarnada, donde antiguos imaginarios del catolicismo popular adquieren nuevos sentidos en contextos pentecostales urbanos. El texto se aproxima así a discusiones sobre corporalidad y sensibilidad religiosa trabajadas por autores como Thomas Csordas (1994; 1997) y Birgit Meyer (1998).

Desde la Patagonia argentina, Ana Noemí Victoria Moyelak estudia las relaciones entre evangelismo, salud y corporalidad en grupos de mujeres bautistas. Su investigación muestra cómo prácticas ligadas al ejercicio físico, al bienestar y al cuidado comunitario reordenan los usos del espacio religioso y las formas de sociabilidad congregacional. Particular interés adquiere aquí el cruce entre

discursos biomédicos y lenguajes religiosos en el contexto posterior a la pandemia, cuestión cercana a las investigaciones de Meredith McGuire (2008) sobre religiosidad vivida y experiencia cotidiana.

Alicia Agurto Calderón, Johanna Slootweg y Nury Concha abordan relatos de sanación de mujeres pentecostales y el lugar del «dorquismo» dentro de estas comunidades. El artículo muestra cómo enfermedad, promesa religiosa y reconocimiento colectivo se entrelazan en narrativas donde el sufrimiento corporal adquiere sentido comunitario. Uno de los aspectos más interesantes del trabajo consiste en devolver protagonismo a formas femeninas de cuidado, memoria y legitimidad religiosa que muchas veces permanecen en segundo plano dentro de los estudios sobre pentecostalismo. Las reflexiones de Saba Mahmood (2005) sobre subjetividad religiosa femenina ofrecen aquí una referencia sugerente.

El estudio de Renzo Ramirez Roca analiza el caso de jóvenes peruanos convertidos a la ortodoxia en Lima, un fenómeno poco explorado dentro del panorama religioso local. En ausencia de una herencia ortodoxa familiar o comunitaria, estos conversos aprenden la doctrina de manera autodidacta, recurriendo a materiales digitales, para luego asumir una vida ritual que incluye una serie de exigencias. Uno de los méritos del artículo consiste en mostrar que la conversión no responde solo a una búsqueda individual de espiritualidad, sino también a una voluntad de arraigo religioso frente a un entorno percibido como inestable y desacralizado. El análisis remite a debates sobre memoria religiosa, transmisión de la creencia y reconstrucción de la autoridad, desarrollados por Danièle Hervieu-Léger (2000) y por la literatura contemporánea sobre conversión religiosa.

La relación entre religión y medios digitales ocupa un lugar central en el trabajo de Rolando Pérez-Vela sobre apropiaciones mediáticas de la religiosidad vivida. El artículo se adentra en los modos en que contenidos audiovisuales, plataformas digitales y nuevas formas de circulación simbólica modifican experiencias cotidianas de lo religioso en Lima contemporánea. Uno de los aspectos más logrados del texto consiste en mostrar que los medios no funcionan únicamente como canales de difusión, sino que participan en la producción misma de sensibilidades religiosas, formas de autoridad y vínculos comunitarios. El estudio se sitúa así en un campo de discusión cada vez más relevante sobre religión digital, cultura visual y mediaciones contemporáneas de lo sagrado, trabajado por autores como Heidi Campbell (2013), David Morgan (2010) y Pauline Cheong (2012; 2016).

El dossier concluye con el estudio de Martha Rojas Zolezzi sobre el destino del chamán tras la muerte entre los matsigenka del Bajo Urubamba. A partir de un prolongado trabajo etnográfico, la autora reconstruye concepciones indígenas

sobre la muerte, el alma y el lugar singular de los especialistas rituales dentro de la cosmología matsigenka. Uno de los mayores méritos del artículo consiste en aproximarse a estas concepciones sin reducirlas a categorías occidentales convencionales sobre religión, naturaleza o sobrenaturalidad. En un contexto amazónico marcado por profundas transformaciones territoriales y económicas, el texto recuerda la persistencia de formas indígenas de pensamiento que continúan organizando las relaciones entre humanos, mundo espiritual y entorno natural. Las discusiones impulsadas por Philippe Descola (2005) y Eduardo Viveiros de Castro (2020) ayudan a situar la densidad ontológica de estas cosmologías amerindias.

Las investigaciones reunidas en esta segunda entrega muestran hasta qué punto las religiones y espiritualidades continúan formando parte de las grandes transformaciones contemporáneas de la vida social. Cuerpo, emociones, tecnologías, memorias rituales, imaginarios morales y cosmologías indígenas atraviesan estas páginas, recordándonos que lo religioso sigue ocupando un lugar central en las maneras concretas en que individuos y comunidades interpretan el sufrimiento, organizan la experiencia y buscan otorgar sentido a sus vidas.

Al mismo tiempo, los trabajos aquí presentados permiten vislumbrar algunas discusiones que probablemente marcarán los estudios sobre religión durante los próximos años. La expansión de tecnologías digitales y sistemas de inteligencia artificial abre interrogantes inéditos sobre autoridad religiosa, producción de verdad, circulación de creencias y construcción de comunidad. La aparición de asistentes virtuales, algoritmos capaces de generar contenidos espirituales, formas automatizadas de acompañamiento religioso y nuevas modalidades de ritualidad digital obligará a replantear cuestiones clásicas relativas a mediación, autenticidad y experiencia de lo sagrado. En este terreno emergente, las reflexiones de Bruno Latour (2005), Heidi Campbell (2021) y Sherry Turkle (2011) ofrecen algunas claves iniciales, aunque el campo permanece abierto.

De igual modo, las tensiones entre religión y política seguirán ocupando un lugar central en América Latina y en otras regiones del mundo. El crecimiento de movimientos religiosos conservadores, la reformulación de nacionalismos religiosos, la expansión de discursos morales vinculados a género y sexualidad, así como las nuevas alianzas entre actores religiosos y proyectos políticos autoritarios, plantean desafíos intelectuales y éticos de gran magnitud. Las ciencias sociales enfrentan aquí la necesidad de comprender fenómenos que interpelan sus propias categorías analíticas y sus presupuestos normativos.

Otra veta de investigación fecunda se relaciona con las transformaciones de la experiencia corporal y emocional en contextos religiosos contemporáneos.

Las fronteras entre espiritualidad, terapéutica, salud mental, bienestar y consumo cultural aparecen cada vez más difusas. El auge de prácticas vinculadas a sanación emocional, espiritualidades terapéuticas, ritualidades híbridas y formas individualizadas de búsqueda de sentido sugiere un escenario religioso marcado por recomposiciones constantes y por formas inéditas de articulación entre subjetividad y experiencia colectiva.

En paralelo, las investigaciones sobre pueblos indígenas y cosmologías amazónicas continúan abriendo preguntas decisivas para las ciencias sociales contemporáneas. Las discusiones ontológicas impulsadas durante las últimas décadas han mostrado los límites de categorías occidentales tradicionales para comprender relaciones entre humanidad, naturaleza, espiritualidad y territorio. En un contexto atravesado por crisis ecológicas, extractivismo y debates sobre el Antropoceno, estas perspectivas adquieren una relevancia intelectual y política cada vez mayor.

Uno de los mayores desafíos para los estudios futuros consistirá en evitar explicaciones simplificadoras. Las religiones no desaparecen bajo el avance de la secularización, ni permanecen intactas frente a las transformaciones tecnológicas y culturales del presente. El panorama actual reúne cosmologías indígenas, espiritualidades digitales, ritualidades terapéuticas, conservadurismos religiosos y nuevas formas de experiencia colectiva. Comprender esa complejidad seguirá siendo una de las tareas más estimulantes y exigentes para las ciencias sociales y humanas contemporáneas.

Deseamos finalmente renovar nuestro agradecimiento al Dr. Alexander Huerta-Mercado, editor de *Anthropologica*, por la confianza depositada en este proyecto editorial, así como a Emilia Fernández Fernández por su atento acompañamiento durante el proceso de edición de esta segunda entrega.

REFERENCIAS

- Asad, T. (2003). *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford University Press.
- Campbell, H. (Ed.). (2013). *Digital religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds*. Routledge.
- Campbell, H. A. (2021). *Digital Creatives and the Rethinking of Religious Authority*. Routledge.
- Casanova, J. (1994). *Public Religions in the Modern World*. University of Chicago Press.

- Cheong, P. H. (2012). Authority. En H. A. Campbell (Ed.), *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds* (pp. 72–87). Routledge.
- Cheong, P. H. (2016). Religious Authority and Social Media Branding in a Culture of Religious Celebrification. En S. M. Hoover (Ed.), *The Media and Religious Authority* (pp. 81–104). Penn State University Press.
- Csordas, T. J. (Ed.). (1994). *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and self*. Cambridge University Press.
- Csordas, T. J. (1997). *Language, Charisma, and Creativity: The Ritual Life of a Religious Movement*. University of California Press.
- Descola, P. (2005). *Par-delà nature et culture*. Gallimard.
- Hervieu-Léger, D. (2000). *Religion as a Chain of Memory* (Trad. S. Lee). Rutgers University Press.
- Latour, B. (2005). *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-network-theory*. Oxford University Press.
- Mahmood, S. (2005). *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton University Press.
- McGuire, M. B. (2008). *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford University Press.
- Meyer, B. (1998). “Make a Complete Break with the Past”: Memory and Post-colonial Modernity in Ghanaian Pentecostalist Discourse. *Journal of Religion in Africa*, 28(3), 316–349. <https://doi.org/10.2307/1581573>
- Meyer, B. (2011). Mediation and Immediacy: Sensational Forms, Semiotic Ideologies and the Question of the Medium. *Social Anthropology*, 19(1), 23–39. <https://doi.org/10.1111/j.1469-8676.2010.00137.x>
- Morgan, D. (2010). *Religion and Material Culture: The Matter of Belief*. Routledge.
- Müller, J.-W. (2016). *What is Populism?* University of Pennsylvania Press.
- Turkle, S. (2011). *Alone Together: Why we Expect More From Technology and Less From Each Other*. Basic Books.
- Viveiros de Castro, E. (2020). Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. En *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia* (pp. 299–346). Ubu Editora.

A “cegueira” antropológica e o cristianismo-protestante de extrema-direita no Brasil

Mísia Lins Reesink

 <https://orcid.org/0000-0002-8273-3317>

Universidade Federal de Pernambuco

misia.reesink@ufpe.br

Polyanny LÍlian Amaral Braz

 <https://orcid.org/0000-0001-8736-5456>

Universidade Federal de Pernambuco

poly_lilian@hotmail.com

RESUMO

A virada ultraconservadora do campo religioso (evangélico) no Brasil, desembocando na eleição de um presidente de extrema-direita, em 2018, introduziu uma perplexidade entre especialistas da religião, em especial, os da antropologia brasileira. Argumentamos, neste artigo, que apesar da reconhecida qualidade acadêmica brasileira, instaurou-se uma “cegueira” epistemológica que impediu o diagnóstico correto do fenômeno no país. Utilizando como método a análise de publicações em dezessete revistas acadêmicas publicadas no Brasil e dedicadas à interface entre antropologia da religião e política entre os anos de 2001 e 2019, avançamos que em parte isto se deve a um problema metodológico-conceitual. Isto instaurou duas posições interpretativas predominantes sobre o campo evangélico: a “ultrarrefratária” e a “ultrarrelativizadora”. Concluímos que o campo da antropologia da religião brasileira criou uma barreira metodológica impedindo a realização de conexões para um diagnóstico consistente das inter-relações entre religião, política e cultura. Embora o cruzamento dessas categorias esteja presente na produção acadêmica (conforme os achados de nossa pesquisa), os percursos analíticos que interpretam tais dados como convergentes para uma aproximação com a extrema-direita não foram amplamente desenvolvidos. Em síntese, investigaram-se as interfaces entre os temas referidos, mas sem a articulação necessária entre eles, configurando o que aqui denominamos de “cegueira antropológica”.

Palavras-chave: Antropologia brasileira, Política-religião, Evangélicos, Ultra-conservadorismo, Pluripentecostalismo político, Brasil



La «ceguera» antropológica y el cristianismo protestante de la ultraderecha en Brasil

RESUMEN

El giro ultraconservador del campo religioso (evangélico) en Brasil, desembocando en la elección de un presidente de ultraderecha, en 2018, introdujo un sentimiento de perplejidad entre especialistas de la religión, especialmente, los de la antropología. Este artículo argumenta que, pese a la calidad académica, se instauró una «ceguera» epistemológica que impidió el diagnóstico correcto del fenómeno. Utilizando como método el análisis de publicaciones en diecisiete revistas académicas, dedicadas a la interfaz entre antropología de la religión y la política (2001-2019), descubrimos que parte de esta «ceguera» se debe a un problema metodológico y conceptual, instaurando dos posiciones interpretativas del campo evangélico: la «ultrarrefractaria» y la «ultrarrelativizadora». Concluimos, que el campo de la antropología de la religión creó una barrera metodológica, impidiendo el establecimiento de las conexiones necesarias para un diagnóstico válido sobre las interrelaciones entre religión, política y cultura. Aunque el cruzamiento de esas categorías figure en la producción académica (conforme los hallazgos de nuestra investigación), las rutas analíticas que interpretan tales datos como convergentes para una aproximación con la ultraderecha, no fueron ampliamente desarrolladas. En síntesis, se investigaron las interfaces entre los temas referidos, pero sin una articulación necesaria entre ellos, configurando lo que denominamos aquí de «ceguera antropológica».

Palabras clave: Antropología brasileña, Política-religión, Evangélicos, Ultraconservadurismo, Pluripentecostalismo, Brasil

The Anthropological “Blindness” and the Christian-Protestant Extreme-Right in Brazil

ABSTRACT

The ultra-conservative turn of the (evangelical) religious field in Brazil, culminating in the election of an extreme-right president in 2018, has left religious specialists, particularly those in the field of Brazilian anthropology, perplexed. In this article, we argue that, notwithstanding the evident quality of the academic output, there has been a kind of epistemological “blindness” blocking the correct diagnosis of the phenomenon. After

analyzing the publications in seventeen academic journals dedicated to the interface between anthropology of religion and politics (2001-2019), we propose that part of this “blindness” is due to a methodological-conceptual problem which has created two predominant interpretations of the evangelical field: the “ultra-refractory” and the “ultra-relativist.” In conclusion, the field of Brazilian anthropology of religion created a methodological barrier preventing observing the connections necessary for a consistent diagnosis of the interrelations between religion, politics and culture. Although the intersection of these categories is evident in academic literature (as our research findings show), analytical approaches that interpret such data as converging towards an alignment with the extreme right have not been sufficiently developed. In synthesis, the interfaces of the themes have been studied without the necessary articulation, hence constituting what we call an “anthropological blind spot.”

Keywords: *Brazilian Anthropology, Politics-Religion, Evangelicals, Ultra-Conservatism, Pluri-Pentecostalism, Brazil*

INTRODUÇÃO

As reflexões contidas neste artigo resultam de um intenso debate acadêmico sobre o período da história brasileira que resultou na chegada da extrema-direita/fascismo¹ ao poder através da eleição de Bolsonaro à presidência em 2018. Essas reflexões dialogam com a perplexidade que parece ter acometido os cientistas sociais do país (em especial, aqueles que atuam no campo da religião) diante deste fato. Tal perplexidade decorre, particularmente, da evidência de que um dos principais aliados e componentes dessa extrema-direita fascista foi o campo religioso em geral, e o campo evangélico em particular — foco de nossas reflexões neste debate.² Isto envolve questões sobre as interconexões entre religião e política, considerando seus impactos no contexto da lógica cultural brasileira.

A análise dessa aparente “caída na realidade” por parte de nós, pesquisadores brasileiros, ocorrida na época, assim como a identificação desses fatos, nos produziu uma “questão-perplexidade”: onde estávamos nós, antropólogos da

¹ Consideramos que não há um fascismo único (aos moldes de Mussolini), mas formas diferentes de fascismo, assim como há diversos tipos de fascistas. Não poderíamos sequer comparar Jair Bolsonaro aos inteligentes, astutos, persuasivos e estrategistas líderes fascistas do passado, mas encontramos algumas características destes movimentos presentes nos métodos do ex-presidente. Na nossa definição de fascismo, incluímos, entre outras, atitudes como o desrespeito à diversidade da cultura brasileira disfarçado de nacionalismo e a manipulação da religião. Para uma análise sócio-antropológica do bolsonarismo como fascismo (ou neofascismo), ver, por exemplo: Soares (2020) e Boito Jr. (2021).

² Reforçamos aqui: 1) não apenas o campo evangélico brasileiro saiu de uma posição conservadora para uma visão ultraconservadora: católicos, espíritas e, em menor medida, adeptos de religiões afro-indo-brasileiras (entre outros) também o fizeram. Contudo, não restam dúvidas que entre os evangélicos esta parcela é maior. 2) no campo evangélico há — mesmo que minoritário — uma parcela importante que permanece no espectro que vai da centro-direita à esquerda. 3) nem todo eleitor de Bolsonaro se situa ideologicamente no campo da extrema-direita; isto sendo válido também para parcela dos eleitores evangélicos que votaram nele.

religião e cientistas sociais³ que não conseguimos acompanhar reflexivamente essa virada do campo religioso-evangélico em direção à extrema-direita? Estaríamos construindo uma “cegueira” ou “pontos cegos” que não nos deixaram ver corretamente quais as implicações reais desse movimento?⁴

Certamente que, depois do primeiro momento de realização de que fomos, até certo ponto, pegos de surpresa, os especialistas do campo religioso brasileiro vêm provocando um debate recente e intenso no âmbito da antropologia da religião e nas ciências sociais em geral. Explicações e interpretações consistentes vêm sendo apresentadas para dar conta dos “porquês” e dos significados desse movimento. Contudo, parece-nos que a maior parte das análises nesta direção está sendo realizada muito a posteriori e não respondem de fato às questões postas.

É nesse sentido — a partir da questão-perplexidade enunciada, que se desenvolveu dentro de um contexto de “crise social total” (Reesink, 2024), que pretendemos indagar aos especialistas, *nós aí inclusas*, do porquê não ter sido possível aos antropólogos da religião, de maneira consistente e incisiva, perceber esta virada que ultrapassa um fundamentalismo e conservadorismo tradicional, em direção à adoção de uma visão de mundo de extrema-direita⁵. Para iniciar, avançamos a hipótese de que parte desta “cegueira” deve-se a um problema metodológico e conceitual, que tem sua origem em duas abordagens de interpretação e análise opostas do campo evangélico (em particular o pentecostal) no campo da antropologia da religião no Brasil. Ideal-tipicamente (Weber, 2004) categorizamos, de um lado, o que classificamos aqui de posição “ultrarrefratária” e, de outro, o que classificamos de posição “ultrarrelativista”. Considerando a relevância do tema, chamamos ao debate as implicações dessa oposição na impossibilidade de “ver”, a tempo, o movimento em questão.

Para isto, de início contextualizaremos o fenômeno em questão, apontando primeiramente uma problemática conceitual de base. Em seguida, descreveremos a nossa metodologia de trabalho, em que apresentaremos a análise do levantamento dos dados coletados em publicações de periódicos acadêmicos no período de 2001 a 2019. Em um terceiro momento, avançaremos as ques-

³ Salvo algumas exceções pouco visibilizadas, dentre as quais podemos citar a tese de Maurício Junior (2019), que — apesar de ainda não ter dado um passo além na direção que indicamos aqui, já avança alguns pontos que convergem com as nossas reflexões.

⁴ De maneira análoga, Starn (1991) procura entender a incapacidade dos antropólogos de perceberem as movimentações sociais que levaram à eclosão da revolta nos Andes peruanos, em 1980, a qual buscava a derrubada do então governo.

⁵ Para uma discussão sobre o contexto das antropologias latino-americanas frente à virada à extrema-direita, ver Díaz Crovetto e Oehmichen-Bazán (2020).

tões epistemológicas/metodológicas que envolvem a antropologia brasileira — e a antropologia da religião em particular — problematizando as categorias “ultrarrefratária” e “ultrarrelativista”. Ainda neste momento, descreveremos um caso particular no qual consideramos encontrar os pontos “cegos” que levaram à “cegueira” antropológica, impossibilitando-a, aparentemente, de realizar um diagnóstico qualificado do contexto religioso, político e cultural brasileiro em discussão. Por fim, apresentaremos algumas hipóteses de análise e conclusão.

ANTES, PORÉM...

É necessário fazer a distinção entre “conservadorismo” e “extrema-direita/fascismo”. Que os evangélicos, em especial os pentecostais, são conservadores — no sentido da moral, da estética e da política, em relação ao que o senso comum social brasileiro considera como liberal e/ou conservador no Brasil) — é um dado mais do que evidente e discutido pela literatura acadêmica da época em análise (p. ex. Burity, 2018; Almeida, 2017; Vital da Cunha, Lopes, Lui, 2017)⁶, sendo, em alguns casos, tomado como dado à priori do campo.

Contudo, naquele período em questão, havia uma tendência na literatura antropológica brasileira sobre religião de não distinguir, durante a construção das análises e reflexões, entre conservadorismo e ultraconservadorismo, entre conservadorismo e fascismo, entre conservadorismo e extrema-direita, e bem como entre extrema-direita e direita.⁷ Tal imprecisão pode ser ilustrada pelo trabalho amplamente citado do antropólogo R. Almeida (2017), considerado como uma das referências principais sobre o conservadorismo evangélico contemporâneo, no qual o autor recorre à metáfora de “*onda*” conservadora. Ainda que Almeida alerte para o fato de que o conservadorismo é, por vezes, “identificado de modo excessivo e impreciso com fascistas, se na política, ou com fundamentalistas, quando na religião”, chamando atenção para o uso indiscriminado do termo (Almeida, 2019, p. 186), ao longo da discussão tal distinção não é plenamente sustentada. O autor continua associando “conservadorismo” evangélico à adesão

⁶ A literatura da antropologia latino-americana tem discutido estas questões de forma bastante ampliada e consequente, mas que infelizmente não cabe introduzir neste momento. Para uma discussão sobre o (neo)conservadorismo evangélico no Peru, ver Barrera Rivera (2021) e Barrera Rivera, Lecaros e Pérez-Vela (2024); para uma comparação desses processos na Guatemala e Bolívia, ver Reu (2025); ver De la Torre (2020) para o contexto mexicano.

⁷ Estas distinções (ou mais especificamente o uso do termo extrema-direita) vão aparecer mais recentemente, em publicações a partir do ano de 2021, p. ex.: o *webdossiê* “Religião, Democracia e Extrema-Direita” (ISER, 2023), Maurício Junior (2023) e Reis *et al.* (2024).

ao bolsonarismo, em outras palavras, ao fascismo, sem realizar as distinções analíticas que consideramos fundamentais para uma compreensão mais precisa do campo. Essa fusão entre os termos e tipos de idéias e sujeitos fica mais explícita nas palavras de Almeida e Toniol, na apresentação do capítulo de Almeida, na coletânea organizada por ambos, “*Conservadorismos, fascismos e fundamentalismos: análises conjunturais*” (2018). Nessa apresentação, os autores afirmam que Almeida analisa a chamada “onda” conservadora “decompondo-a em quatro linhas de forças centrais: economicamente liberal, moralmente reguladora, politicamente autoritária e socialmente intolerante” (2018, p. 13). Trata-se, assim, da consideração como uma única coisa,⁸ daquilo que, para nós, apresenta-se de forma distinta.

Temos bem claro, portanto, que a noção do que é conservadorismo/conservador e do que é liberalismo/liberal é relativa ao ponto de vista de quem (pessoa/grupo/comunidade) expressa esses conceitos (Souza & Silva, 2022).⁹ Contudo, adotaremos aqui, sem muita elaboração, aquilo que nos parece ser um senso comum na sociedade brasileira acerca do que é ser conservador ou conservadorismo.¹⁰ Assim, mesmo aplicando a ideia das linhas de forças centrais propostas por Almeida, parece-nos possível identificar, no campo religioso evangélico, três movimentos distintos nesta chamada “onda”: a) o conservadorismo de esquerda¹¹: economicamente social-democrata e moralmente regulador; b) conservadorismo de direita: economicamente liberal e moralmente regulador; e entramos no terreno do c) ultraconservadorismo/fascismo/extrema-direita: quando se acrescenta ao anterior o autoritarismo político e, sobretudo, a intolerância social.

Diante disto, deve-se chamar a atenção para o fato de que um dos eixos principais da extrema-direita é a defesa de um papel submisso e confinado da

⁸ É interessante observar que esta tendência do autor permanece em um texto mais recente, intitulado de “Evangélicos à Direita” (Almeida, 2020); em que ele associa claramente ser de direita e conservador a ser eleitor e apoiador de Bolsonaro.

⁹ Souza e Silva (2022) fazem uma interessante discussão dessa *situacionalidade*, conflitos de interesses e perspectivas diferentes nas concepções sobre conservadorismo (ou neoconservadorismo, quando se quer marcar a especificidade do momento atual), utilizando-se para isto de uma perspectiva diacrônica; contudo, nos afastamos das suas interpretações quando eles — confessadamente numa abordagem pós-estruturalista — reduzem esses fenômenos a questões discursivas, o que, na nossa perspectiva, elimina o potencial de compreensão da complexidade do fenômeno, em especial nas vidas de sujeitos concretos, o que não se reduz ao discurso.

¹⁰ Por exemplo, a estética pentecostal (em especial: cabelos compridos, coques, saias e vestidos compridos para as mulheres; ternos e gravatas para homens) e suas práticas sexuais (atividade sexual heteronormativa e apenas no contexto do casamento) são de uma maneira geral consideradas no Brasil (inclusive entre os próprios pentecostais) como exemplos de conservadorismo.

¹¹ Consideramos importante assinalar a existência de um “conservadorismo de esquerda”. Porém, ele não será discutido neste momento, pois não cabe diretamente no escopo do texto.

mulher, introduzindo as questões de gênero no debate. Mas, não só: a ideologia de extrema direita põe ainda foco *exacerbado* no que é considerada por ela como “tradição” e rejeita qualquer manifestação e costumes que se oponham a tais tradições (considerados, de forma negativa, como reflexo do modernismo e das transformações sociais que distorcem os “bons costumes”). Além disto, também é possível apontar o desprezo, implícito ou explícito, pelo igualitarismo, seja ele social, de cor (marginalização da periferia, negação da dívida histórica com os negros, racismo) ou de gênero (ao demonizar os movimentos feministas e negar a diferença de gênero nas esferas sociais). O ponto fundamental é que, como vimos, a maior parte do discurso que sustenta tais ideias da extrema-direita/fascismo, está embasada em um conservadorismo ampliado e aprofundado, amparado pelo discurso religioso transformado.

Ser conservador e ser de extrema-direita/fascista, portanto, não é a mesma coisa. Se isto é verdade para o campo político, também o é para o campo religioso. No entanto, é verdade também que o fascismo/extrema-direita deriva de uma exacerbação e distorção dos princípios conservadores e de direita, como já dito, incluindo aí um alto grau de emocionalidade expressa no “ódio”, na intolerância e na destruição do “outro”, qualquer que seja este “outro”, bastando apenas ser identificado como tal.

Nesse sentido, o que refletimos aqui é o não diagnóstico, por parte da antropologia da religião brasileira, na identificação dessa passagem do conservadorismo em direção à extrema-direita no período em questão. Tal diagnóstico ocorre apesar de: a) os dados já estarem contidos na literatura (de grande qualidade) produzida; b) os princípios fascistas e de extrema-direita contradizerem as teologias evangélicas e pentecostais. Uma de nossas hipóteses é que a não distinção analítica e conceitual entre conservadorismo/direita e ultraconservadorismo/extrema-direita se tornou um problema conceitual e metodológico para o diagnóstico correto do fenômeno estudado.

CAMPO EM QUESTÃO: BREVE DISCUSSÃO SOBRE O DIFERENCIAL EVANGÉLICO

Os estudos sobre religiões e religiosidades têm classificado as denominações protestantes desde as últimas décadas do século passado. Diante do atual cenário do campo religioso cristão no Brasil, apontamos que essas classificações já não comportam a pluralidade dos segmentos religiosos, especialmente quando tratamos do campo pentecostal. Embora ainda sejam poucas as pesquisas

acadêmicas que enxergam as novas denominações que não se enquadram em tais categorizações, apontamos para a apropriação de rituais, espiritualidade e formas de viver o religioso que fogem às características apresentadas e delimitadas pelas produções acadêmicas das ciências sociais que as investigam.

A título de exemplo, a partir do início dos anos 2000, percebemos certo “boom” de igrejas independentes, das mais diversas denominações, que se restringem à comunidade local. Observa-se, ainda, movimentos de igrejas inclusivas, bem como igrejas com características específicas que fazem alusão a estilos próprios, além do feminismo cristão, que tem ocupado um espaço relevante, não num segmento cristão específico, mas como uma ideologia que transcende denominações (Braz, 2022).

Esses exemplos nos permitem perceber que o campo pentecostal encontra-se em processo de transformação e que essa “quarta onda”,¹² ou como definido por nós, esse “*pluripentecostalismo*”, possui grande diversidade de manifestações. No entanto, é a recente visibilidade e ativismo na esfera pública — mais precisamente na política — o que tem chamado a maior atenção dos pesquisadores.

Na Constituição Brasileira é legalmente sustentada a separação entre Igreja e Estado, e no Artigo 5º deste documento, é assegurada a liberdade e a igualdade de cultos para os cidadãos. Embora preze pela não adoção de uma religião oficial, os eleitores — cidadãos brasileiros — e os próprios representantes eleitos que compõem as cadeiras eletivas, até mesmo por fatores culturais, dificilmente despregam-se de valores religiosos. É neste ponto que religião e política (de múltiplas maneiras) se entrelaçam e onde podemos traçar caminhos explicativos para pensar um a partir do outro.

Nas estruturas políticas de países que vivem sob o regime democrático representativo, o jogo político se faz objetivando convencer os eleitores e conquistar a maioria dos votos. Esse convencimento ganha forma nas propostas partidárias buscando persuadir o eleitorado, que, por sua vez, em decorrência do fator cultural, tem como a opção social-religiosa majoritária de seu povo o cristianismo, fazendo com que as propostas políticas se confundam com a moralidade cristã.

Uma vez que a religião está presente na vida de 92 % dos brasileiros, segundo dados do último Censo Demográfico Cultural do IBGE em 2010, a religiosidade é um fato que justifica inúmeras atitudes do eleitorado. Assim, o “princípio da laicidade” no Estado Brasileiro assume uma configuração própria, não sendo esta forma estritamente laica, mas marcada por fortes e nítidas influências religiosas,

¹² Inspirado em Paul Freston (1994), que divide o pentecostalismo brasileiro em três ondas.

que, por conseguinte, está influenciando cada vez mais os processos eleitorais e a recomposição das esferas de poder que pode ser observado com a ascensão dos evangélicos na política. Dessa forma, como apontam Souza e Magalhães:

Em virtude de tais configurações, e uma vez que o voto é obrigatório, as lideranças neopentecostais freqüentemente se dispõem a negociar seu apoio junto às mais diversas agremiações, sejam de esquerda ou de direita, para o que apresentam suas reivindicações imediatas em troca da adesão dos fiéis. E é justamente aí que reside seu percentual de poder: apresentar-se como uma reserva moral a ser conquistada pelos que disputam a liderança política no flexível e instável mercado da opinião pública. (2002, p. 103).

O que parece não ter sido percebido pelas ciências sociais, entretanto, é que muito mais do que o entrelaçamento religião-política, o moralismo, o fundamentalismo religioso e o ultraconservadorismo passaram a ser integrados e justificados. Ao analisar os dados das pesquisas realizadas durante as eleições de 2018, Almeida aponta:

As sinalizações de Bolsonaro foram fortes em direção ao segmento evangélico, que, além de expressivo demograficamente, pode ser, em boa medida, alinhado eleitoralmente. (...) Enfim, cristão sem acentuar as cores católicas e sempre indicando aos evangélicos que pode ser, parecer ou tornar-se evangélico. E isso teve efeito eleitoral. (2019, p. 205).

Confirmando esta afirmação, e de acordo com os dados apresentados pelo autor, entre os evangélicos, no segundo turno das eleições de 2018, cerca de 70 % votaram em Bolsonaro; sendo a diferença em relação a Haddad (candidato do PT) superior a 10 %. Portanto, conclui o autor que, naquela eleição, configurou-se um voto evangélico em Bolsonaro (Almeida, 2019). Na nossa compreensão, para além disto, o que fez de Bolsonaro o candidato escolhido pela maioria dos evangélicos foram as reinterpretações morais e justificativas “teológicas”, integradas na cosmologia incorporada pelos fiéis.

Essa discussão acima é uma pequena amostra de como o campo evangélico brasileiro — especialmente o pentecostal — tem sido tão largamente estudado pela antropologia da religião e pelas ciências sociais como um todo, deixando-nos mais uma vez questionar sobre o que faltou para ser diagnosticado na observação da crescente virada do conservadorismo de direita evangélico em direção ao ultraconservadorismo de extrema-direita, e, conseqüentemente, sua incorporação no campo político brasileiro.

Diante disto, além do problema de definição em torno de “conservadorismo/fascismo/extrema-direita”, avançamos o argumento de que o crescimento das ideologias marcadamente de extrema-direita estava presente desde sempre como um dado na produção acadêmica, em particular na antropologia da religião: contudo, o que já estava dado não foi compreendido como tal, impossibilitando uma real compreensão das dinâmicas do campo político e religioso brasileiro. Estas argumentações nos impõem a questão do porquê.

FALANDO DOS DADOS

Para tentar verificar a pertinência das nossas afirmações e, ainda, na expectativa de encontrar um entendimento desta situação, realizamos uma pesquisa bibliográfica entre publicações de periódicos da área, fazendo o recorte entre os anos de 2001 (início do novo milênio) e o ano de 2019 (um ano após a eleição de Bolsonaro e data provável de publicação de textos escritos em anos anteriores ou ainda sob o impacto do resultado eleitoral).

Circunscrevendo aqui nossas análises aos dados do campo da antropologia da religião, nossa pesquisa de caráter quantitativo foi realizada em dezessete revistas acadêmicas de publicação em universidades de todo o Brasil, sendo elas: *Revista Amazônica*, *Revista Antropológicas*, *Antropolítica*, *Anuário Antropológico*, *Cadernos Pagu*, *Ciencias Sociales y Religión*, *Debates do NER*, *Estudos Feministas*, *Horizontes Antropológicos*, *Mana*, *Númen*, *Religião e Sociedade*, *Revista de Antropologia da UFSCAR (RAU)*, *Revista de Antropologia da USP*, *Campos: Revista de Antropologia*, *Revista do Museu Goeldi* e *Vivência*.

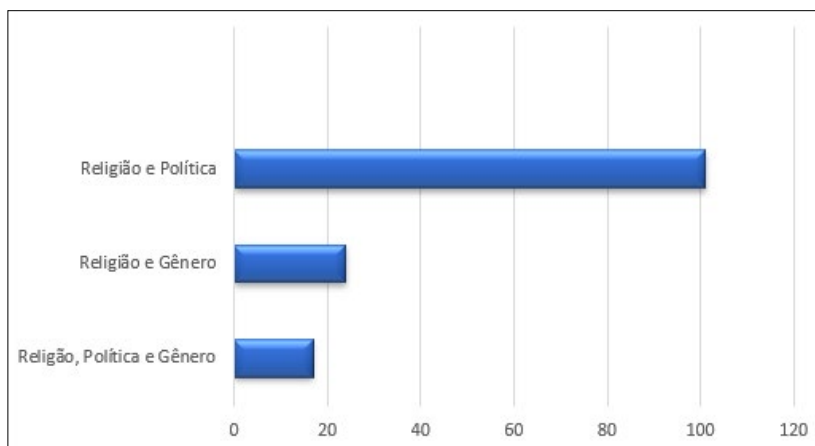
Existe uma clara opção metodológica por usarmos como dado de análise as publicações em periódicos, excluindo da amostra livros, teses e dissertações. Pois, tendo em vista a amplitude e expansão da produção antropológica nesse campo, consideramos que 1) estas revistas são uma amostra representativa extremamente significativa desta produção, em especial tendo em vista que, em contextos de visibilidade e acesso online, estas publicações possuem um impacto amplo; 2) normalmente, as revistas são meios de divulgação das produções mais densas contidas em livros, teses e dissertações, o que implica dizer que as tendências do campo (assim como contratendências) são reencontradas de maneira mais acessível nos periódicos acadêmicos.

Os recortes para o levantamento de dados foram feitos a partir dos critérios de: a) ser publicação de programas de pós-graduações de antropologia, compreendendo ao menos uma publicação de cada região do país; e b) publicações

interdisciplinares dentro da área de ciências sociais (antropologia, ciência política e sociologia), relativas às linhas de pesquisa sobre religião e gênero, e contando com publicações de artigos produzidos por antropólogos¹³. Além disso, o levantamento dos dados foi realizado considerando o total do universo pesquisado, direcionado às publicações referentes ao entrelaçamento do campo religioso com a política e às questões de gênero. Assim, nossos dados foram separados para análise em três categorias: 1) publicações que se dedicam a tratar de temas referentes ao campo da Religião e da Política; 2) publicações que se dedicam a tratar de temas referentes ao campo da Religião e de Gênero; e 3) publicações que se dedicam a tratar de temas que relacionam os campos da Religião, da Política e de Gênero.

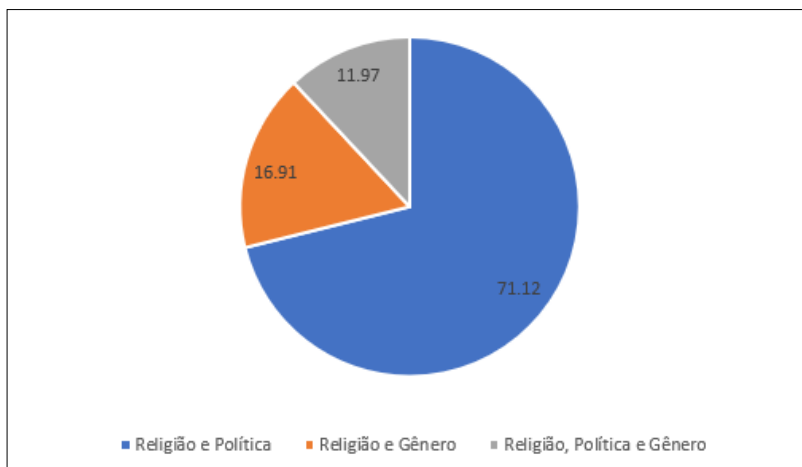
Nas revistas acadêmicas referentes às duas primeiras décadas do século XXI, encontramos um total de 142 publicações que faziam referência aos temas abordados e se enquadraram nas categorias de análise. Os dados obtidos resultaram num total de 101 publicações referentes à primeira categoria (religião e política), 24 publicações referentes à segunda categoria (religião e gênero) e 17 publicações que apresentam uma discussão sobre temáticas que envolvem religião, política e gênero compondo a terceira categoria de análise, conforme mostram os gráficos abaixo¹⁴.

Gráfico 1. *Quantidade de publicações por categoria*



¹³ Consultamos todas as revistas acadêmicas que se enquadravam nos critérios definidos, dentro do recorte estabelecido.

¹⁴ A consulta foi exaustiva, sendo este o total de artigos que se enquadravam nas categorias e critérios estabelecidos.

Gráfico 2. *Percentual de publicações por categoria*

Os temas recorrentes entre as publicações que interligam os campos da religião e da política (este último muitas vezes apresentado como “espaço público”) giram em torno da: laicidade (p. ex.: Campos *et al.*; 2015), secularismo (p. ex.: Silva, 2016), violência (p. ex.: Leite, 2013), liderança político-religiosa (p. ex.: M. Machado, 2015), movimentos sociais de cunho religioso (militância religiosa) (p. ex.: Leite *et al.*, 2004), ensino religioso em escolas públicas (p. ex.: Giumbelli, 2010), monumentos/símbolos religiosos no espaço público (p. ex.: Heinen, 2013; Giumbelli, 2018) e moralidade/conservadorismo e escolhas políticas (voto) (p. ex.: Teixeira, 2007; Duarte, 2017). Em sua maioria, os artigos analisados convergem para o questionamento sobre a laicidade do Estado e a linha tênue que está entre liberdade religiosa como indivíduo e como representante do Estado. Estes apontam também para o expressivo aumento no número de lideranças políticas (vereadores, deputados, senadores, etc.) adeptos ao cristianismo e que manifestam suas decisões políticas com base em seus princípios religiosos.

Dentre as publicações da segunda categoria de análise — aquelas que cruzam os campos religião e gênero — a temática central é o “confronto”, o que varia são as dualidades confrontadas: sexualidade/pecado (p. ex.: Dantas, 2010); corpo/moralidade (p. ex.: Reis, 2017); submissão feminina/dominação masculina (autorizada) (p. ex.: Gouvêa Neto, 2015); família/diversidade religiosa (p. ex.: Garcia, 2019); juventude/novas práticas rituais (p. ex.: Alves, 2011); liderança feminina/patriarcado (p. ex.: Campos & Souza, 2017); conversão/sexualidade

(p. ex.: Natividade, 2017; Araújo, 2016). Podemos destacar que as produções sobre a temática “religião e gênero” se debruçam sobre os estudos relativos à sexualidade, tais como sobre igrejas inclusivas, mudança da identidade de gênero pós-conversão, castidade até o casamento e diferença de gênero na abordagem do tema “sexualidade” nas igrejas, apontando para atitudes conservadoras que moldam a vida do fiel; reforçam também os estudos sobre performance corporal nos rituais religiosos; apontam para a desigualdade no quantitativo da liderança feminina nas igrejas; abordam uma reflexão sobre novas práticas rituais a partir de um recorte geracional e, por fim, anunciam o recente movimento de mulheres cristãs que desenvolvem a chamada “teologia feminista”.

Finalmente, com o menor número de publicações, segundo nossa pesquisa, a terceira categoria diz respeito à produção acadêmica que se dedica a refletir simultaneamente a temática religião, política e gênero. Os textos são os mais recentes, frutos do momento histórico de ebulição que o Brasil vive. “Ideologia de gênero” e as acusações da bancada evangélica que apontavam uma aproximação com a extrema-direita é um dos temas em destaque. A política sexual proposta pelos evangélicos conservadores e os movimentos pró-aborto (como o coletivo “católicas pelo direito de decidir”) e em favor de outros temas conflituosos (violência doméstica/sexual/emocional, papéis sociais, homoafetividade, direitos humanos, direitos reprodutivos, etc) abarcam as principais discussões sobre o tema (como nos trabalhos de Aldana, 2008; Almeida, 2017; Aubrée, 2014; Carvalho & Sívori, 2017; Luna, 2017; L. Machado, 2017; M. Machado, 2017, 2012; Novaes, 2012; Piovezana, 2014).

Diante disto, podemos inferir que o cruzamento das categorias está posto na academia. No entanto, os caminhos que analisam esses dados como convergentes para uma aproximação com a extrema-direita não foram largamente traçados. Em suma, pesquisou-se sobre as interfaces dos temas referidos, mas não foram feitas as devidas conexões. Neste sentido, assinalamos que se constituiu aqui uma “cegueira antropológica”.

ENTRE “ULTRARREFRATÁRIOS” E “ULTRARRELATIVISTAS”:¹⁵ ENCRUZILHADAS METODOLÓGICAS, IMPLICAÇÕES ANALÍTICAS E PRODUÇÃO DE “CEGUEIRAS”

A antropologia por excelência se constitui e vive *no e do* paradoxo. Nesse sentido, a antropologia não pode escapar daquilo que lhe constitui, ao mesmo tempo em que torna exaustivo e problemático o fazer antropológico (o que, por outro lado instaura outro paradoxo: o de que é exatamente aí que reside a atração e a magia da antropologia e do fazer antropológico). Laplantine, no pequeno e sofisticado manual “Aprender antropologia” (2003), já apontava que a antropologia se constitui na tensão, no paradoxo diríamos, da unidade e pluralidade/universal e particular/identidade e alteridade.

Entretanto, no seio mesmo daquilo que é o mais importante princípio antropológico, ou seja: o do relativismo, outro paradoxo, capital para o nosso caso em questão, se instaura: a laicidade como fundamento para a garantia da pluralidade e tolerância. Do ponto de vista das práticas sociais (nos contextos em que se incluem a possibilidade do exercício das diferentes práticas religiosas), é vital um estado laico para que se desenvolva a pluralidade religiosa, o direito à escolha religiosa, e a imposição da tolerância religiosa como princípio social e obrigação jurídica: numa visão simplista e idealizada, a laicidade seria aquilo que permitiria um campo ou espaço neutro regulado — por pesos e contrapesos — para garantir a liberdade e o convívio pacífico das diferentes ações, ideias e práticas dos sujeitos, comunidades e instituições religiosas.¹⁶ Neste sentido, do ponto de vista da antropologia, para que o princípio relativizador possa ser aplicado e exercitado na prática social, o estado laico é necessário.

O dilema, no entanto, é quando este princípio se confronta com lógicas nativas religiosas que pregam uma menor laicidade do estado, ou um estado teocrático. Como fica a antropologia diante disto?

¹⁵ Como avançado, trata-se de categorias construídas em uma inspiração weberiana dos tipos ideais (Weber 2004).

¹⁶ Estamos cientes que o conceito de “laicidade” é muito mais complexo e com diferenças teóricas e ideológicas importantes entre os seus formuladores (p. ex.: Habermas, 2007; Taylor & Maclure, 2010). Entretanto, como afirmamos, trata-se aqui de uma visão simplista e idealizada, baseada, sobretudo, em definições que podem ser encontradas no senso comum brasileiro e, curiosamente, no senso comum antropológico (quando não especificamente articulada teoricamente, ou seja: muito mais implícito e presente nos discursos, e menos nos textos produzidos; às vezes ainda como um a priori inconsciente).

Apesar da separação oficial, a Igreja Católica sempre tem estado presente no Estado brasileiro e, em especial, no campo político, embora não de maneira direta ou ostensiva (políticos/votos/eleições), mas indireta (grupos, instituições, comunidades, etc.). Dessa maneira, e se pensarmos como Montero (2006, 2009, 2012), permanece no Estado e na sociedade brasileira uma “gramática” católica que naturaliza a sua presença nos espaços públicos e moralidades dos sujeitos.

Neste sentido, é falso pensar que são os evangélicos que invadem a esfera pública brasileira e misturam religião com política. Na realidade, o que muda nas dinâmicas desde os anos 70 e 80 do século passado, é a tomada de posição do campo evangélico de se constituir como ativo no espaço político (Burity, 2018), em especial, o campo conservador do protestantismo brasileiro, que sobrepe a identidade de “evangélica” à de “político”.

A primeira reação produzida a partir deste estranhamento, no seio das ciências sociais, foi da adoção de uma abordagem que classificamos aqui, ideal-tipicamente (Weber 2004), de “ultrarrefratária”.¹⁷ Neste sentido, cientistas sociais passaram, em um primeiro momento, a se posicionar de maneira acusatória e antirrelativista, diante dessa força social que ameaçava a “gramática” católica e sua complacência/permisividade com as religiões de origem afro-brasileiras; construindo, assim, o movimento protestante-pentecostal como algo “antibrasileiro” ou “extrabrasileiro”, do ponto de vista cultural. O que nomeamos aqui como abordagem “ultrarrefratária” se refere aos que engessam e/ou isolam os evangélicos na sua “incomunicabilidade dogmática” (Sanchis, 2008; Teixeira, 2007), homogeneizando-os. Nessa perspectiva, os evangélicos permanecem assim como os “nativos indesejáveis” (Harding, 1991)¹⁸ e, mesmo, incompreensíveis porque são considerados estranhos à lógica da “gramática brasileira” e indóceis quanto ao pesquisador e a sua ciência. Esse refratarismo com relação ao campo evangélico está, de maneira inconsciente, entranhado no campo antropológico: assim, é mais fácil o antropólogo relativizar o ritual do canibalismo do que os usos e significados do “dinheiro” no campo pentecostal. Ou seja, aplica-se aqui

¹⁷ Há obviamente exceções, como o trabalho de Novaes (1985) testifica. Vale ainda sublinhar que, não apenas na sociedade em geral, mas também dentro do campo evangélico, em especial entre os protestantes históricos, há um certo refratarismo com relação aos pentecostais em geral; e dentro mesmo do campo pentecostal, no princípio houve também um afastamento entre aqueles da primeira e segunda onda em relação aos chamados neopentecostais, sobretudo, a IURD.

¹⁸ Para outros enfoques, ver ainda: Dullo (2016) e Hatzikidi (2024).

o mesmo refratarismo: o pentecostal nunca é um nativo preferencial, ele é um nativo indesejado, e como consequência ele é pouco relativizado.

Uma contrarreação ao “ultrarrefratarismo” inicia-se com o que categorizamos, também ideal-tipicamente, de abordagem “ultrarrelativista”. Em meados dos anos 90 do século passado, inicia-se nas ciências sociais, em especial dentro da antropologia da religião, uma busca de radicalização em direção a uma abordagem compreensiva, relativizadora, do movimento protestante, em especial o pentecostal. Ao adotar firmemente o princípio relativizador da antropologia, este movimento tenta, dialogando com os preconceitos em relação ao campo pesquisado, desconstruí-los, denunciá-los e entender este campo dentro e nos termos de suas próprias lógicas.

Evidentemente, essa é a opção e ação correta a se fazer: aplicar de fato o método e a ética antropológica; ainda, relativizar, compreender e explicar os fenômenos e processos a partir da lógica nativa (e em diálogo com esta). O problema surge, contudo, quando se ultrapassa o limite da compreensão em direção a uma ultrarrelativização, que tende a justificar a ação dos nativos, mesmo quando essas ações vão de encontro à própria lógica do sistema ao qual o nativo pertence.

Esta categoria ideal-típica, porém, é mais difícil de construir tendo em vista que, em seu primeiro movimento, temos a produção de “boas etnografias”, tornando-a mais fugidia; de toda forma, para nós, o que levaria um trabalho a ser classificado como “ultrarrelativismo” é quando se produz, possivelmente sem intenção, um excesso de relativismo.¹⁹ Instaure-se um movimento metodológico (muitas vezes inconsciente) que trava procedimentos comparativos, tendo como efeito a não realização de conexões mais amplas: assim, apesar de etnograficamente ricos, os trabalhos tendem a cair em um hiperparticularismo, produzindo um excesso de zelo com o particularismo e a compreensão.

Tal abordagem, do ponto de vista micro, produz uma boa antropologia, mas que leva ao problema de não conseguir superar o “micro” para construir reflexões de “médio” e “macro” alcance, pois não realiza essas conexões necessárias (Wolf, 2003) para entender os fenômenos na sua maior complexidade, em especial quando se trata de sociedades nacionais. Em certo sentido, na construção (correta) da oposição ao ultrarrefratarismo, parte do movimento compreensivo terminou por cair insensivelmente em um ultrarrelativismo (Natividade, 2010; C. Machado, 2014).

¹⁹ Não confundimos aqui “ultrarrelativismo” com o conhecido paradigma de “relativismo radical”: enquanto este último é um princípio epistemológico, o primeiro é um procedimento metodológico não problematizado.

O resultado disto, na nossa análise, é que tanto os ultrarrefratários (por evidente) quanto os ultrarrelativistas (por prudência) terminaram por produzir um conhecimento fragmentário do campo evangélico brasileiro que impossibilitou ver e compreender a passagem de uma posição conservadora para uma posição de extrema-direita, em contradição aos princípios evangélicos.

Isto se deve porque, as duas abordagens, padecem inversamente do mesmo mal: de um lado, os ultrarrefratários se posicionam — inconscientemente — como pertencentes a uma sociedade e cultura em que os pentecostais aparecem aí como um corpo estranho, com influências negativas, e mesmo deletérias à sócio-cultura brasileira. A partir de sua posição nesta sociedade, o ultrarrefratário projeta seus valores e concepções de nação, conseqüentemente analisando o movimento pentecostal de modo a tender mais à produção de julgamentos de valor (apesar de um esforço de apresentação de neutralidade) do que a uma análise compreensiva e consistente. Por outro lado, os ultrarrelativistas, apesar de um esforço e tentativas de realizar conexões, tendem a adotar uma perspectiva extremamente micro, circunscrita ao ponto de vista do recorte, em que o campo evangélico — ou mesmo a igreja ou comunidade — aparece aí como um todo autônomo e dissociado da sociedade brasileira (de seus princípios, valores e regras), em que esta autonomia é insensivelmente justificada.

De certa maneira, ambas as perspectivas produzem e cristalizam uma “alteridade pentecostal”, que será tomada de maneira diferente, dependendo da perspectiva. Os ultrarrefratários tomando-os implicitamente como “ameaça/perturbação”, fixando-se na perspectiva do Brasil nação e na sua própria posição, tornam-se incapazes de compreender/ver a complexidade do campo. Os ultrarrelativistas, tomando-os quase como uma alteridade radical, se fixam no recorte que é naturalizado, os “pentecostais brasileiros”, assumindo uma posição de neutralidade e, implicitamente, uma posição acrítica.

Do ponto de vista metodológico, os ultrarrefratários englobam essa “alteridade” no contexto da sociedade brasileira, posicionando-se também como um *insider*, o qual considera que o fato de não pertencer ao campo evangélico lhe concede a garantia das qualidades do *outsider*, não necessitando assim fazer o estranhamento/desnaturalização da sua própria posição. Os ultrarrelativistas, ao tomarem o campo evangélico como uma “alteridade radical”, se posicionam como um *outsider* em relação a este campo, cujo movimento implica torná-lo familiar (DaMatta, 1978), metaforicamente tornando-se nativos.

A nosso ver, isto produz um dilema metodológico e mesmo epistemológico. Porque, na realidade, a antropologia (e, por conseguinte, o/a antropólogo/a),

encontra-se em mais um paradoxo: tendo em vista o contexto da sociedade brasileira, o antropólogo brasileiro²⁰ é, ao mesmo tempo, *outsider* e *insider*, independente do recorte que se faça, no sentido de que o pesquisador estará, consciente e inconscientemente, em situações relativas que se superpõem por não serem excludentes, sendo forçosamente situado (Simmel, 1921; Freyre, 1945) como e ao mesmo tempo *outsider* e *insider*.

O problema em si não é a existência deste paradoxo: como já explicitado, no que tange à antropologia, a produção de paradoxos é intrínseca a ela, sendo eles o que possibilita mesmo a criatividade, originalidade e qualidade do conhecimento antropológico. O problema é que estas duas abordagens tentam escapar deste paradoxo, ao tentarem dissolvê-lo insensivelmente, assumindo uma de suas posições como *outsider* ou *insider*.

Assim, por um lado, recortes mais amplos tendem a tomar por evidente as conexões (entre o campo evangélico e a sociedade nacional) e complexidades (estas ao tenderem a realizar reducionismos); por outro lado, recortes mais restritos tendem a não incluir as conexões nas análises, o que permitiria melhor compreender as relações/conexões e os impactos das particularidades do campo evangélico na sociedade maior.²¹ Dessa forma, ambas as perspectivas não aplicam o que sugere Wolf (2003), quando este discute que se devam procurar/analisar as conexões para poder se entender os processos,²² tanto de um ponto de vista *êmico* quanto *ético*. Neste sentido, o que se vê, como já apontado, é o desequilíbrio e a tentativa de “saída” do paradoxo.

O que nos parece é que estes movimentos contrários e opostos produziram pontos “cegos” que impediram a compreensão e o acompanhamento da passagem do conservadorismo para a ultradireita no campo evangélico. De um lado, pela impossibilidade de se deslocar e de compreender a complexidade e lógica própria desses evangélicos; de outro, pela incapacidade de realizar inclusões e conexões necessárias com a sociedade maior e seus movimentos ideológicos,

²⁰ Para efeitos desta discussão, todo e qualquer antropólogo ou antropóloga ligado à instituições brasileiras de ensino e/ou pesquisa, que desenvolvem (ou desenvolveram) análises sobre o campo brasileiro.

²¹ O mais comum aqui é fazer as conexões entre os impactos dos processos da sociedade brasileira no campo evangélico.

²² Em uma análise próxima a nossa, mas em referência ao campo da antropologia política, Goldman (2003) aponta para dificuldades semelhantes entre abordagens macro e micro, que dificultam a apreensão das complexidades do fenômeno. O autor sugere a necessidade de se adotar a perspectiva de teoria etnográfica, que para nós se aproxima do que chamamos aqui, seguindo Wolf, de fazer as devidas conexões.

posicionando-se de maneira “neutra” em relação às relações ideológicas do campo evangélico.

Talvez uma das causas que levaram à existência de uma posição ultrarrelativista seja ter levado a sério demais o que diz Geertz no seu famoso artigo “A Religião como um Sistema Cultural”. Nele, o autor afirma que:

Um dos maiores problemas metodológicos ao escrever cientificamente sobre religião é deixar de lado, ao mesmo tempo, o tom do ateu da aldeia e o do pregador da mesma aldeia, bem como seus equivalentes mais sofisticados, de forma que as implicações sociais e psicológicas de crenças religiosas particulares possam emergir a uma luz clara e neutra. Quando isso é feito, todas as questões sobre uma [sic] religião é ‘boa’ ou ‘má’, ‘funcional’ ou ‘disfuncional’ [...] desaparecem como as quimeras que são, e se fica com valorizações, avaliações e diagnoses particulares em casos particulares (1989, p. 140).

Sem desmerecer a validade da sua proposição, observamos que duas questões levantadas por Geertz podem tomar grandes proporções na aplicação da sua posição: neutralidade e particularidade; não à-toa, sendo a posição ultrarrelativista aquela que, inconscientemente e subjacentemente, faz mais apelo ao particular e à neutralidade, mesmo que não seja objetivamente desejado.

Do nosso ponto de vista, uma das evidências desta neutralidade é a escolha — por parte dos pesquisadores do campo da antropologia da religião (tanto dos ultrarrefratários quanto dos ultrarrelativistas) do conceito de “espaço público”. Tal conceito tem a virtude de ser capaz de dar conta da amplitude das diferentes variáveis do campo religioso: ao procurar ser inclusivo e complexificador, visando ainda possibilitar a realização das conexões e, para certos fenômenos, tem sua pertinência. Porém, na nossa avaliação, é-lhe intrínseco a introdução de um conteúdo neutralizante, de um esvaziamento do político enquanto ações e práticas ideológicas em competição. Esse esvaziamento ocorre ao não pontuar/nomear de forma mais incisiva o conceito de política, na sua imbricação com o campo religioso; estas imbricações, por sua vez, têm consequências efetivas na vida e morte de pessoas concretas — mesmo porque, nem tudo o que está no espaço público é político e/ou religioso; da mesma forma que o espaço privado não é, por definição, apolítico. Neste sentido, o conceito de espaço público tende a fragmentar o político e a diluir sua força analítica, reduzindo seu impacto na análise das relações sociais.²³

²³ Isto pode-se dever ao fato de que a idéia de “espaço público” (apesar de não ser consensual, tendo suas divergências entre os pesquisadores [Oro *et al.*, 2012]), é explícita ou implicitamente

Assim, ao se adotar o conceito preferencial de espaço público, sendo o político e o religioso apenas como duas variáveis aí presentes, parece-nos que, de um lado, e contrário ao que se poderia esperar, é-se aí analisado situações particulares/autônomas, produzindo recortes e fronteiras, que circulam nestes espaços concebidos como públicos. De outro, produz um efeito (sedutor) de distanciamento do pesquisador com questões incômodas sobre o político e a política, atraindo-o para certa neutralidade, de forma que o posicionamento crítico, mesmo que presente, tende a manifestar-se de forma tímida.

Diante do discutido até agora, pode-se dizer que se instaura assim um impasse metodológico/epistemológico em que o “perdedor da história” é o conhecimento antropológico sobre o Brasil. Isto se deve, em parte, a estas posições fixas e reificadas de fronteiras e limites dos recortes analíticos. Apesar de muito se falar de “fronteiras borradas”, tal noção só parece ter um efeito retórico, mas não, de fato, epistemológico. O resultado, ao que nos parece, é a produção de dois tipos diferentes de “cegueiras” epistemológicas, cujas diferenças residem no fato de uma ser ativa (ultrarrefratários) e a outra passiva (ultrarrelativistas).

Neste sentido, talvez fosse necessário retomar a perspectiva de Lévi-Strauss, quando este propõe uma abordagem metodológica do conceito de “cultura”. Assim, na sua definição:

Denominamos cultura todo conjunto etnográfico que, do ponto de vista da investigação, apresenta, com relação a outros, afastamentos significativos (...). Uma mesma coleção de indivíduos, contanto que seja objetivamente dada no tempo e no espaço, depende, simultaneamente, de vários sistemas de cultura: universal, continental, nacional, provincial, local, etc.; e familiar, profissional, confessional, político, etc. (...). De fato, o termo cultura é empregado para reagrupar um conjunto de afastamentos significativos cujos limites a experiência prova coincidirem aproximadamente (Lévi-Strauss, 1975, p. 335).

constituída e/ou relacionada àquele de Estado laico e modernidade (Cipriani, 2012), e a laicidade por sua vez — quando não problematizada — sendo consequentemente concebida como um “espaço/conteúdo neutro”. Ainda, outro fator que pode ter contribuído para isto, é a separação implícita (ou explícita) introduzida entre “espaço público” e “espaço privado” (Birman, 2003), produzindo uma descontinuidade no campo político-religioso que se constitui, de fato, em um campo hierárquico e um continuum entre a casa, a rua, a igreja, sindicatos, associações, partidos; assim como, circuitos, pedaços, manchas (Magnani, 1998). Na nossa concepção, esses “vícios” de origem do conceito de “espaço público” (na substituição dos conceitos de campo religioso e campo político) são fatores fundamentais na produção dessa fragmentação do político que indicamos. Contudo, não desconsideramos a utilidade e a proficuidade do conceito quando aplicado a fenômenos pertinentes.

Podemos dizer que Lévi-Strauss concebe o conceito de cultura enquanto afastamentos significativos na dialética entre alteridade/identidade, e como uma construção artificial do pesquisador, e, sobretudo, como instrumento metodológico. Consequentemente, o uso instrumental desse conceito — e seus afastamentos significativos, a partir de recortes artificiais, permite perceber a dialética da diferenciação/indiferenciação, como relativa, referencial, situacional, segmentada e metodologicamente construída. Nessa perspectiva, o paradoxo *outsider-insider*, no qual está preso o pesquisador, pode ser aí metodologicamente incluído, permitindo assim uma maior reflexividade ao pesquisador, em que ele pode se posicionar conscientemente e firmemente neste paradoxo, proporcionando-lhe capacidade analítica e direito à crítica.

Com isto, não queremos dizer que a antropologia brasileira não produziu conhecimento qualificado. Levando só em conta os dados levantados por nossa pesquisa e aqui apontados, percebe-se uma massa crítica relevante e extensa sobre este campo. Muito se conhece, pode-se dizer que os dados já estão lá, disponíveis. O que faltou, no nosso entendimento, foi ver e fazer as conexões latentes nesses dados e que nos permitiriam acompanhar conscientemente este processo de passagem do conservadorismo em direção à extrema-direita. Permanecemos cegos a isto, devido em grande parte a esta dificuldade metodológica aqui apontada.

Tomemos como exemplo o processo de “judaização do campo evangélico”. A princípio, o cristianismo surge como superação do judaísmo, na medida em que a Torá e a lei do Antigo testamento são substituídas pela graça redentora de Cristo e não mais as obras (prática da lei) seriam princípio para a salvação, mas a graça alcançada ao reconhecer o sacrifício de Jesus Cristo ao morrer crucificado. Não aceitar Jesus como messias tornou os judeus inimigos da Igreja desde a Idade Média e as guerras pela reconquista da Terra Santa — Jerusalém — marcariam de maneira sangrenta a relação entre cristãos e judeus.

Durante séculos esta disparidade foi intensa, mas vem mudando nestes últimos anos com a incorporação por parte de igrejas evangélicas, uma vez que é notável a introdução de símbolos do judaísmo por parte de muitas delas. A título de exemplo: igrejas que adotam o nome de “tabernáculo”; réplicas de objetos judaicos como a arca da aliança, a pia de bronze, o incenso de ouro, o candelabro e a estrela de Davi; caravanas para peregrinação na Terra Santa; transformações na comunicação entre os fiéis, seja na linguagem do dia a dia, seja nas composições musicais, com o freqüente uso de termos hebraicos como “shalom” (uma saudação, quer dizer “paz” — num sentido de “paz de Deus esteja com você”) e Yeshua (ou Yehoshua, é um termo que significa “salvar” ou “salvação”, é considerado

por alguns estudiosos como o nome original de Jesus Cristo escrito em hebraico, sendo freqüentemente usado como sinônimo do nome Jesus); e tantos outros fenômenos que assinalam para uma crescente apropriação das práticas judaicas apresentadas, especialmente, no Antigo Testamento.

Ao tratar sobre este tema, a antropóloga Marta F. Topel (2011), após denunciar a ausência de estudos específicos sobre a recente intensificação deste sincretismo religioso,²⁴ aponta algumas causas que levaram a incorporação dos símbolos judaicos por algumas igrejas. Segundo a autora, poder-se-ia assinalar várias razões que explicariam a aproximação destas denominações ao judaísmo, nesta feita, destacaremos duas possíveis explicações apresentadas pela autora: primeiro, “o ‘retorno’ dos protestantes como um todo ao denominado Antigo Testamento, em marcada oposição às diretrizes da Igreja Católica Apostólica Romana” (Topel, 2011, p. 38). Dessa maneira, a transição do latim para o hebraico legitimaria a interpretação do texto bíblico, num tom de maior veracidade e distanciamento das práticas católicas. Além disso, continua a autora, seria possível que a liderança das igrejas evangélicas que adotam tais práticas, encontrasse no judaísmo uma fonte de inspiração legítima para criar e recriar símbolos e rituais próprios que não possam ser rotulados como idolatria.

A segunda explicação diz respeito ao “dispensacionalismo” que se refere a uma doutrina teológica e escatológica cristã que afirma que a segunda vinda de Jesus Cristo será um acontecimento no mundo físico e, conforme apresentado pela autora, nesta segunda vinda, Jesus se manifestará na cidade (santa) de Jerusalém e dessa cidade iniciará seu reinado messiânico. Dessa forma, “os dispensacionalistas partem da premissa de que, embora a nação de Israel se diferencie da Igreja, esta distinção não é mutuamente exclusiva”, antes “ambas constituem o povo de Deus e ambas serão salvas” e então, no final dos tempos, os dispensacionalistas acreditam que “haverá um fluxo maciço de judeus ao cristianismo.” (idem, p. 40).

Destas reflexões de Topel, uma premissa nos é colocada: a judaização do protestantismo brasileiro é um fenômeno social existente e crescente, podendo ser observado (mas não unicamente) pela apropriação, por parte de um crescente número de igrejas evangélicas, dos simbolismos e rituais judaicos. No entanto, o que acrescentamos ao debate sobre o tema, é que esse entrelaçamento ultrapassa as práticas rituais judaizantes (Braz, 2022) e passam a fazer parte da própria

²⁴ Algo que vem sendo contornado com os estudos de Braga (2016, 2021) e Fernandes e Reesink (2019).

cosmovisão do fiel pentecostal que, por sua vez, por também exercer o papel social de cidadão, se alonga à “esfera pública” e chega ao campo político.

Em suma, a vertente interpretativa que propomos é que o “retorno ao Antigo Testamento” permite uma justificativa (com embasamento bíblico) para um posicionamento de caráter conservador por parte do fiel, em um primeiro momento; mas, direcionando-se cada vez mais para a um caráter de extrema-direita, ao: estabelecer correspondências com a extrema-direita israelense²⁵; encontrar justificativas no Antigo Testamento para: a) posição submissa e desempoderada da mulher, numa clara contradição ao discurso cristão, já que, dentro do contexto da época, a maior parte das discussões teológicas (e até históricas) convergem ao considerar que as posições e ações de Jesus dão voz e empoderamento às mulheres, contrariando as tradições judaicas; b) justificativa da intolerância, da “guerra” e violência contra o diferente/a diferença.

CONCLUSÃO

Ainda em pleno processo de lidar e refletir sobre os dados da realidade atual brasileira, retomamos a nossa questão-perplexidade: “onde estávamos?” Aqui tentamos apontar algumas possíveis explicações que nos levaram a construir estes pontos “cegos” e esta certa “cegueira” acadêmica.

Neste sentido, quisemos chamar a atenção para a “virada fundamentalista da extrema-direita”, apontando que esta expande, potencializa e distorce o conservadorismo presente em parte considerável do campo evangélico, sendo essencial para a decisão final em direção à extrema-direita/fascista que o país passou a seguir oficialmente em 2019, com a posse do então presidente Jair Bolsonaro. Consideramos, a partir disto, que a grande questão seria entender como, sendo o campo evangélico — especialmente o pentecostal — tão largamente estudado pela antropologia da religião e pelas ciências sociais, isto surpreendeu os especialistas. Indagamos, assim, o que faltou ser diagnosticado na observação do crescente ultraconservadorismo evangélico e sua incorporação no espaço político brasileiro, no espectro da extrema-direita.

O argumento que temos desenvolvido aqui é o de que essa “cegueira” é fruto de um problema metodológico e conceitual e que, apesar de se haver pesquisado sobre as interfaces dos temas referidos, as devidas conexões não foram feitas.

²⁵ Para uma análise da relação entre extrema-direita, evangélicos e Israel, ver Gherman e Klein (2021).

Assim, conceitualmente não se produziu sistematicamente uma diferenciação entre conservadorismo/direita e ultraconservadorismo/extrema-direita; metodologicamente, segundo nossa construção ideal-típica, o campo evangélico foi analisado a partir de duas abordagens interpretativas opostas: de um lado, a posição “ultrarrefratária”; do outro, a posição “ultrarrelativista”.

A primeira coloca o campo evangélico como um nativo indesejado, aliado a um posicionamento de *insider*, tendo a sociedade brasileira como referência; a segunda tende a uma radicalização em direção a uma abordagem mais relativizadora do campo, posicionando-se como um *outsider*, tendo o grupo ou comunidade como referência. Inferimos que estes posicionamentos, porém, ao tentar escapar do paradoxo *insider/outsider*, terminaram por realizar um conhecimento fragmentado do campo, impedindo a realização das conexões necessárias e realmente pertinentes. Neste sentido, a partir deste impedimento epistemológico instalado, ambas as posições não puderam apreender a complexidade histórica do campo religioso brasileiro.

Ao fazermos nossa análise, não nos propomos aqui a rejeitar a adoção de uma abordagem compreensiva. É imprescindível, na nossa concepção e prática, um posicionamento compreensivo e relativista para a construção do conhecimento antropológico de qualidade; mas, no nosso entendimento, isto fica dependente de se evitar as armadilhas da tentação da produção de excessos. Para isto, consideramos necessária uma posição crítica, reflexiva e objetificada da nossa posição, enquanto antropólogos/as, que se instaura firmemente no paradoxo do *insider/outsider*, o que nos permite não perder de vista o imperativo de realizar as conexões necessárias para produzir uma *compreensão* mais complexa e válida da sociedade brasileira.

REFERÊNCIAS

- Aldana, M. (2008). Vozes católicas no Congresso Nacional: aborto, defesa da vida. *Revista Estudos Feministas*, 16(2), 639-646. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2008000200018>
- Almeida, R. (2017). A onda quebrada-evangélicos e conservadorismo. *Cadernos Pagu*, 50, e175001. <http://doi.org/10.1590/18094449201700500001>
- Almeida, R. (2019). Bolsonaro presidente: conservadorismo, evangelismo e a crise brasileira. *Novos Estudos CEBRAP*, 38(1), 185-213. <https://doi.org/10.25091/S01013300201900010010>

- Almeida, R. (2020). Evangélicos à direita. *Horizontes Antropológicos*, 26(58), 419-436. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832020000300013>
- Almeida, R. & Toniol, R. (Orgs.). (2018). *Conservadorismos, fascismos e fundamentalismos: análises conjunturais*. Editora da Unicamp.
- Alves, M. F. P. (2011). Religião e sexualidade: permanências e transformações da perspectiva de jovens pentecostais de Recife/PE-Brasil. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, 13(15), 83-113. <https://doi.org/10.22456/1982-2650.19975>
- Amaral Braz, P. L. do. (2022). “Um lugar a ser conquistado”: uma análise antropológica das interseções entre religião e gênero a partir da perspectiva de evangélicas feministas (Tese de doutorado, Universidade Federal de Pernambuco).
- Araújo Filho, M. (2016). Marcadores cruzados: etnicidade, homossexualidade e religião. *Cadernos Pagu*, 48. <https://doi.org/10.1590/18094449201600480012>
- Aubrée, M. (2014). Brasil: as mulheres pentecostais entre ‘combate’ e ‘libertação’. *Revista Antropológicas*, 25(1). <https://periodicos.ufpe.br/revistas/index.php/revistaantropologicas/article/view/23818>
- Barrera Rivera, P. (2021). Religião contra democracia: o neoconservadorismo evangélico no Peru do século XXI. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, 23, e021023.
- Barrera Rivera, P., Lecaros, V., & Pérez-Vela, R. (2024). Católicos e evangélicos no espaço público peruano: posições religiosas, crise da democracia e autoritarismo político. *REVER: Revista de Estudos da Religião*, 24(3). <https://doi.org/10.23925/1677-1222.2024vol24i3a26>
- Birman, P. (Org.). (2003). *Religião e espaço público*. Attar Editorial.
- Boito Jr, A. (2021). O caminho brasileiro para o fascismo. *Caderno CRH*, 34, e021009.
- Braga, M. (2016). *Da arte de se tornar judeu: interpretando estratégias identitárias vivenciadas por comunidades judaicas em Campina Grande/PB* (Dissertação de Mestrado em Antropologia, Universidade Federal da Paraíba).
- Braga, M. (2021) *A identidade implorada: as experiências de conversão e retorno dos judeus do Nordeste sob o olhar de instituições judaicas nacionais e internacionais* (Tese de Doutorado em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco).
- Burity, J. (2018). A onda conservadora na política brasileira traz o fundamentalismo ao poder. Em R. Almeida & R. Toniol (Orgs.), *Conservadorismos, fascismos e fundamentalismos: análises conjunturais* (pp. 15-66). Editora da Unicamp. <https://doi.org/10.7476/9788526815025>

- Campos, R., Gusmão, E. & Mauricio Junior, C. (2015). A disputa pela laicidade: uma análise das interações discursivas entre Jean Wyllys e Silas Malafaia. *Religião & Sociedade*, 35(2), 165-188. <https://doi.org/10.1590/0100-85872015v35n2cap07>
- Campos, R. & Souza, A. (2017). Godllywood de Cristiane Cardoso. *Revista de Antropologia*, 60(2), 487-512. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2017.137318>
- Carvalho, M. & Sívori, H. (2017). Ensino religioso, gênero e sexualidade na política educacional brasileira. *Cadernos Pagu*, 50(2). <https://doi.org/10.1590/18094449201700500017>
- Cipriani, R. (2012). A religião no espaço público. Em A. Oro *et al.* (Orgs.), *A religião no espaço público: atores e objetos*. Terceiro Nome.
- Crovetto, G. D. & Oehmichen-Bazán, C. (2020). Las antropologías latinoamericanas ante el giro a la derecha: primeras aproximaciones. *Plural. Antropologías desde América Latina y del Caribe*, (6), 15-32.
- DaMatta, R. (1978). O ofício de etnólogo, ou como ter “anthropological blues”. Em E. Nunes (Org.), *A aventura sociológica*. Zahar.
- Dantas, B. (2010). A dupla linguagem do desejo na Igreja Evangélica Bola de Neve. *Religião & Sociedade*, 30(1), 53-80. <https://doi.org/10.1590/S0100-85872010000100004>
- De la Torre, R. (2020) Genealogía de los movimientos religiosos conservadores y la política en México. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, 22. <https://doi.org/10.20396/csr.v22i00.13753>
- Duarte, L. F. D. (2017). Valores cívicos e morais em jogo na Câmara dos Deputados: a votação sobre o pedido de impeachment da Presidente da República. *Religião & Sociedade*, 37(1), 145-166. <https://doi.org/10.1590/0100-85872017v37n1cap08>
- Dullo, E. (2016). Seriously enough? Describing or analysing the native (s)’s point of view. *After the Crisis*, 133-153.
- Fernandes, T. & Reesink, M. L. (2019). Pentecostalismo brasileiro contemporâneo e judaísmo: antigas raízes, novas configurações. Em S. Brandão (Org.). *História das religiões no Brasil*. 1 (vol. 8, pp. 13-43). Associação da Imprensa de Pernambuco,
- Freston, P. (1994). Breve história do pentecostalismo brasileiro. Em A. Antoniazzi *et al.* (Orgs.), *Nem anjos, nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Vozes.
- Freyre, G. (1945). *Sociologia: uma introdução aos seus princípios*. José Olympio.
- Garcia, Y. (2019). “Irmãos em Cristo”, “mãe na fé” e “pai espiritual”: filiação a Deus e parentesco humano. *Religião & Sociedade*, 39(1), 77-100. <https://doi.org/10.1590/0100-85872019v39n1cap04>

- Geertz, C. (1989). *A interpretação das culturas*. LTC.
- Gherman, M. & Klein, M.. (2021). Aquela Noite: o lugar da Israel imaginária na nova direita brasileira. *Revista Anthropológicas*, 32(2): 111-140.
- Giumbelli, E. (2010). A religião nos limites da simples educação: notas sobre livros didáticos e orientações curriculares de ensino religioso. *Revista de Antropologia*, 53(1), 39-78.
- Giumbelli, E. (2018). Espaços públicos e religião: uma ideia para debater, um monumento para analisar. *Horizontes Antropológicos*, 24(52), 279-309. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832018000300011>
- Goldman, M. (2003). Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. *Revista de Antropologia*, 46(2), 445-476. <https://doi.org/10.1590/S0034-77012003000200012>
- Gouvêa Neto, A. L. (2015). Mulheres na Assembleia de Deus: para se pensar a categoria gênero além do estruturalismo. *Numen*, 18(2).
- Habermas, J. (2007). *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Tempo Brasileiro.
- Harding, S. (1991). Representing fundamentalism: the problem of the repugnant cultural other. *Social Research*, 373-393.
- Hatzikidi, K. (2024). The ambiguous other. Engaging with far right and other uncomfortable subjectivities. *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, 21, e211010.
- Heinen, J. (2013). Pela defesa das liberdades tolerantes: proposta de um arranjo jurídico ao problema da disposição de símbolos religiosos em espaços públicos. *Debates do NER*. 14(24), 165-194.
- Leite, M., Carneiro, S. & Birman, P. (2004). Entre a política e a religião: experiências e trajetórias de cientistas sociais da geração 68/70. *Numen*, 7(1). <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/21635>
- Leite, M. (2013). Dor, sofrimento e luta: fazendo religião e política em contexto de violência. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, 15(19), 31-47). <https://doi.org/10.22456/1982-2650.44575>
- Lévi-Strauss, C. (1975). *Antropologia estrutural*. Tempo Brasileiro.
- Luna, N. (2017). A criminalização da “ideologia de gênero”: uma análise do debate sobre diversidade sexual na Câmara dos Deputados em 2015. *Cadernos Pagu*, 50, e175018. <https://doi.org/10.1590/18094449201700500018>
- Machado, C. (2014). Pentecostalismo e o sofrimento do (ex-) bandido: testemunhos, mediações, modos de subjetivação e projetos de cidadania nas periferias. *Horizontes antropológicos*, 20(42), 153-180. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832014000200007>

- Machado, L. Z. (2017). O aborto como direito e o aborto como crime: o retrocesso neoconservador. *Cadernos Pagu*, 50, e17504. <https://doi.org/10.1590/18094449201700500004>
- Machado, M. D (2012). Religião, cultura e política. *Religião & Sociedade*, 32(2), 29-56. <https://doi.org/10.1590/S0100-85872012000200003>
- Machado, M. D. (2015). Religião e Política no Brasil Contemporâneo: uma análise dos pentecostais e carismáticos católicos. *Religião & Sociedade*, 35(2), 45-72. <https://doi.org/10.1590/0100-85872015v35n2cap02>
- Machado, M. D. (2017). Pentecostais, sexualidade e família no Congresso Nacional. *Horizontes Antropológicos*, 23(47), 351-380. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832017000100012>
- Magnani, J. G. C. (1998). *Festa no pedaço: cultura popular e lazer na cidade*. Unesp.
- Maurício Junior, C. (2019). *Como os evangélicos discutem política? A constituição do crente cidadão entre os jovens universitários da igreja de Silas Malafaia* (Tese de Doutorado, Universidade Federal de Pernambuco).
- Maurício Junior, C. (2023). Salvando do religioso: sobre purificar as mulheres evangélicas. *Debates do NER*, 22(42), 83-94. <https://doi.org/10.22456/1982-8136.130936>
- Montero, P. (2006). Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos Estudos CEBRAP*, 47-65.
- Montero, P. (2009). Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil. *Etnográfica. Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia*, 13(1), 7-16. <https://doi.org/10.1590/S0101-33002006000100004>
- Montero, P. (2012). Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso. *Religião & Sociedade*, 32(1), 167-183. <https://doi.org/10.1590/S0100-85872012000100008>
- Natividade, M. (2010). Uma homossexualidade santificada?: etnografia de uma comunidade inclusiva pentecostal. *Religião & Sociedade*, 30(2), 90-121. <https://doi.org/10.1590/S0100-85872010000200006>
- Natividade, M. (2017). Cantar e dançar para Jesus: sexualidade, gênero e religião nas igrejas inclusivas pentecostais. *Religião & Sociedade*, 37(1), 15-33. <https://doi.org/10.1590/0100-85872017v37n1cap01>
- Novaes, R. (1985). *Os escolhidos de Deus: pentecostais, trabalhadores e cidadania*. Marco Zero.
- Novaes, R. (2012). Juventude, religião e espaço público: exemplos” bons para pensar” tempos e sinais. *Religião & Sociedade*, 32(1), 184-208. <https://www.scielo.br/j/rs/a/ctrQNc8fpdvZxPLdRjpQsdR/?format=pdf&lang=pt>

- Oro, A. et al. (2012). *A religião no espaço público: atores e objetos*. Terceiro Nome.
- Piovezana, L. (2014). Direitos sexuais e reprodutivos e laicidade do Estado. *Numen*, 17(1). <https://doi.org/10.34019/2236-6296.2014.v17.21945>
- Reesink, M. L. (2024). Mortes morridas e mortes matadas, ou a banalização do mal. Em M. Reesink, K. Koonings & A. Souza Neto (Orgs.), *Religião, democracia e morte no Brasil hoje: ensaios antropológicos*, 221-242. Editora UFPE.
- Reis, L. M. (2017). Erotismo gospel: mercados e limites da sexualidade entre evangélicas (os) no Complexo do Alemão. *Religião & Sociedade*, 37(1), 65-84. <https://doi.org/10.1590/0100-85872017v37n1cap04>
- Reis, L., Owsiany, L., Cunha, M. & Pestana, M. (2024). *O que aprendemos ao pesquisar religião e eleições?* ISER, 2024. https://iser.org.br/wp-content/uploads/2025/02/O-que-aprendemos-pesquisando-religiao-e-eleicoes_PDF.pdf
- Reu, T. (2025) Put on the Full Armor of God: Evangelical Spiritual Warfare and Civic Engagements at the Margins of Latin American Cities. *Internacional Journal of Latin-American Religions*. 9, 376–392. <https://doi.org/10.1007/s41603-025-00300-0>
- Sanchis, P. (2008). Cultura brasileira e religião: passado e atualidade. *Cadernos Ceru*, 19(2), 71-92. <https://doi.org/10.1590/S1413-45192008000200005>
- Silva, C. (2016). Símbolos religiosos em espaços públicos: para pensar os conceitos de laicidade e secularização. *Numen*, 19(2).
- Simmel, G. (1921). The sociological significance of the “stranger”. Em R. E. Park & E. W. Burgess (Orgs.), *Introduction to the science of sociology*, pp. 322-327. University of Chicago Press.
- Soares, L. E. (2020). *Dentro da noite feroz: O fascismo no Brasil*. Boitempo Editorial.
- Souza, E. & Magalhães, M. D. (2002). Os pentecostais: entre a fé e a política. *Revista Brasileira de História*, 22(43), 85-105. <https://doi.org/10.1590/S0102-01882002000100006>
- Souza, R. & Silva, J. (2022). Conservadorismos, fundamentalismo protestante e democracia no Brasil: Uma compreensão em chave pós-estruturalista. *Religião & Sociedade*, 42(1), 37-60. <https://doi.org/10.1590/0100-85872021v42n1cap02>
- Starn, O. (1991). Missing the revolution: Anthropologists and the war in Peru. *Cultural Anthropology*, 6(1), 63-91.
- Taylor, C. & Maclure, J. (2010). Laïcité et liberté de conscience. *Lectures, Les livres*.
- Teixeira, F. (2007). O Pluralismo Religioso e a Ameaça Fundamentalista. *Numen*, 10, (1 e 2). <https://periodicos.ufrj.br/index.php/numen/article/view/21672>

- Topel, M. F. (2011). A inusitada incorporação do judaísmo em vertentes cristãs brasileiras: algumas reflexões. *Revista Brasileira de História das Religiões*, 4(10), 35-50. <https://doi.org/10.4025/rbhranpuh.v4i10.30382>
- Vital da Cunha, C., Lopes, P. & Lui, J. (2017). *Religião e Política: medos sociais, extremismo religioso e as eleições 2014*. Fundação Heinrich Böll: Instituto de Estudos da Religião. <https://br.boell.org/pt-br/2017/03/27/religiao-e-politica-medos-sociais-extremismo-religioso-e-eleicoes-2014>
- Weber, M. (2004). *Economia e sociedade. Fundamentos de economia compreensiva*. Editora Universidade Nacional de Brasília.
- Wolf, E. R. (2003). *Antropologia e poder: contribuições de Eric Wolf*. Editora Universidade Nacional de Brasília.

El diablo, el cuerpo y las emociones en la ética pentecostal en un distrito popular de Lima, Perú

José Manuel Sánchez Paredes

 <https://orcid.org/0000-0002-9513-1104>

Pontificia Universidad Católica del Perú

jsanche@pucp.edu.pe

RESUMEN

Este trabajo analiza la ética pentecostal en relación con la idea de pecado en una iglesia pentecostal de San Juan de Lurigancho en Lima Metropolitana, interpretada por los pentecostales como expresión del mundo socioeconómico, religioso y cultural de procedencia y como fuente de todos sus males. Mediante el uso del método etnográfico, se observó cómo el cuerpo del pentecostal se convierte en un terreno de batalla entre el bien y el mal, entre el espíritu y la carne, entre lo material y lo mundano, entre el diablo y el pentecostal mismo. El miedo a ser nuevamente capturado por el diablo y sus entidades malignas y retornar, con ello, al mundo del cual salió, se convierte en el catalizador del aprendizaje de las normas y creencias pentecostales. Se concluye que la conversión y condición pentecostal son resultado, más que del aprendizaje e internalización de doctrinas y reglas, de emociones de miedo y temor por la presencia y acecho del diablo, cuya creencia asimiló en el mundo católico popular de procedencia.

Palabras clave: Pentecostalismo, Ética, Diablo, Pecado, cuerpo, emociones.



Recibido: 15/06/2025. Aceptado: 05/03/2026.

ANTHROPOLOGICA/AÑO XLIV, N° 56, 2026, pp. 42-72

<https://doi.org/10.18800/anthropologica.202601.002>

Devil, Body and Emotions in Pentecostal Ethics in a Popular District of Lima, Peru

ABSTRACT

This study analyzes Pentecostal ethics in relation to the concept of sin in a Pentecostal church in San Juan de Lurigancho, Metropolitan Lima. Pentecostals interpret sin as an expression of their socioeconomic, religious, and cultural background and as the source of all their ills. Using ethnographic methods, the study observes how the Pentecostal's body becomes a battleground between good and evil, spirit and flesh, the material and the worldly, and the devil and the Pentecostal himself. The fear of being recaptured by the devil and his malevolent entities, and thus returning to the world from which they came, becomes the catalyst for learning Pentecostal norms and beliefs. The study concludes that Pentecostal conversion and identity result less from learning and internalizing doctrines and rules than from emotions of fear and dread regarding the presence and threat of the devil, a belief they assimilated from their popular Catholic background.

Keywords: *Pentecostalism, Ethics, Devil, Sin, body, emotions.*

INTRODUCCIÓN

Un elemento fundamental de todo sistema religioso es la normatividad ética que impone a sus seguidores, es la exigencia para sus miembros de una vida mundana en concordancia con las doctrinas religiosas. Pese a su universalidad, la ética religiosa ha sido poco estudiada desde las ciencias sociales y ello puede deberse a su relación con la subjetividad y consciencia humana que, desde la intimidad del sujeto¹, hacen difícil una observación objetiva. Sin embargo, la ética religiosa tiene como contexto una determinada sociedad y cultura, las cuales hacen posible examinar antropológicamente su contenido social y simbólico. Mas allá de su profunda dimensión personal y subjetiva, la ética religiosa y su correlativa normatividad conductual se construyen en relación con el mundo social.

Según Geertz (2003), la religión se sitúa en el centro mismo de la actividad simbólica subyacente a toda cultura, por eso la concibe como un sistema de símbolos y de significados que construyen una visión sacral del mundo, dentro de la cual damos sentido a la realidad y nos situamos en ella. Por ello, los sistemas éticos religiosos también constituyen un vehículo de consolidación de la perspectiva o visión religiosa del mundo, y sus diversos elementos simbólicos de carácter social y cultural serán parte del contenido empíricamente observable de la religión.

Partiendo de estas premisas conceptuales básicas, analizaremos el caso de la construcción de la dimensión ética en una iglesia pentecostal de un distrito popular de Lima Metropolitana en Perú. En dicha iglesia, los pentecostales, después de un largo, intenso y complejo proceso de transformación religiosa, interiorizaron una serie de creencias y elementos doctrinales que se expresan en

¹ Se ha estudiado más la ética del antropólogo y de la disciplina frente a sus investigaciones y a las realidades humanas que aborda, pero mucho menos a la ética como objeto de estudio o como parte o aspecto de este.

un cambio radical de sus conductas y formas de ver la realidad social y cultural en que viven. Las conductas y relaciones sociales de estas personas se ajustan a la doctrina pentecostal con fuerte rigorismo ético. Son pentecostales pertenecientes a clases medias bajas, así como a barrios urbanos muy pobres de Lima, migrantes provincianos en su mayoría, teniendo en común su procedencia de la cultura y religiosidad del catolicismo popular en la que existe un complejo imaginario de creencias en seres espirituales malignos, fantasmas, espíritus y demonios, entre otros. Más que una conversión basada en la internalización de doctrinas, creencias y prácticas rituales pentecostales, o en el rechazo total de las creencias mágico-religiosas populares, nuestra investigación muestra que entre los pentecostales existe, una mayor fijación y reelaboración simbólica de esas creencias, siendo fundamentales en la «nueva» ética pentecostal. En parte es el miedo, el temor a la contaminación del cuerpo y del espíritu por esas entidades espirituales malignas lo que mueve a los pentecostales a comportarse «bien» en el mundo.

Así, nuestro objetivo es describir y analizar esa reelaboración simbólica de las creencias mágico-religiosas populares y cómo estas se convierten en un importante medio de gestión pentecostal de la relación con el mundo social. Dentro de este proceso las concepciones simbólicas de las condiciones de «clase popular» o de «barrio pobre» adquieren matices morales asociados al pecado, mala conducta, enfermedad, males, cuidado del cuerpo, entre otras características. Para evitar volver a estas condiciones de la vida social llevada en el pasado, los pentecostales seguirán fiel y radicalmente unas reglas de conducta de alto contenido emocional, enfocadas en el miedo, temor y rechazo a la cultura popular de origen.

UN GRUPO PENTECOSTAL DEL «MINISTERIO QUÍNTUPLE» EN LIMA METROPOLITANA.

Este estudio es parte de una investigación más amplia desarrollada entre los años 2005 y 2010 en la iglesia pentecostal Centro Apostólico y Misionero Ríos de Agua Viva (CAMRAV) en el distrito de San Juan de Lurigancho, el más extenso y poblado de Lima y del Perú, con más de un millón de habitantes (Sánchez Paredes, 2018a). La investigación fue base para una tesis doctoral cuya originalidad, para el caso peruano, radicó en su enfoque socioantropológico sobre una iglesia ligada al Movimiento Apostólico Profético o Ministerio Quintuple. Según el teólogo Bernardo Campos (2009), se trata de un movimiento de restauración y reforma espiritual que ha tenido mucho impacto en el pentecostalismo latinoamericano

desde hace aproximadamente medio siglo. Un aspecto central de este movimiento espiritual pentecostal es el énfasis puesto en el denominado «Linaje Apostólico» que, desde su centro, Jesucristo, irradió la misión evangélica y profética a sus discípulos por el mundo y por el resto de la historia. Reconociendo que hay diferencias cualitativas con los doce apóstoles originales, «los apóstoles de hoy... aceptan ser una continuación del equipo apostólico de Jesús» (Campos, 2009, p. 70). Para el teólogo pentecostal Samuel Arboleda (2009), los actuales apóstoles «son los que imitan y siguen el patrón de Cristo en el Ministerio» (p. 2), se relacionan con él, predicán y ejercen con autoridad el poder de expulsar demonios. Es decir, para la teología pentecostal hay una sucesión apostólica lineal, directa, auténtica y espiritual que cualifica de modo distintivo a los pastores de las iglesias. Este es el caso del CAMRAV cuyos miembros se reconocen y sienten como los verdaderos herederos de la misión evangélica de Cristo. Es en esta perspectiva de identidad asumida por los pentecostales de sectores sociales medios y bajos de San Juan de Lurigancho, que adecúan su ser y conciencia espiritual, pentecostal, social y cultural a actitudes y motivaciones de búsqueda de ascenso y prestigio social, para lo cual se debe de eliminar cuanto obstáculo se oponga a ese propósito. La normatividad ética pentecostal integra una serie de elementos espirituales, sociales, emocionales y culturales que sirven a ese propósito de ser un «apóstol» de Cristo en este mundo. En este sentido, nuestro estudio intenta analizar algunas de las bases antropológicas del proceso de los grupos pentecostales peruanos actuales.

La composición social de San Juan de Lurigancho refleja las complejidades y variabilidad socioeconómica peruana. En los años en que se hizo este estudio, en el 2005, el distrito se encontraba en un proceso de cambio en su composición socioeconómica. Ese año la población era de unos 820 000 habitantes con, al menos, cuatro sectores socioeconómicos. Un sector de clase alta o media alta (0,4 %), es decir, mínima; una clase media (16,2 %); una clase baja o en pobreza (51,8 %) y una clase en pobreza extrema (31,6 %) (APEIM, 2005; Instituto Nacional de Estadísticas y Censos [INEI], 2005). Los criterios de definición de estos sectores son el acceso a servicios urbanos, educación y trabajo. Las clases medias se situaban (y lo siguen haciendo) en urbanizaciones bien instaladas ubicadas en las partes más llanas como Zárate y Las Flores; comprendía el 9,4 % de la población que tenía educación universitaria completa (INEI, 2005). Por su parte, ubicadas en las laderas de los cerros del distrito, las clases pobres y en pobreza extrema eran la mayoría (83,4 %); pobreza no solo monetaria sino de infraestructura (falta de vivienda, desempleo, informalidad), muchas necesidades básicas insatisfechas, viviendas inadecuadas, sin servicios de agua, desagüe,

electricidad, con hacinamiento, entre otras carencias (INEI, 2007). La población de San Juan de Lurigancho, en una importante medida, es de origen migrante provinciano y en el 2007 casi el 10 % hablaba lenguas nativas peruanas, sin embargo, gran parte de la población es bilingüe, por tener como lengua materna el quechua o el aimara.

Los censos de población en el Perú son realizados cada diez años por el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INEI). El último fue en el 2017; sin embargo, una proyección con base en este último, hecha por CPI (2022), indica que la población de San Juan de Lurigancho alcanzó 1 191 000 habitantes, y en el 2024 alcanzó los 1 264 060 habitantes. Las clases medias han crecido al 35,7 % evidenciándose una dinámica movilidad social en la que familias residentes en zonas de pobreza alcanzan a tener ingresos de clases medias; esto se debe al intenso comercio y otras actividades económicas que han incrementado la capacidad de consumo de la población. Se habla, así, de una clase media muy peculiar y emprendedora. Por su parte, la pobreza disminuyó relativamente, llegando al 45.9%, mientras que la pobreza extrema se redujo significativamente al 16,8 % (APEIM, 2024).

La iglesia evangélica pentecostal CAMRAV fue fundada en 1978 por un pequeño grupo de familias migrantes y llegó a tener en los últimos años hasta 600 miembros. En sus inicios fue una iglesia autónoma pero, después se afilió a las Asambleas de Dios del Perú y desde el año 2001 funciona nuevamente como iglesia independiente. Los miembros del CAMRAV son en su mayoría (61 %) de origen provinciano; de estos el 58 % son mujeres y 42 % hombres. Un 48 % tiene entre 50 y 70 años mientras que el 42 % restante tiene entre 15 y 49 años y la mayoría (65 %) tiene educación escolar. Son, mayormente, comerciantes (vendedores informales), empleados, estudiantes, obreros, jubilados, entre otros (Sánchez Paredes, 2018b).

El CAMRAV se autodefine como iglesia misionera que debe difundir la Palabra de Dios a todas las naciones del mundo; su espiritualidad y prácticas están enfocadas en la búsqueda de dones carismáticos como la sanación, la glosolalia y el bautismo en el Espíritu. La creencia en el diablo está ampliamente difundida entre los miembros de la iglesia y se expresa en un discurso y narrativas sobre su presencia en la vida cotidiana de las personas y del barrio en que viven. Puede ser considerada una iglesia escatológica en la medida que creen firmemente en la inminencia del fin del mundo y que cada pentecostal debe lograr su salvación dentro de la iglesia. Por ello, demanda de sus integrantes mucho compromiso y participación en sus grupos.

METODOLOGÍA

Siendo los pentecostales peruanos en su mayoría, aunque no exclusivamente, de sectores sociales pobres, la investigación se planteó indagar las razones de especial predilección de las clases populares por las iglesias pentecostales. Si bien esta pregunta ha sido planteada en diversos estudios clásicos del pentecostalismo (Cartaxo, 1985; Lalive, 2009; Poblete & Galilea, 1984; Willens, 1965, entre otros), el énfasis se puso en las condiciones particulares del Perú y en aspectos insuficientemente trabajados como, por ejemplo, la creencia en el diablo, los espíritus malignos y las normas éticas pentecostales asociadas. Fue una investigación de carácter cualitativo, basada en el método etnográfico, el más apropiado para conocer, desde su interior, las creencias, representaciones, ideas, prácticas, discursos y narrativas, de los propios actores religiosos. Se recogieron 31 historias de vida de integrantes hombres (42 %) y mujeres (58 %); cada relato recopilado supuso, al menos, tres entrevistas en profundidad de tres horas de duración cada una. Dichos relatos describen las experiencias vividas por los pentecostales antes, durante y después de ingresar a la iglesia CAMRAV. Adicionalmente, se aplicó un cuestionario de catorce preguntas que abordó experiencias, creencias y opiniones cristianas pentecostales. Además de estas técnicas e instrumentos utilizados, se realizó observación participante, lo cual permitió ser parte de diversas actividades rituales solo permitidas a los miembros de la iglesia. Los datos que sustentan las descripciones que siguen se obtuvieron en diversas etapas sucesivas de trabajo de campo comprendidas entre el 2005 y el 2010; las prolongadas entrevistas de varias horas de duración fueron realizadas, sin embargo, durante los dos primeros años de investigación. En este sentido, los testimonios citados a continuación fueron registrados entre los años 2005 y 2007.

Según Marzal (2003), «el verdadero problema... [parece] ser la dificultad de encontrar métodos para descubrir el influjo de la fe religiosa en el comportamiento ético» de los miembros de una religión» (p. 41). En tal sentido nuestra aproximación a la ética pentecostal se centra en los ámbitos culturales de su producción simbólica, accesibles mediante un ejercicio de descripción densa (Geertz, 2003). Esos ámbitos son aquellos en los que la subjetividad humana produce y procesa los significados religiosos que serán asociados a las normas de conducta pentecostal. En esos ámbitos de subjetividad confluyen emociones, sentimientos y experiencias en cuyo marco se produce el sentido ético pentecostal que se dará a la realidad. Una parte importante de dicha realidad es el universo más objetivo de conductas, experiencias y vivencias producidas en las relaciones

sociales y que son interpretadas y significadas desde la normatividad ética y demás elementos del sistema pentecostal. La noción de pecado, para los pentecostales, está estrechamente asociada a este universo de conductas, actitudes, sentimientos y experiencias sociales. Conocer y comprender la ética pentecostal presupone conocer qué cosas consideran los pentecostales como pecado y qué tipo de conductas la provocan. Mayormente serán conductas, experiencias, sentimientos y emociones ligadas a la vida cotidiana, al mundo de las relaciones sociales y familiares inmediatas, a la interacción con el lugar de residencia, al tratamiento dado al propio cuerpo, entre otras. Por ello la aproximación etnográfica a la ética pentecostal se orienta al análisis de estos aspectos mediante el examen de testimonios y narrativas pentecostales que describen las experiencias consideradas como faltas y trasgresiones éticas.

PRESENTACIÓN, ANÁLISIS Y REFLEXIONES TEÓRICAS SOBRE LOS DATOS

Centralidad simbólica del diablo

Las creencias en espíritus, apariciones, espectros, demonios, así como en la eficacia de prácticas como la brujería, cartomancia, espiritismo, etc., son para los pentecostales un nexo inevitable con la cultura religiosa popular de la que no logran desprenderse ni abandonar totalmente. Estas creencias y prácticas son y simbolizan para los pentecostales una real fuente de peligro de retorno al pasado, al estilo de vida, condición y conducta que los caracterizó como personas del mundo católico y popular. Temen la «contaminación» espiritual con ese mundo social y espiritual ya pasados pero que amenaza constantemente con retornar.

La creencia en el diablo ha sido ampliamente estudiada desde diversas disciplinas científicas (Barrera, 2007; Cantón, 2006, 2009; Mansilla, 2009, 2012, 2015; Mansilla & Sossa, 2011; Mansilla *et al.*, 2016; Marín, 2010; Marín & Bahamonde, 2013; Orellana, 2013; Ospina, 2006; Sánchez Paredes, 2018a, 2018b). Dichos estudios coinciden en destacar el impacto que tiene esta creencia en la vida cotidiana de las personas, así como en el tipo de conducta personal, social y espiritual que asumen en relación con los marcos emocionales y culturales de su producción. El miedo a la acción diabólica, es una emoción estrechamente ligada a la producción de normas de conductas seculares y religiosas entre los pentecostales. Podemos decir, entonces, que parte de la ética pentecostal debe ser examinada en relación con esas creencias así como en otras entidades

espirituales malignas. Las imágenes y simbolismos del diablo están vinculadas a distintos ámbitos de la vida social de los pentecostales y en relación con ellas se construyen los principios de regulación ética de la conducta social e individual. Hay un conjunto de emociones asociadas a entidades malignas, de cuya realidad no se duda, y que se consideran aliadas del diablo en sus terroríficos planes de hacer caer en pecado al pentecostal.

¡El diablo existe!, es real y está entre nosotros

La presencia y realidad del diablo es una cuestión que no se discute entre los pentecostales; dicha certeza proviene de haber finalmente descubierto su existencia en el marco de la instrucción bíblica, por las experiencias vividas, porque «siempre se supo de su existencia» o porque «el pecado de la gente» así lo demuestra. Para el pentecostal, la Biblia adquiere un inusitado rol e importancia en la reinterpretación de la creencia en el diablo, aun cuando ya se lo haya conocido en el catolicismo y cultura popular. Así, por ejemplo,

«...Nunca lo he visto, pero sé que existe, mi alma siente el espíritu maligno, empecé a sentir cuando estuve aquí en la iglesia» (Mujer soltera, 54 años).

«Lo dice la palabra de Dios y lo vemos en este mundo por la cantidad de violencia, muerte, odio y venganza» (Mujer casada, 28 años).

«La Biblia revela la existencia del diablo. Cuando falleció mi hermano fui acompañar a mi cuñada. Porque decían que penaba, se oyen voces, lloraba. Y una mañana me levanté a orar como a las 5 de la mañana en patio oscuro. De repente, sentí que mi pelo se paraba de punta y el cuerpo se escarapelaba y en nombre de Jesús empecé a reprender y se fue ese espíritu» (Hombre casado, 50 años).

Redescubrir la Biblia en el marco de la comunidad pentecostal le da un significado completamente distinto al que tenía en el catolicismo, se convierte en un símbolo central de la espiritualidad pentecostal y deviene en fuente de verdad que legitima la realidad del diablo: «la Biblia lo dice», pero además porque se ha experimentado directamente su presencia y confirma lo dicho por la Biblia: «en la palabra lo vemos, y también... de niño vi a uno, con esto sé que existe el diablo» (Hombre, 19 años).

Los sueños son también un medio de excepcional importancia para la manifestación del diablo en la vida de las personas. En la mentalidad pentecostal, un sueño es un universo de experiencias reales, ciertas; es escenario de «entre-

namiento» para la lucha espiritual en el mundo de la vida cotidiana. Durante el sueño, se aprende a lidiar con el diablo, a reconocerlo y a identificar sus modos de engaño y de ataque a la persona. Se cree en el diablo porque se lo ha visto y «experimentado» en el sueño. Sagrado y profano, bien y mal, Dios y el diablo se enfrentan en los sueños. Así:

«En mi sueño [el diablo] me...clavó con un cuchillo...y empecé a gritar... y gritar: ¡fuera, fuera!... Me desperté y reprendí, ¡fuera Satanás!, ¡yo no tengo miedo, hay poder en la sangre de cristo! Mis hermanas me enseñaron para reprender y he orado de rodillas» (Mujer soltera, 44 años)².

«Tuve un sueño en que un hombre me tomaba a la fuerza... y mi pastora me dijo que eran espíritus malos, demonios» (Mujer casada, 37 años).

En suma, para el pentecostal, el diablo existe y su realidad es parte del mundo social en que se vive; imposible dejar de convivir con él, está al lado de la gente engañándola, tentándola, persuadiéndola sutilmente, adquiriendo apariencia humana. Su propósito es destruir el mundo haciendo que la gente retorne al pasado. Por eso, un objetivo pentecostal es construirse como persona capaz de resistir, rechazar y prevenir la acción del diablo con normas de conducta consistentes y sólidas que sirvan como escudo protector frente a la maldad. Persona, cuerpo y espíritu, son las dimensiones más vulnerables del ser humano y es a través de ellas que el diablo actúa en la cotidianidad.

Las emociones, el diablo y el mundo social de los pentecostales

El estudio de los sentimientos y las emociones de la vida humana, como parte de la producción de hechos sociales y culturales, ha sido remarcado por las ciencias sociales desde las últimas décadas (Beatty, 2013, 2014; Bourdin, 2016; Crapanzano, 1994; Leavitt, 1996; Le Breton, 1999, 2012; Lutz, 1988; Lutz & White, 1986; Lynch, 1990; Wierzbicka, 2003, 1988). Estos estudios muestran como el miedo y otras emociones asociadas (pánico, temor, entre otras) aparecen constituyendo el marco emocional típico de muchos procesos, hechos y eventos sociales en el mundo contemporáneo. El miedo es una de las emociones más

² En el lenguaje pentecostal «reprender» significa enfrentar con decisión al diablo, gritarle y amenazarle para que se aleje. Tal fue la explicación dada por los diversos informantes acerca del modo en que dijeron haber actuado ante la presencia del demonio; «exhortar» es otra expresión equivalente para referirse al acto de confrontar e increpar al demonio con la finalidad de alejarlo.

universales y propias de la naturaleza humana, «es tal vez la emoción más primitiva y más incontrolable» (Mongardini, 2007, p. 9); y «es un componente mayor de la experiencia humana» (Delemeau, 2012, p. 22). No es este el espacio para discutir las diferencias de enfoques de las emociones desde las perspectivas del individuo y desde su carácter y contenido social y cultural, pero asumimos que son enfoques complementarios. Del mismo modo, aunque aún se discute sobre el carácter universal o local de las emociones³, nuestra postura es que, además de sus bases psicofisiológicas y neurológicas, las emociones tienen un importante componente social determinado por el contexto cultural de los hechos de la vida humana.

El pentecostalismo es muy emocional en sus diversos aspectos, rituales, espirituales y vivenciales. Las comunidades pentecostales son grupos integrados en los que se produce una alta concentración emocional que sirve de marco a las distintas actividades. Desde el compartir testimonios personales, realizar cantos, orar, danzar y hasta en los actos ceremoniales más importantes, como el bautismo en el Espíritu, la alta sensibilidad de estos eventos produce un clima propicio al desborde emocional que recuerda el análisis de Durkheim (1968) sobre los fundamentos sociales de la religión. Además, por la producción colectiva e individual de intensas experiencias emocionales de tipo extático, el pentecostalismo puede considerarse un movimiento de entusiasmo religioso (Knox, 1958) cuyos rastros se pueden seguir a lo largo de la historia del cristianismo e incluso antes (Ehrenreich, 2008).

Sin embargo, en el pentecostalismo no todo es entusiasmo, éxtasis y alegrías desbordantes. Los entrevistados manifestaron que sus principales fuentes productoras de miedos y temores fueron, entre otras, la inseguridad ciudadana, la proliferación de enfermedades de transmisión sexual, la prostitución y homosexualidad, los desastres naturales, el terrorismo, pero también y principalmente el inmenso universo de creencias populares sobre un mundo sobrenatural, misterioso, oculto y maligno que está al acecho de las personas en sus entornos sociales para manifestarse en la vida cotidiana⁴. Estas diversas situaciones sociales estaban

³ Desde Darwin está abierto este debate y se resume a si las bases psicofisiológicas y neurológicas de las emociones son argumento suficiente para establecer su universalidad o si se trata de productos históricos, culturales y sociales.

⁴ Para Jean Delemeau (2012), «...el pasado no estaba verdaderamente muerto, y en cualquier momento podía hacer irrupción, en el interior del presente» (p. 101). Se refiere a que los espíritus de los muertos suelen regresar y cuando lo hacen lo hacen acompañados de otros espíritus provocando aterradoras experiencias y frente a las cuales tomaban previsiones.

asociadas, de diversos modos, a la presencia del mal en el mundo personalizada en la figura del diablo. Por eso justificaban su adhesión permanente a los cuidados pentecostales para evitar retornar a ese pasado pre pentecostal en el que, sin saberlo, estaban inmersos en un mundo social tomado por el diablo. Este está presente en la delincuencia, en los abortos, entre las prostitutas y los alcohólicos, en la música moderna, en las fiestas libertinas, en los programas de televisión y en internet, en las peleas entre vecinos, en los adulterios, en todo lo que para ellos representa caos, violencia y desorden social. Es decir, para el pentecostal, el mundo popular, en sí, es resultado de la presencia del mal desplegado por el diablo y sus propósitos destructores del mundo por el pecado. Existe el temor de ser capturados por el «enemigo», engañados por él en la vida cotidiana y, sin saberlo ni poder evitarlo, retornar a la vida pasada. En este temor por el mal, el pecado y el diablo, los pentecostales parecen asociar la condición de pobreza, de clase popular, así como de pertenencia al catolicismo popular, realidades de las que proceden.

El pecado y el mal en el mundo pentecostal

Como venimos mostrando, un aspecto central en la comprensión del riguroso sistema ético pentecostal es el de las emociones y sentimientos ligados al miedo y al temor sobre cuyas bases reinterpretan las conductas y la relación con el mundo. Como planteó Geertz (2003, p. 92), los símbolos y sus significados movilizan a las personas a la acción, sea esta individual o colectiva, ya que las emociones y sentimientos asociados generan estados de ánimo motivacionales de la conducta y acción humana. Así, la Biblia, el Espíritu Santo, la glosolalia, las visiones, las profecías, pero también el diablo y sus cómplices, son entendidos como «realidades» que compelen a la acción pentecostal (orar, asistir al culto, ayunar, predicar, testimoniar, vestirse decorosamente, no hacer bailes indecentes, etc.). Para el pentecostalismo, el pecado es un elemento central en la construcción del sistema religioso.

Aquí consideramos el pecado no en su sentido moral, religioso o existencial, sino en su dimensión antropológica y cultural, referida a un sistema simbólico de interpretación de ciertos aspectos de las experiencias y conductas personales y de las relaciones sociales de las personas en su tradición religiosa. Son pocos los estudios científicos sobre *ética y pecado* y más escasos aun sobre el pecado en relación con el proceso de construcción de la noción del cuerpo como proponemos aquí para los pentecostales. Es decir, el pecado expresa cómo se articula

la vida individual y colectiva en el marco de un sistema de prácticas y creencias religiosas.

En su famoso estudio sobre *La Religión Nuer* (1980), el antropólogo británico Evans-Pritchard aborda el tema del pecado, no como algo esotérico, personal y misterioso sino como estrechamente ligado a diversas esferas de la vida social y cultural de las que el sujeto participa, de modo que pueda reconstruir los rasgos principales de sus sistemas éticos y morales de conducta. Al respecto, en su obra capital, el antropólogo Manuel Marzal (2002) resume y analiza el extenso capítulo en el que Evans-Pritchard describe y teoriza acerca del Pecado entre los nuer; de aquel, rescatamos algunas ideas relevantes para nuestro estudio. Lo primero que destaca Marzal es que los sistemas éticos son inherentes a toda sociedad, estando «condicionados culturalmente»; pero que, además, en el caso nuer, «el pecado consiste en la infracción de una prohibición que trae consigo... sanciones de índole espiritual» (Marzal, 2002, p. 174). Entre las diversas formas de faltas, entendidas como pecado, muchas están referidas a la conducta sexual y a las relaciones interpersonales, entendidas como faltas de respeto. Por tales pecados la persona queda «contaminada» debiendo someterse de modo imprescindible a prácticas de purificación y sacrificios. Uno de los efectos contaminantes del pecado entre los nuer es la enfermedad; esta era interpretada como consecuencia espiritual de las inadecuadas y reprobables conductas personales (Marzal, 2002, pp. 175-179).

Lo sociológicamente relevante del análisis del pecado entre los nuer, era que estaba referido a faltas contra la sociedad y las personas y que su gravedad no radicaba únicamente «en el acto en sí, como en el no cumplimiento de la norma» divina dada para el ordenamiento social (Marzal, 2002, pp. 174-175). Desde la perspectiva pentecostal que aquí trabajamos, siguiendo este razonamiento podemos destacar lo siguiente:

En primer lugar, como para los nuer, entre los pentecostales, el pecado implica la trasgresión de todo tipo de prohibiciones y normas sociales y espirituales. Es decir, el pecado tiene un impacto social sobre las relaciones personales, así como en las más amplias de los pentecostales en la sociedad, las cuales quedan resentidas y afectadas. En segundo lugar, igualmente como entre los nuer, para los pentecostales, el pecado cometido afecta profundamente la integridad espiritual y corporal del pentecostal, quedando «contaminado por su acto», enfermándose físicamente e inclusive debiendo realizar purificaciones y sacrificios para restablecer el orden social y personal.

Ciertamente la noción de pecado no es universal y su definición depende de la cultura y sistema religioso en que se construye. Pero lo que sí es necesario es darle sentido social, situándolo en el contexto específico de su producción cultural.

En el caso de los pentecostales, el pecado es un grave riesgo por la presencia del diablo y el mal en la vida diaria y, por ello, la respuesta es la prevención. Esta pasa, entre otras formas, por resignificar las viejas creencias populares y las formas de conducta frente a ellas, basándolas en los símbolos y significados pentecostales fundamentales. El elemento catalizador de esa resignificación pentecostal de las conductas, como ya lo hemos mostrado, son las creencias ligadas a la presencia y acción del diablo en el mundo. En torno a esta creencia los pentecostales organizan sus vidas. El diablo tiene tanta o mayor importancia en la organización de la vida que la propia creencia en Jesucristo o en el Espíritu Santo.

Uno de los principales rasgos sociológicos de organizaciones religiosas como las de iglesias y movimientos pentecostales es la percepción que sus integrantes tienen del mundo como fundamentalmente «malo» (Wilson, 1970, p. 8). Para los pentecostales, efectivamente, el mundo es «malo» y hay que tomar distancia de este; dicha distancia es más simbólica que efectiva porque en la práctica es imposible que se aparten totalmente del mundo en el que socialmente viven y existen. El mundo social está en pecado, pero a la vez es la condición que sirve de marco a la vida del pentecostal; este no puede cambiar de barrio, es el lugar en que viven, transitan y despliegan sus acciones y prácticas religiosas y seculares.

En general, y en orden de importancia, los pentecostales en San Juan de Lurigancho perciben como cinco grandes ámbitos de concreción del mal y del pecado en el barrio donde transcurre su vida cotidiana. (1) Los pecados contra el cuerpo, la vida y la moral sexual (Abortos, violación, fornicación, prostitución, drogadicción, alcoholismo, homosexualidad, lesbianismo, asesinatos); (2) los pecados de actitudes capitales graves (avaricia, soberbia, mentira, chismes, envidia, egoísmo, orgullo, vanidad, pleitos, ira, odio, rencor, amargura, resentimiento); (3) los pecados contra la sociedad (injusticias, robo, delincuencia, pandillaje), (4) los pecados contra la familia y el matrimonio (adulterio, separación familiar) y (5) los pecados contra Dios (idolatría, no creer en Dios, no temer a Dios, no conocer la Palabra). Todas estas categorías de pecados se consideran muy graves porque suponen un riesgo de retorno a modos de vida basados en aquellas conductas hoy reprobadas por la comunidad pentecostal. En menor proporción, entendible por la orientación más personal e individual de la socialización pentecostal, está la percepción del pecado como asociado al mal social, expresado en las injusticias, el robo, la delincuencia y el pandillaje vistos en el barrio.

El pentecostal está convencido de que la situación social del lugar en que habita está marcada por el pecado. Pero ¿cómo se produce el pecado? Para los pentecostales, la principal causa es la ruptura de la relación del hombre con Dios, sea porque los cristianos⁵ mismos no perseveran en su vida cristiana o porque los católicos están «metidos» en el camino de la idolatría; es decir, porque se alejan del camino de Dios, por no hacer oración, no leer la Biblia, ni «congregar» (asistir a la iglesia). Pero, también existe la percepción de que el mundo social actual, en sí mismo, es malo y fuente de pecado, por los medios de comunicación que transmiten programas de contenido sexual y frivolidades, por la pornografía de Internet y por las fiestas y consumo de licor. Pero también hay una natural inclinación al mal en el ser humano que provoca conductas pecaminosas (soberbia, orgullo, envidia, mentira, celos, chisme, lascivia, odio, resentimiento, egoísmo, envidia, rebeldía, desobediencia, orgullo, entre otras). Todas estas conductas son una puerta abierta a la acción del diablo en la vida personal y en el mundo social; inclusive, sin que la propia persona sea consciente de tal realidad, destruyen sus relaciones personales.

En suma, para los pentecostales, el diablo es un factor fundamental, tanto como lo es Dios, Jesucristo o el Espíritu Santo, en la construcción de su cosmovisión por la que ordenan su mundo social y espiritual, así como en la construcción de la normatividad ética para mantener dicho cosmos. Por ello, habrá que asumir formas de conducta que en definitiva mantengan alejado al diablo y no correr los riesgos y peligros que representa para la vida social y espiritual.

El cuerpo y la acción del diablo (Estrategias de defensa)

En el mundo occidental ha estado muy arraigada la creencia en la amenaza del diablo a la integridad del cuerpo de las personas. Así, desde la caza de brujas entre los siglos XVI y XVII en Europa, hasta nuestros días, se sigue creyendo en la acción demoniaca sobre el cuerpo (Muchembled, 2012, pp. 86-87). Este viejo aspecto de la mentalidad popular tiene su correlato hoy en el miedo que los pentecostales sienten por las amenazas del diablo hacia sus personas y la posibilidad de convertir sus cuerpos en instrumentos de maldad en el mundo. Por eso la necesidad pentecostal de hacer del cuerpo una «morada del Espíritu», «como un templo, como una iglesia, como una casa en la que Dios mora» y, así como se la

⁵ En el lenguaje pentecostal «cristiano» es la denominación dada al evangélico o pentecostal; es una forma de distinguir entre el «verdadero» cristiano y el católico.

cuida para que no la roben, el cuerpo debe ser igualmente protegido, «porque es la entrada a todo mal... Si te enfermas, si te envejeces, si eres perezoso, es porque tu cuerpo se ha debilitado... [y el] diablo se aprovecha de eso para destruirte tu alma y tu espíritu»⁶. No basta con que Dios y su Espíritu cuiden al pentecostal del pecado; tampoco basta leer la Biblia, orar y congregar en la iglesia para alejar al diablo, el pentecostal debe cuidar su cuerpo con una bien estructurada y rigurosa y normada vida cotidiana que proteja al cuerpo.

Según lo observado en San Juan de Lurigancho, los pentecostales, en efecto, han construido una estrategia múltiple de protección al cuerpo en la que se integran, en orden de importancia, aspectos morales, espirituales, físicos y hasta estéticos y cosméticos. Entre los recursos morales incluyen el cubrir el cuerpo para no exhibirlo, no dejarlo tocar ni tocarse, no beber licor, no tener sexo ni estimulaciones eróticas. Esto es entendible en tanto abundan los testimonios de conversión al pentecostalismo luego de experimentar una vida sexual desenfrenada. Los aspectos morales se refuerzan con los más espirituales, como leer cotidiana y sistemáticamente la Biblia (en la iglesia, en las escuelas dominicales, en casa) y tener práctica de oración. Esto es necesario «...para no caer en fornicación ni tampoco en adulterio..., [evitando] el vino, cerveza, los vicios del mundo» (Mujer pentecostal, 22 años).

Se protege físicamente al cuerpo, cuidando su salud y alimentación, dándole descanso, no maltratándolo, dándole «buena presencia» aseándolo, peinándose y vistiéndose bien. Quedan totalmente prohibidas las modificaciones corporales, los tatuajes, los maquillajes cosméticos, los teñidos de cabello, el uso de adornos, así como el depilado de las cejas, ya que todo ello constituye manipulación indebida, indecorosa y pecaminosa del cuerpo. Decencia, recato y sencillez deben ser las características de las vestimentas que han de cubrir el cuerpo sin escándalo ni provocación; cada sexo con su propia ropa, las mujeres con faldas largas y pantalones sueltos, los hombres con camisa y corbata, agradando a Dios.

Los pentecostales tienen la firme convicción de que los pecados y las maldiciones que las acompañan se heredan familiar y culturalmente, se transmiten generacionalmente desde los antepasados o familiares mayores por el trato que estos tuvieron con el diablo. Las maldiciones derivadas de acciones ligadas al pecado, a la muerte y al demonio en determinados espacios territoriales, son también transmisibles a las personas que los habitan, sin que sean conscientes de ello. Así, en zonas arqueológicas, en las cercanías de cementerios, en lugares donde

⁶ Entrevista al pastor Carlos del CAMRAV.

se hizo «pago» a la tierra, entre otros, existe un riesgo inminente de ser víctima de la acción del diablo. En consecuencia, el pentecostal deberá extremar el cuidado de su conducta para no convertirse en puerta abierta a la influencia maligna del diablo. Podemos ver cómo, de diversos modos, el cuerpo es objeto de una serie de cuidados extremos con base en la rigurosa normatividad ética pentecostal.

El cuerpo y la posesión demoniaca

Otro aspecto central en la gestión espiritual del cuerpo entre los pentecostales es el cuidado frente al riesgo de posesión demoniaca. Esta es una de las estrategias del diablo que es necesaria prevenir. Cuanto más convertida está la persona, mayor es el riesgo de ser víctima de posesión demoniaca, cuyos signos más visibles son ciertos gestos, palabras, entonación de voz, actos y conductas, todas ellas contrarias a las de un cristiano. Sin embargo, los pentecostales distinguen la posesión demoniaca de una situación de trastorno clínico mental o de otra naturaleza derivada, por ejemplo, de un inadecuado aprendizaje bíblico.

En la célula que yo lideraba ocurrió el caso de una chica que no quería venir al grupo... una noche... ha salido gritando de la casa... que su papá estaba poseído por el diablo... y comenzó... Cuando los vecinos y unos vigilantes quisieron detenerla no pudieron porque tenía demasiada fuerza... y lo peor de todo es que la chica estaba diciendo de memoria varios textos de la Biblia... De ahí ya se la llevaron a una terapia en una clínica... Y algunos pastores... me dijeron que... esta chica por su cuenta leía demasiado la Biblia... un estudio desordenado de la Biblia, entonces eso tampoco es bueno, ¿no? (Pastor del CAMRAV).

Para el pentecostal, el cuerpo representa un punto de encuentro de dos fuerzas en pugna, del bien y del mal, las cuales, a su vez, representan dos mundos sociales contrapuestos; el mundo social en el que se creció lleno de pecado y ese otro mundo más actual en el que debe vivir en comunión con Dios. Ser pentecostal no libera del pecado, pero exige mantenerse alejado de él. La ventaja para un pentecostal es que ahora es consciente del pecado y de que dispone de armas para la defensa de su integridad espiritual y corporal. ¿Por qué el diablo y sus espíritus malignos atacan y penetran en la persona? Lo hacen porque «niegan a Jesús», porque «no ayunan ni oran», porque

...cuando pecan, le invocan por los ojos viendo películas de terror, violencia, sexo, concupiscencia... Ese hombre puede violar. Por los oídos, por la música que escuchas: metálica satánica, tiene mensaje subliminal... (para

sacarlos) la persona tiene que arrepentirse delante de Dios de sus pecados, pedir perdón. (Hombre casado, 50 años).

El cuerpo representa, pues, no solo el templo de Dios sino, sobre todo, un campo de batalla espiritual para el que el pentecostal está revestido del poder de la Palabra; revestimiento producido en el momento de su bautizo en el Espíritu. Esta es una experiencia personal y espiritual con profundas implicaciones para el cuerpo. La persona vive una «llenura del Espíritu Santo», no solo en su dimensión espiritual, íntima y subjetiva, sino en sus dimensiones física y natural. La persona se siente «tocada» por Dios y que ha «experimentado» en su cuerpo las manifestaciones del Espíritu. En su resocialización religiosa pentecostal, la persona vive un proceso de progresiva «liberación» de los espíritus y demonios que atormentaban su existencia con enfermedades y conflictos. La glosolalia o don de lenguas implica una compleja activación del aparato de fonación para producir sonidos vocales articulados pero carentes de significación lingüística. Estos sonidos vocales los pentecostales los interpretan como oración profunda y auténticamente proveniente del Espíritu Santo. En cuanto a la producción de visiones el pentecostal tiene la certeza de «ver» imágenes inspiradas por el Espíritu Santo; aunque también, en ocasiones, suelen ser producidas por el mismo demonio, debiendo ser discernidas. Quienes tienen el don de sanación «sienten» en su propio cuerpo aquello que afecta a quienes recurren a ellos por sanación. En suma, para el pentecostal, el cuerpo físico tiene un rol fundamental en la construcción y consolidación de la nueva condición espiritual cristiana⁷. Por esto mismo, para el pentecostal, el cuerpo también representa la puerta de entrada a las fuerzas malignas que acechan para hacer retornar a la persona a su vida pasada, al mundo social que dejaron atrás.

El pentecostal, luego de todos los procesos rituales vividos, siente su espíritu renovado y su cuerpo purificado; se siente diferente, «en cuerpo y alma». Por eso «ya no es mi cuerpo, es del Señor, de Dios», «mi cuerpo ya no me pertenece...», «somos templo del Espíritu Santo...», «somos morada de Dios»⁸. Sin embargo, el diablo sigue estando al acecho, en los intersticios de la vida cotidiana, a la espera de cualquier oportunidad de retomar el lugar del que fue echado: el cuerpo y el alma del pentecostal. Por ello la necesidad imperiosa de seguir la rigurosa normatividad ética pentecostal.

⁷ Esta misma apreciación y constataciones es planteada por los pocos investigadores que han trabajado esta dimensión del pentecostalismo en relación con el cuerpo (Bastian, 2000).

⁸ Entrevistas y encuestas a pentecostales del CAMRAV.

Cuerpo y habitus pentecostal

Lo que en definitiva parece estar en proceso en la conversión pentecostal, es la fijación cultural y corpórea de un *habitus pentecostal* frente a otros *habitus tradicionales* que se van desmontado progresivamente durante el proceso inserción ritual y social en la comunidad e iglesia. Lo central aquí es la condición del cuerpo como construcción cultural o, más exactamente, como el resultado de complejos procesos sociales, simbólicos, significativos, psicofisiológicos, que se integran, articulan y procesan en el marco de la socialización y que organizan la vida social del sujeto (Coackley, 2000; Le Breton, 2002; Martínez, 2004; McGuire, 1990; Salinas, 1994; Schilling, 1993; Turner, 2008; 1994; entre otros). Es decir, la conversión reestructura y produce un «cuerpo pentecostal». En la conversión los pentecostales integran, en sus estilos de vida un conjunto de creencias, doctrinas, concepciones, actitudes, motivaciones, técnicas corporales, hábitos de conducta, formas de vestir, cuidados corporales, valoraciones, emociones, sentimientos, gestos, palabras, entre muchos otros factores que, en la perspectiva de lo planteado por Bourdieu (2008), constituyen una estructura de principios normativos y regulatorios de sus vidas personales, que se inscriben en el cuerpo contribuyendo a su modelamiento social. Dicha estructura establece los modos de comportamiento y ser específicamente pentecostales en la vida cotidiana; es decir, tienden a quedar permanentemente inscritos en la persona. Así, el cuerpo es modelado por esta estructura incorporando e inscribiendo sobre sí el *habitus* pentecostal sobre el que organiza su nueva existencia social. Considerando la radicalidad de los cambios producidos por la conversión al pentecostalismo, el abandono de formas y estilos de vida propios de las culturas populares ligadas al catolicismo popular, este *habitus* pentecostal constituye un sistema de reemplazo del viejo *habitus* popular. Por *habitus* debemos entender, con Bourdieu (2008), unos

Sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas... [y] estructurantes, es decir, ...principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones que... [no suponen ningún] propósito [ni búsqueda] consciente de ciertos fines... [y] sin ser para nada el producto de la obediencia a determinadas reglas (p. 86).

Así, la conversión pentecostal no es simplemente la adhesión y aprendizaje de unos principios doctrinales y prácticas religiosas sino la *inscripción en el propio cuerpo* del convertido de

Toda una cosmología, *una ética*, una metafísica, una política, a través de mandatos... insignificantes... [pero capaces] de inscribir en los detalles... del vestir, la compostura o de las maneras corporales y verbales los principios fundamentales de la arbitrariedad cultural (p. 112, énfasis propio).

Pero, además, dice Bourdieu (2008), el *habitus* es producto de la historia, y por ello «origina prácticas, individuales y colectivas... de acuerdo con los esquemas engendrados por la historia» (p. 88) en una determinada época y curso de una sociedad. Es decir que, el *habitus* hace posible que experiencias pasadas se mantengan presentes, registradas en cada organismo bajo la forma de esquemas de percepción, de pensamientos y acción (Bourdieu, 2008, p. 88).

Podemos entender, a la luz de estas ideas, por qué los pentecostales provenientes del catolicismo y cultura populares siguen manteniendo una parte importante de sus creencias anteriores, organizando en torno de ellas parte de sus conductas, acciones, actitudes y valorando sus experiencias en la vida cotidiana. Persisten símbolos y significados como los asociados al diablo, al mal, a los espíritus malignos y brujería, entre otros. Por esto Bourdieu recalca que el *habitus* es «pasado que sobrevive en lo actual y que tiende a perpetuarse en el porvenir actualizándose en prácticas estructuradas según sus principios» (2008, p. 89). Pero esto no significa que los *habitus*, no obstante ser estructuras estructuradas y estructurantes, sean permanentes e inmodificables; ellos «cambian sin cesar» según se presenten experiencias nuevas. Pero esa «revisión permanente... nunca es radical», pues se basa en «las premisas instituidas en el estado anterior», por ello el *habitus* se caracteriza «por una combinación de constancia y variación que cambia según los individuos» (Bourdieu, 1986, p. 211). El pentecostal no logra «erradicar» totalmente de su vida esas creencias; persisten como «disposiciones» que han sido «revisadas» e incorporadas al nuevo sistema estructural de la conducta.

Así, resulta totalmente factible que un pastor evangélico, «ministro de sanación, interprete que las recaídas de un miembro de la iglesia que tuvo cáncer al colon se deban a que, «le han hecho daño⁹ en la comida». Una hermana del enfermo afirmó haber visto cómo este «vomitó una cosa negra que el pastor dijo que era el espíritu malo que lo estaba enfermando»¹⁰. Se evidencian dos cosas relevantes en este caso. En primer lugar, que la relación establecida entre el vómito

⁹ «Daño», es decir que le han hecho magia negra a través de los alimentos.

¹⁰ La hermana del enfermo tiene 59 años, es soltera, fue católica y pertenece hace diez años a la iglesia. Su hermano padeció cáncer al colon del cual se curó con tratamiento médico que, alternaba con la «sanación» en la iglesia. El hermano también es evangélico y experimenta deterioros inexplicables de su salud que se atribuyen a nuevos ataques de los espíritus malignos.

ritual de sustancias negras (líquidas o sólidas) con unos espíritus malignos que son expulsados contenidos en dichas sustancias, es una interpretación pentecostal de lo que podría considerarse un ataque o posesión espiritual. Esta creencia es, como vimos, típica del pentecostalismo y, aunque está presente también en el imaginario popular asociado al catolicismo, es mucho más frecuente y de mayor impacto y eficacia en el contexto de la sanación pentecostal. En segundo lugar, que la creencia en el «daño» es típicamente popular y fuertemente ligada al catolicismo de los sectores socioeconómicos más populares de la sociedad peruana. Es una de las creencias que vincula a los pentecostales a un pasado del cual tratan de tomar distancia. Para estos, ahora, el daño y susto, entre otras similares, son en realidad, falsas creencias y engaños del diablo. Observamos aquí como persisten ciertas disposiciones del *habitus* anterior que han sido incorporadas en el transformado *habitus* pentecostal. Se sigue usando creencias del catolicismo popular de procedencia por ser funcionalmente útiles a la solidez y eficacia del nuevo *habitus* adquirido. Parte de la conducta, ideas, formas de relacionarse, entre otros aspectos de su vida cotidiana, seguirán dependiendo de esas viejas creencias populares del pasado. Es que, finalmente, pueden cambiar las condiciones religiosas en la vida de los pentecostales, pero persisten las condiciones, sociales y económicas de clase que sirven de marco a la cultura y religiosidad popular de procedencia.

Cuerpo, habitus y diferenciación social pentecostal

La utilidad del concepto de *habitus* para la comprensión sociológica de la conversión pentecostal radica, entre otros factores, en la noción de cuerpo que subyace a dicho concepto. Para Bourdieu (1986), el cuerpo tiene un carácter fundamentalmente social, estrechamente ligado al condicionamiento social derivado de las relaciones de clase, de poder así como del lugar ocupado por la persona en un determinado orden socioeconómico y cultural. El cuerpo es el producto social cuyas características, dimensiones y elementos constitutivos provienen del mundo social en que éstas son producidas (Bourdieu, 1986, p. 184). Así, «no existen signos [corporales] propiamente físicos», sino más bien «indicadores de una fisonomía moral socialmente caracterizada, es decir... estados del espíritu... naturalmente cultivados». Definida así su naturaleza social, cultural y moral, las «propiedades corporales» o «dimensiones... visibles» del cuerpo, «son aprehendidas a través de categorías de percepción y de sistemas sociales de clasificación»

(Bourdieu, 1986, p. 185) propios del sistema social en cuyo marco se producen estas representaciones simbólicas del cuerpo.

Entre los pentecostales se establecen reglamentaciones sobre el cuerpo, su manera de cubrirlo y protegerlo, de referirse a él como «templo del espíritu» pero al mismo tiempo como «puerta abierta al pecado»; todo ello configura una resignificación social y moral del cuerpo en condiciones como las que Bourdieu (1986) nos plantea. Las categorías simbólicas referidas al cuerpo son producidas, percibidas y aprehendidas mediante complejos sistemas de mediaciones sociales: por los diversos procesos rituales, la internalización de creencias doctrinales, el ejercicio de una vida comunitaria en la iglesia, o por el seguimiento de una rigurosa disciplina ascética en la vida cotidiana, entre otros medios. Pero, además, y en esto radica lo más importante del análisis social de los significados religiosos asignados al cuerpo pentecostal, es que están en estrecha relación con esos principios de clasificación que menciona Bourdieu (1986) y que «no son independientes de la distribución de las diferentes propiedades entre las clases sociales» (p. 185). Es decir, los procesos de fijación del *habitus* pentecostal suponen también una clasificación social de quienes los poseen, estableciéndose una radical distinción entre el cristiano pentecostal y el católico idólatra. Categorías religiosas asociadas a condiciones sociales contrapuestas, en la que el cristiano pentecostal se auto-percibe como cualitativamente «superior» al católico popular.

En San Juan de Lurigancho, donde se sitúa la iglesia pentecostal CAMRAV, existen varios sectores de población socioeconómicamente diferenciados y hasta jerarquizados. En dicho distrito coexisten grupos sociales populares, migrantes provincianos, sectores de clase media, comerciantes, todos con diversas expresiones de cultura popular, catolicismo popular, iglesias católicas, iglesias evangélicas y pentecostales, entre otros. Zárate es la zona del distrito en la que se sitúa la iglesia CAMRAV, y se considera una de las mejores zonas del distrito en cuanto a infraestructura y desarrollo, y se estima como más de clase media que de extracción popular. En contraste con esta zona, están las más alejadas y periféricas del distrito, correspondientes a los asentamientos humanos, pueblos jóvenes y demás barrios pobres de los que provienen muchos de los pentecostales de nuestra investigación. Estas poblaciones pobres ocuparon los cerros en las migraciones a Lima en los años 70. Hay, pues, en San Juan de Lurigancho, un primer elemento de diferenciación social en el proceso de conversión pentecostal. Es en este contexto social, en el que los pentecostales se auto perciben como una especie de «grupo elegido» o «reserva espiritual» cristiana que tienen

necesariamente que convivir, a su pesar, en el mismo escenario social con el resto de una población idólatra, impía, mundana, pecadora y religiosa¹¹.

El campo religioso de San Juan de Lurigancho es igualmente complejo y diverso. En él coexisten diversas expresiones de religiosidad y catolicismo popular, conjuntamente con otras iglesias cristianas y no cristianas como los Testigos de Jehova, Mormones, entre otras. Desde luego, no todos los católicos viven del mismo modo el catolicismo y, así, hay diferentes manifestaciones rituales, de procesiones y devociones por las imágenes y santos. Existen católicos de Renovación Carismática (pentecostalismo católico) que se enfocan más en el Espíritu Santo que en la devoción a los santos. Estos católicos se autoperceben como más espirituales y mejores conocedores de la Biblia. Como entre los pentecostales, los carismáticos también tienden a diferenciarse subjetiva y simbólicamente de los demás católicos populares, asociando ciertas prácticas populares a conductas sociales del pasado. Están más vinculados institucionalmente a las parroquias del distrito.

Otro tanto ocurre en el campo religioso evangélico del distrito, cuyo mundo religioso es muy dinámico y está en permanente tensión y polarización entre iglesias y liderazgos, así como dentro de los propios grupos pentecostales¹². No obstante, su notable fragmentación grupal, tensiones entre grupos e iglesias y pretensiones de autonomía de muchas de estas (Amat y León, 2013), existen organizaciones de integración, vínculo y coordinación entre las iglesias y grupos evangélicos. Organizaciones como el Concilio Nacional Evangélico del Perú (CONEP), el; o fraternidades como la Confraternidad Peruana de Pastores Evangélicos (CONPPE), en la que participan varios grupos y pastores de San Juan de Lurigancho; o también la Unión de Iglesias Cristianas Evangélicas del Perú (UNICEP).

Se trata pues de un escenario social con un campo religioso lleno de tensiones, diferencias, conflictos, distancias sociales, económicas, culturales y religiosas dentro del cual están inmersos los mundos sociales cotidianos de los pentecostales. En ese marco se reproducen cotidianamente muchas de las condiciones culturales y religiosas que, para los pentecostales, marcan su diferencia respecto del resto de la población en su distrito. Para la cosmovisión pentecostal hay una

¹¹ Los pentecostales denominan a los católicos «religiosos» porque no siguen el espíritu del cristianismo y la Biblia, sino las idolatrías de una religión.

¹² Rasgo típico de movimientos evangélicos que se basan históricamente en la libertad del Espíritu y la libre interpretación de la Biblia, lo que casi siempre, lleva a discrepancias por la autenticidad del mensaje y carisma otorgado por Dios a cada grupo.

radical distinción entre pentecostales y católicos en cuanto al «lugar» que respectivamente ocupan dentro de la sociedad y campo religioso. Ambos, católicos y pentecostales, son dos de los actores y agentes fundamentales en la pugna por la supremacía religiosa. Se puede decir, a modo de hipótesis, que las percepciones, clasificaciones y caracterizaciones de las propias dimensiones corporales de los pentecostales reproducen esas diferenciaciones religiosas, sociales y culturales en que viven, en permanente tensión, competencia y lucha, dentro del campo religioso de San Juan de Lurigancho; a través de los cuerpos expresan simbólicamente los términos religiosos de esa pugna.

El pentecostal procede mayormente del catolicismo y cultura populares, frente a los cuales se distancia por considerarlos la causa de su vida pasada en el pecado y pobreza. Así, pues, todo el conjunto de normas éticas pentecostales de que se rodea refleja su deseo y lucha por no retornar a las condiciones sociales y religiosas de procedencia; pero es doble el esfuerzo pues, paradójicamente, sigue viviendo en ese mismo mundo social por lo que no queda sino «elevarse» moralmente sobre el mismo. Podríamos decir que la construcción del cuerpo pentecostal contribuye a ese propósito de diferenciación respecto de ese mundo católico y popular, mundano y pecador. La percepción social y religiosa que de sí mismo y de su corporalidad construye el pentecostal, está basada de la concepción que tiene de sí mismo como social y moralmente diferente, cualitativamente superior por ser espiritual. Al describir sus rasgos corporales como puros, limpios, espirituales, decentes, etc., están describiendo al mismo tiempo la condición social que afirman tener. En las narrativas pentecostales es frecuente la evocación de episodios de infancia y/o juventud, cuando se era católico, en los que se refieren actitudes negativas hacia los evangélicos, viéndolos como pecadores y realizadores de prácticas demoniacas. Tales imágenes, actitudes y emociones estuvieron ligadas a una socialización religiosa católica y familiar sumamente conservadora y tradicional asociadas a la enseñanza y catequesis sacramental y parroquial. La intensidad y finalidad de tales apreciaciones parecen haber sido siempre el descrédito y desprestigio de las prácticas evangélicas mostrándolas como marginales desde la perspectiva católica. Situación inversa a la que vemos ocurre con la de los pentecostales convertidos desde el catolicismo popular, para quienes, ahora, el catolicismo es más bien el marginal y de menor «prestigio» cultural, moral y religioso. Así, parece sugerirlo el testimonio de una hermana pastora pentecostal sobre su experiencia, siendo católica aún, de ser llevada por unos parientes a una iglesia evangélica para que le sanaran una mano infectada:

... ¿A dónde me han traído? me dio miedo porque yo, cuando era niña... en mi pueblo había una señora que era evangelista, ella es protestante decían y... hablaban mal... que se mete en un cuarto y, ¡vamos a ver!, ¿qué hará allí...? ¿cosas del demonio?. Entonces yo sentí esos temores... (Hermana pastora CAMRAV).

Pero, ese sentimiento de superioridad «moral» y «espiritual» ¿se ven reflejados en el plano económico, laboral? La respuesta no es sencilla y requiere de estudios más específicos en la línea del influjo de una ética de trabajo en la perspectiva de lo planteado por Weber (2017). Investigaciones como las de Oviedo (2021, 2024) para el caso del pentecostalismo chileno aportan luces acerca de esta cuestión. Este autor señala que la teología de la prosperidad, que sustenta al actual neopentecostalismo, permite entender cómo las bases del capitalismo actúan sobre las motivaciones de los pentecostales, propiciando actitudes concordantes con el neoliberalismo actual (Oviedo, 2021, p. 71).

El CAMRAV de San Juan de Lurigancho trabaja en la línea de la teología de la prosperidad, lo que parece motivar un empoderamiento que, aunque más simbólico que estructuralmente material, constituye un influjo emprendedor en las conductas de los pentecostales. No cambian de clase social pero el rígido control ético de la conducta personal hace que dejen atrás una serie de factores adversos para su economía personal y familiar, como el consumo de licor, entre otros aspectos, y desarrollen una mayor dedicación al trabajo. Modificadas las condiciones éticas y ascéticas de desempeño en el sistema social, las condiciones para «escalar» posiciones en la estructura social, económica y hasta política, están potencialmente dadas. Sin embargo, no podemos colegir *a priori*, como una consecuencia inmediata, que el cambio a una «*ética pentecostal*» tenga por efecto generar... una actitud lucrativa, legitimada por dogmas religiosos, que se traduzca en una vida social dedicada al trabajo consagrado enteramente a Dios», como lo planteó Weber en su famosa tesis sobre la ética protestante (Sánchez Paredes, 2005). Tenemos así, grupos sociales de orígenes pobres y populares que adquieren prácticas y creencias religiosas que producen cambios radicales en sus conductas, reflejándose estas en una mejor calidad de vida.

Según lo analizado, vemos una estrecha relación entre la conformación de un sistema de normas éticas para la conducta pentecostal, con la construcción de unas categorías corporales que denominamos el «cuerpo pentecostal». Las percepciones que del propio cuerpo tienen los pentecostales, representan, al mismo tiempo, las percepciones e imágenes de la propia realidad social de pertenencia y de las distancias sociales que simbólicamente se establecen dentro de

dicha realidad. La ética pentecostal expresa las dimensiones y condiciones de un nuevo *habitus*, el *habitus pentecostal*, constituido desde las prácticas, creencias y demás procesos seguidos en la socialización pentecostal. En este proceso las creencia en el diablo y en espíritus malignos desempeñan un rol fundamental en la construcción del sistema ético pentecostal.

CONCLUSIÓN

Una creencia tan difundida entre sectores populares como la del diablo, no se agota únicamente en sus aspectos cognitivos, doctrinales, psicológicos o propiamente religiosos; comprenderla objetivamente supone situarla en el contexto social, cultural, religioso e histórico de su producción. Es lo que se trató de hacer al situar la iglesia pentecostal CAMRAV, aquí estudiada, en el marco sociocultural peruano en que desarrolla su actividad religiosa. El análisis realizado muestra que la creencia en el diablo dista mucho de ser simplemente una expresión de «ignorancia» popular, sino que es parte de un proceso de «modernidad» o «mutación» religiosa latinoamericana (Bastian, 19978) por el que nuestra sociedad se adapta a procesos culturales y socioeconómicos de cambio social estructural. No es una simple creencia más; para el pentecostal, el diablo es una realidad, tan objetiva y concreta como lo es el Congreso de la República y sus congresistas y, en torno de esa creencia construye gran parte de su vida social, cultural y religiosa. El diablo es de una realidad que se corrobora constantemente en las imágenes y representaciones producidas en sueños y visiones, profecías y anuncios divinos, producidos en la práctica religiosa pentecostal y que son consideradas como un universo de realidades y certezas indiscutibles. Creencias religiosas que reflejan las contradicciones y conflictos que viven algunas clases pobres en los planos social, cultural, económico y hasta político. Son reflejo de la confrontación entre el bien y el mal, entre el diablo y Dios, entre, entre la virtud y el pecado, entre la salud y la enfermedad, entre lo formal y lo informal, entre una condición social pasada y otra recientemente adquirida por la conversión al pentecostalismo. En este proceso el cuerpo pentecostal constituye un espacio de memoria simbólica que programa, orienta y recuerda permanentemente los límites subjetivos establecidos entre las condiciones sociales y religiosas que marcaron la conversión pentecostal. La estricta y rigurosa normatividad ética constituye la mediación entre el cuerpo pentecostal y la nueva condición social adquirida tras la conversión, y actúa como un recordatorio de los riesgos que implica trasgredir dichas normas.

Dentro del complejo proceso religioso y social peruano, el extremadamente riguroso y exigente sistema de normas éticas pentecostales, construido en la iglesia CAMRAV del distrito popular de San Juan de Lurigancho en Lima, representa parte de ese proceso de respuesta de una parte de la sociedad peruana a las condiciones concretas que le impone la realidad social. La mediación del cuerpo y de las emociones como el miedo, el temor, en este proceso, contribuyen a consolidar subjetivamente una realidad socialmente construida.

REFERENCIAS

- Amat y León, O. (2013). *Evangélicos-Perú: Movimiento religioso, movimiento social. Una perspectiva desde los Derechos Humanos*. Facultad de Teología y Religión (AETE). https://www.academia.edu/2922365/Evang%C3%A9licos_Per%C3%BA_Movimiento_religioso_movimiento_social_Una_perspectiva_desde_los_Derechos_Humanos
- APEIM. (2005). *Niveles Socioeconómicos en Lima Metropolitana*. APEIM (Asociación Peruana de Empresas de Inteligencia de Mercados).
- APEIM. (2024). *Distribución de los Niveles Socioeconómicos en Lima Metropolitana 2024*. Informe basado en el procesamiento de la Encuesta Nacional de Hogares (ENAHOG) 2023. APEIM.
- Arboleda, S. (2009). Definiciones del Movimiento Apostólico Hoy. *Papers de la Facultat Apostólica*, 6.
- Barrera, P. (2007). O demônio e o protestantismo no mundo em desencantamento. *Estudos de Religião*, XXI(33), 42-58.
- Bastian, J.-P. (1997). *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. Fondo de Cultura Económica.
- Bastian, J.-P. (2000). La médiation du corps dans le pentecôtisme. *Revista Filosófica de Coimbra*, 9(17), 151-156.
- Beatty, A. (2013). Current Emotion Research in Anthropology: Reporting the Field. *Emotion Review*, (5), 414-422. <https://doi.org/10.1177/1754073913490045>
- Beatty, A. (2014). Anthropology and Emotion. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 20(3), 545-563. <https://doi.org/10.1111/1467-9655.12114>
- Bourdieu, P. (1986). Notas provisionales sobre la percepción social del cuerpo, En F. Álvarez, & J. Varela (Eds.), *Materiales de sociología crítica*. Ediciones La Piqueta.
- Bourdieu, P. (2008). *El sentido práctico*. Siglo XXI.

- Bourdin, G. (2016). Antropología de las emociones: conceptos y tendencias. *Cuicuilco. Revista de Ciencias Antropológicas*, 76.
- Campos, B. (2009). *Visión de Reino. El Movimiento Apostólico y Profético en el Perú. Apreciación Fenomenológica de un Movimiento de Restauración y Reforma*. Bassell Publishers.
- Cantón, M. (2000). Diablos y pentecostalismos. Apropiaciones simbólicas y práctica social. En S.R. Becerra (Coord.), *El Diablo, las brujas y su mundo. Homenaje andaluz a Julio Caro Baroja*. Demos Signatura.
- Cantón, M. (2009). Simbólica y política del diablo pentecostal. *Revista Cultura y Religión*, 3(1), 84-98.
- CPI. (2022). *Market Report, Perú población 2022*. CPI.
- Cartaxo, R. (1985). *Pentecostais no Brasil. Uma interpretacao sociorreligiosa*. Petrópolis Editorial.
- Coakley, S. (1997). *Religion and the body*. Cambridge University Press.
- Crapanzano, V. (1994). Réflexions sur une anthropologie des émotions. *Terrain* 22, 109-117.
- Delemeau, J. (2012). *El miedo en occidente*. Taurus.
- Durkheim E. (1968). *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*. Editorial Schapire.
- Ehrenreich, B. (2008). *Una historia de la alegría. El éxtasis colectivo de la antigüedad a nuestros días*. Ediciones Paidós Ibérica.
- Evans-Pritchard, E. E. (1980). *La religión nuer* [1956]. Taurus.
- Geertz, C. (2003). La religión como sistema cultural. En C. Geertz, *La interpretación de las culturas* (pp. 87-117). Editorial Gedisa.
- Instituto Nacional de Estadística e Informática. (2005). *X Censo de Población y V de Vivienda - Resultados Definitivos*. INEI.
- Instituto Nacional de Estadística e Informática. (2007). *Mapa de Pobreza Departamental, Provincial y Distrital 2007* (basado en datos censales 2005). INEI.
- Instituto Nacional de Estadística e Informática. (2009). *Mapa de pobreza provincial y distrital 2007. El enfoque de la pobreza monetaria*. INEI.
- Instituto Nacional de Estadística e Informática. (2024). *Estimaciones y Proyecciones de Población por Distrito, 2018-2025*. INEI.
- Knox, R. (1950). *Enthusiasm. A chapter in the history of religion with special reference to the XVII and XVIII centuries*. Oxford University Press.

- Lalive, C. (2009). *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno* (2ª ed). Instituto de Estudios Avanzados (IDEA).
- Le Breton, D. (1999). *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*. Nueva Visión.
- Le Breton, D. (2002). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Nueva Visión.
- Le Breton, D. (2012) Por una antropología de las emociones, *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES*. N°10. Año 4. Dic. 2012-marzo de 2013. 67-77. <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/208>
- Leavitt, J. (1996). Meaning and Feeling in the Anthropology of Emotions. *American Ethnologist*, 23(3), 514-539.
- Lutz, C. (1988). *Unnatural Emotions. Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and their Challenge to Western Theory*. The University of Chicago Press.
- Lutz, C., & White, G. (1986). The Anthropology of Emotions. *Annual Review of Anthropology*, (15), 405-436.
- Lynch, O. (Ed.) (1990). *Divine passions. The social construction of emotion in India*. University of California Press.
- Maglioco, S. (2014). Ritual, creativity, emotions and the Body. *Journal of Ritual Studies*, 28(2), 1-8. <https://www.jstor.org/stable/44368901>
- Mansilla, M. (2009). Cuando el diablo anda suelto: las representaciones del mal en el pentecostalismo chileno, 1909-1938. En *Voces del Pentecostalismo Latinoamericano III. Identidad, teología, historia* (pp. 75-101). Relep.
- Mansilla, M. (2012). Las feas se van al cielo y las bonitas al infierno. Debates sobre la corporalidad de la mujer joven en la Iglesia Evangélica Pentecostal de Chile (1927-1950). *Revista Última Década*, 20(37), 175-200. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-22362012000200008>
- Mansilla, M. (2015). Miedo, control y disuasión en el pentecostalismo chileno. Las representaciones del Infierno en la Iglesia Evangélica Pentecostal de Chile entre 1928-1950. En C., Mondragón & C. Olivier (Eds.), *Minorías religiosas: el protestantismo en América Latina* (pp. 147-174). CIALC-UNAM.
- Mansilla, M., & Sossa, A. (2011). Una aproximación sociológica del cuerpo. Las representaciones sociales del cuerpo en el pentecostalismo chileno (1920 a 1940). *Revista Persona y Sociedad*, XXV(3), 81-106. <https://repositorio.uc.cl/server/api/core/bitstreams/0e17c4af-eed0-4690-8902-6f43618cd2df/content>
- Mansilla, M., Piñones, C., & Muñoz, W. (2016). La agarradura me la atiende en la iglesia: el diablo como símbolo hegemónico en el pluralismo médico aymara

- Pentecostal. *Chungará, Revista de Antropología Chilena*, 48(4). <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562016005000037>
- Marín, N. (2010). La representación social del Diablo en el pentecostalismo: Un estudio de caso en Santiago de Chile. *Revista Cultura y Religión*, 4(2), 225-240. <https://doi.org/10.61303/07184727.v4i2.125>
- Marín, N., & Bahamonde, L. (2013). Miedos sociales y religión: una reflexión a partir del pentecostalismo urbano chileno. *Sociológica*, 28(78), 99-138. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-01732013000100004
- Martínez, A. (2004). La construcción social del cuerpo en las sociedades contemporáneas. *Papers. Revista de Sociología*, 73, 127-152. <https://doi.org/10.5565/rev/papers/v73n0.1111>
- Marzal, M. (2002). *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*. Fondo Editorial PUCP & Editorial Trotta.
- Marzal, M. (2003). Algunas preguntas pendientes sobre la religión en América Latina, En M. Marzal, C. Romero, & J. Sánchez Paredes (Eds.), *Para entender la religión en el Perú 2003* (pp. 15-48). Fondo Editorial PUCP.
- Mc Guire, M. (1990). Religion and the Body: Rematerializing the Human Body in the Social Sciences of Religion, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 29(3).
- Mongardini, C. (2007). *Miedo y sociedad*. Alianza Editorial.
- Muchembled, R. (2012). *Historia del diablo. Siglos XII – XX*. Fondo de Cultura Económica.
- Orellana, F. (2013). El diablo y su posicionamiento en la posmodernidad: una reflexión desde la teoría social. *Universum*, 28(2), 189-208. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-23762013000200010>.
- Ospina, M. (2006). Satanás se ‘desregula’: sobre la paradoja del fundamentalismo moderno en la renovación carismática católica. *Universitas Humanística*, 61, 135-162. <https://www.redalyc.org/pdf/791/79106106.pdf>
- Oviedo, D. (2021). Cristianismo evangélico y capitalismo periférico en el Chile contemporáneo: del ascetismo intramundano a la teología de la prosperidad. *Atenea*, 524, 71-89. <https://doi.org/10.29393/At524-5DOCE10005>
- Oviedo, D. (2024). “Dios, trabajo, prosperidad”: Ética pentecostal y capitalismo chileno contemporáneo. *Cultura y Religión*, 18, 1-24. <https://doi.org/10.61303/07184727.v18i.1180>
- Poblete, R., & Galilea, C. (1984). *Movimiento pentecostal e iglesia en medios populares*. Centro Bellarmino.

- Salinas, L. (1994). La construcción social del cuerpo. *Reis: Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 68, 85-96. <https://doi.org/10.5477/cis/reis.68.85>
- Sánchez Paredes, J. (2005). El pentecostalismo en el Perú. Prácticas individuales y colectivas en la perspectiva de Max Weber. *Debates en Sociología*, 30, 83-106. <https://doi.org/10.18800/debatesensociologia.200501.007>
- Sánchez Paredes, J. (2018a). *Cultura y conversión pentecostal: individuo, cuerpo y emociones en la dinámica religiosa de sectores populares de Lima. El caso del Centro Misionero Ríos de Agua Viva de San Juan de Lurigancho*. [Tesis Doctoral]. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Sánchez Paredes, J. (2018b). El diablo y las culturas. En R. Blancarte (Ed.), *Diccionario de religiones en América Latina* (pp. 154-160). Fondo de Cultura Económica.
- Shilling, Ch. (1993). *The Body and Social Theory*, Sage.
- Turner, B. (1994). Los avances recientes en la teoría del cuerpo. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 68, 11-39. <https://doi.org/10.5477/cis/reis.68.11>
- Turner, B. (1997). The body in Western society: social theory and its perspectives. En S. Coakley, *Religion and the body* (pp. 15-41). Cambridge University Press.
- Turner, B. (2008). *Body and Society: Explorations in Social Theory*. SAGE.
- Weber, M. (2017). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. AKAL.
- Wierzbicka, A. (1986). Human Emotions: Universal or Culture-Specific?. *American Anthropologist*, 88(3), 584-594. <https://www.jstor.org/stable/679478>
- Wierzbicka, A. (2003). Emotion and Culture: Arguing with Martha Nussbaum. *Ethos*, 31(4), 577-600. <https://www.jstor.org/stable/3651796>
- Willems, E. (1965). Pluralismo religioso y estructura de clases: Brasil y Chile. En R. Robertson (Ed.), *Sociología de la religión, selección de textos* (pp. 177-196). Fondo de Cultura Económica.
- Wilson, B. (1970). *Sociología de las sectas religiosas*. Ediciones Guadarrama, S.A.

Mujeres evangélicas: cuerpo, salud y espacialidad religiosa en Patagonia

Ana Noemí Victoria Moyelak

 <https://orcid.org/0009-0007-4940-0899>

Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio/Consejo
Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas/Universidad Nacional de Río Negro,
Argentina
amoyelak@gmail.com

RESUMEN

El presente artículo indaga en las configuraciones y resignificaciones en torno a la salud, el cuerpo, la alimentación y la actividad física, presentes en espacios religiosos evangélicos patagónicos. Esto lo analizaremos a partir de la observación de tres instancias de campo vinculadas a mujeres pertenecientes a la Iglesia Bautista de Esquel, las cuales fueron relevadas en el 2013, 2017 y 2020-2021. Por medio del análisis de entrevistas, observación participante y fuentes documentales, este trabajo examina el modo en el que se entrelazan discursos religiosos, biomédicos y del campo de la educación física en la construcción de sentidos sobre el cuerpo y la salud, y de qué manera esas construcciones impactaron, en el contexto pandémico, en las dinámicas espaciales y normativas de la vida congregacional. El análisis muestra que estas articulaciones no solo promovieron nuevas prácticas corporales y criterios de cuidado, sino que también redefinieron formas de autoridad, regulación y pertenencia dentro de la iglesia, contribuyendo a procesos de reconfiguración de la vida religiosa en un contexto de transformación más amplio.

Palabras clave: *Evangelismo, Salud, Mujer, Cuerpo, Vida congregacional.*



Evangelical Women: Body, Health, and Religious Spatiality in Patagonia

ABSTRACT

This article explores the configurations and reinterpretations of health, the body, nutrition, and physical activity within evangelical religious spaces in Patagonia. This analysis is based on observations of three field studies involving women from the Esquel Baptist Church, conducted in 2013, 2017, and 2020-2021. Through interview analysis, participant observation, and documentary sources, this work examines how religious, biomedical, and physical education discourses intertwine in the construction of meanings about the body and health, and how these constructions impacted the spatial and normative dynamics of congregational life within the context of the pandemic. The analysis shows that these articulations not only promoted new bodily practices and care criteria, but also redefined forms of authority, regulation, and belonging within the church, contributing to processes of reconfiguration of religious life in a broader context of transformation.

Keywords: *Evangelicalism, Health, Women, Body, Congregational Life.*

INTRODUCCIÓN

La salud, el cuerpo y la alimentación son preocupaciones compartidas por todos los grupos sociales, cuyos significados, creencias y prácticas asociadas no son universales ni estáticos. Al contrario, ellos se construyen en el cruce de diversos discursos que operan en distintas coordenadas de espacio y tiempo (Kleinman, 1981; Menéndez, 1994). Con relación a esta temática, este artículo se propone indagar cómo esas significaciones circulan y se resignifican dentro de espacios religiosos evangélicos, a partir del estudio de caso de las experiencias compartidas por un grupo de mujeres miembros de la Iglesia Bautista de Esquel, ubicada en la provincia de Chubut, Argentina.

El trabajo busca poner el foco en tres momentos de campo: dos talleres de salud integral realizados en congresos de mujeres bautistas y un grupo de senderismo. El primer taller fue realizado en Puerto Madryn (Chubut) en el año 2013, durante el Congreso Nacional de Mujeres Bautistas, mientras que el segundo taller se dictó en el transcurso del año 2017 en Villa la Angostura (Neuquén) en el Congreso de Mujeres Patagónico Oeste. La tercera instancia de campo se desarrolló en el contexto pandémico 2020-2021, cuando las mujeres de la Iglesia de Esquel, quienes habían asistido previamente a esos talleres, crearon el grupo de senderismo denominado «Nuevas Aventuras». Esto permitió observar el modo en que los discursos religiosos, biomédicos y del campo de la educación física, se entrecruzan en la producción de sentidos sobre el cuerpo, la salud y la espiritualidad, así como en la construcción de formas diversas de sociabilidad al interior de la congregación.

Desde una perspectiva de la antropología médica crítica (Menéndez, 1990; Singer, 1990), nuestro marco teórico dialoga con los planteos de Foucault (1976, 1990, 1997), quien examinó el rol de la medicina como una tecnología de gobierno y normalización social, en el marco de una racionalidad biopolítica. En ese sentido, problematizamos cómo ciertos discursos religiosos también operan como

saberes que organizan tanto prácticas como jerarquías, decretando lo permitido y lo legítimo en cuanto a los temas que nos atañen (Foucault, 2003).

Antes de continuar, cabe mencionar a qué se refiere la noción de espiritualidad. Cuando se menciona en este trabajo, se hace referencia a una forma situada de experimentar y expresar la relación con lo sagrado en la vida cotidiana. En el contexto evangélico analizado, la espiritualidad se manifiesta a través de prácticas concretas como la oración, el cuidado del cuerpo, la actividad física y la vida comunitaria, las cuales son interpretadas como formas de relación con Dios.

En este sentido, retomamos los aportes de la antropología de la religión que distinguen entre religión como sistema institucionalizado y espiritualidad como experiencia vivida (Csordas, 1994; McGuire, 2008), lo que nos permite dar cuenta de prácticas que, aunque inscriptas en una iglesia, desbordan sus límites formales. Esta distinción resulta clave para comprender cómo estas mujeres construyen formas situadas de relación con lo sagrado que incluyen el cuidado del cuerpo, la actividad física y la apropiación religiosa de la naturaleza.

También incorporamos la perspectiva bourdieusiana de la concepción del cuerpo como un producto social (Bourdieu, 1999) el cual, como la mayoría de los asuntos en nuestras vidas, se encuentra atravesado por relaciones de poder, clase y género.

También sumamos al debate, la noción de espacio sagrado de Rosendahl (1996), además de otros conceptos provenientes de la geografía de la religión, que enriquecen la discusión. Sabemos que el espacio es necesariamente un producto social, antes que una materia inerte para el desarrollo de la vida (Benedetti, 2011). Dentro de las ciencias sociales, es la geografía de la religión la que sostiene con más frecuencia la importancia de pensar los fenómenos religiosos (creencias, rituales e instituciones) desde la movilidad en general (Barelli, 2021).

Por tanto, acordamos con Barelli (2013), Flores (2016) y Rosendahl (2009) en que las creencias religiosas y sus prácticas necesitan al espacio para su desarrollo y crecimiento. Según Carballo (2009) el territorio es el espacio apropiado y valorizado por los grupos sociales. Esta apropiación puede ser de «carácter instrumental-funcional», centrada en relaciones económicas, políticas y sociales; o «simbólico-expresiva», donde lo central sería la sedimentación simbólica-cultural que se produce en dicho espacio. La experiencia compartida junto al grupo «Nuevas Aventuras», vislumbra de qué manera el traslado de ciertas prácticas devocionales por fuera del templo, desafía los modos tradicionales de territorialización de lo sagrado y, en ese sentido, generan inevitablemente tensiones y disputas al interior de su comunidad religiosa.

Este estudio se basa en una estrategia cualitativa de corte etnográfico, desarrollada a partir de tres momentos de trabajo de campo realizados entre los años 2013 y 2021. Esta perspectiva, según Balbi (2010), trata de aprehender una posición del mundo social a través de un análisis centrado estratégicamente en las perspectivas de los actores y tendiente a integrarlos coherentemente en sus productos. Esta mirada supone la existencia de diversidad o variabilidad en tanto abanico de diferencias empíricas presente en los hechos sociales. Por ello, el análisis de dicha diversidad es necesaria y productiva a las dimensiones de los fenómenos analizados y no pueden ser preestablecidos por el analista, sino que deben ser determinadas etnográficamente en cada asunto (Balbi, 2010).

Las técnicas empleadas incluyeron observación participante en los talleres de salud integral, en cultos dominicales y en salidas de senderismo del grupo «Nuevas Aventuras», así como entrevistas en profundidad (Guber, 2011) a mujeres miembros de la Iglesia Bautista de Esquel, entre ellas referentes, talleristas y participantes de estas actividades. Las mujeres entrevistadas tienen entre 26 y 60 años, pertenecen mayoritariamente a clase media, y cuentan con trayectorias diversas dentro de la congregación, algunas con décadas de participación activa y otras incorporadas en años más recientes. Esta diversidad permitió reconstruir distintos posicionamientos y experiencias en torno al cuidado del cuerpo, la salud y las prácticas religiosas. Asimismo, se realizaron entrevistas al matrimonio pastoral.

Por último, y para la reconstrucción de la historia de la congregación, además de las entrevistas realizadas, realizamos un abordaje cualitativo de fuentes documentales recuperadas del archivo privado de actas de asamblea de la Primera Iglesia Bautista de Bariloche, en el cual hay información esencial sobre varias iglesias en la zona cordillerana.

En función de lo hasta aquí expuesto, la estructura de este trabajo se organiza en tres apartados. El primero presenta un breve recorrido histórico para contextualizar el análisis. En el segundo apartado desarrollamos y analizamos los talleres de Salud Integral realizados en los congresos religiosos de mujeres, poniendo el foco en esta ocasión en los saberes cruzados entre discursos religiosos, médicos y del campo de la educación física. Por último, examinaremos la experiencia de «Nuevas Aventuras» como caso paradigmático en el que advertimos que se actualizaron y tensionaron esas construcciones discursivas previamente reflexionadas en los talleres. Pondremos el énfasis en el uso del espacio y las formas de territorialización del culto en el contexto pandémico.

IGLESIA EVANGÉLICA BAPTISTA DE ESQUEL: RAÍCES Y PRÁCTICAS

Para situar el análisis, daremos una breve reseña sobre la Iglesia Bautista de Esquel. La historia de esta entidad comienza con el matrimonio pastoral que la fundó: Emilia y Paulo Bedoya. La trayectoria personal de ambos destaca particularmente por los vínculos de parentesco con los miembros de la Primera Iglesia Bautista de Bariloche. Emilia es hija del primer matrimonio pastoral que pastoreó la iglesia barilochense, durante el período 1944-1954. Paulo, por su parte, también es hijo de otro de los matrimonios pastorales que dirigió la misma iglesia, durante el período 1961 a 1963 (Moyelak, 2023).

En 1975 la pareja contrajo matrimonio y se trasladaron a vivir a la ciudad de Trelew, desempeñándose en el ámbito comercial. En 1978 deciden mudarse a la ciudad de Puerto Madryn, donde ejercieron su ministerio pastoral durante 12 años. Pasado ese tiempo, y al percibir la consolidación institucional de esa comunidad, decidieron emprender un nuevo proyecto eclesial. A finales de 1990, el matrimonio Bedoya junto a sus dos hijas pequeñas, llegaron a Esquel, con la intención de fundar una nueva iglesia. El relato del proceso de instalación en la ciudad pone en relieve una experiencia profundamente espiritual. Según el testimonio de Emilia, tras recorrer el lugar, sintieron una fuerte convicción de que esa localidad era el sitio indicado¹. La adquisición de una vivienda con un quincho, que sería transformado en templo, marcó el inicio de su trabajo pastoral (Moyelak, 2025).

En este proceso inicial, fue clave el apoyo de la Primera Iglesia Bautista de Bariloche. Luego de comprar la casa, la siguiente decisión del matrimonio Bedoya fue la de pedirle a la Iglesia de Bariloche, que los apadrinara como iglesia madre, puesto que era la iglesia más cercana en el territorio que podía realizar la tarea, además de los lazos que sostenían con ellos. La iglesia barilochense ya había contemplado la idea de abrir una obra misionera en Esquel a principios de la década de los 80 aunque sin éxito². Su entonces pastor, Leo Villazul, quien recibió la carta de solicitud del matrimonio Bedoya de convertir a la obra de Esquel en anexo de la Iglesia de Bariloche, rápidamente elevó ese pedido a la asamblea de la iglesia barilochense, el cual fue aprobado en 1991³. El acompañamiento

¹ Entrevista hecha el 10 de junio de 2024 a Emilia. Esquel, provincia de Chubut, Argentina.

² Acta N°187, Libro II (30 de octubre 1982) p. 260. Archivo Institucional Privado de la Primera Iglesia Evangélica Bautista de Bariloche.

³ Acta N° 284, Libro II. (escrita el 16 de marzo de 1991) p. 489. Archivo Institucional Privado de la Primera Iglesia Evangélica Bautista de Bariloche.

que Esquel recibió de Bariloche fue esencialmente en el área de construcción, acompañamiento y consejería⁴.

Desde el principio, la familia Bedoya se integró y dio testimonio de su fe, lo cual fue la puerta que estableció vínculos con los vecinos. De esta manera, la iglesia no solo se construyó como parte de una iniciativa religiosa, sino también en base al compromiso y la comunidad. El trabajo local del matrimonio Bedoya, hizo que la obra Esquel crezca tan rápido que en 1992 se constituyeron —con la aprobación de la iglesia madre de Bariloche— en iglesia independiente⁵. No tardó en convertirse en un referente clave del movimiento bautista en la región, abriendo nuevas comunidades evangélicas bautistas en las localidades de Nahuel Pan, Gualjaina, Corcovado, Cholila y Epuyén a lo largo de la década de 1990. Esto se tradujo en una consolidación y fortalecimiento al interior de su congregación, como también su influencia en toda la cordillera chubutense.

En nuestro acercamiento a esta iglesia en particular, la misma siempre se distinguió por una particular valoración del cuidado de la salud y del deporte. Este rasgo la diferencia de otras comunidades religiosas de la región que hemos conocido. La presencia de varios miembros con formación en educación física, medicina o enfermería, así como el impulso dado por varios referentes clave —incluido el matrimonio pastoral— favoreció la conformación de una cultura institucional donde la actividad física, se articulaba tanto con principios bíblicos como con propósitos espirituales.

Inclusive esto se vio manifestado, antes de la conformación y el dictado de los talleres de salud integral. En prácticas comunitarias, como salidas grupales de trote en la montaña, se promovió el cuidado del cuerpo como una dimensión más del discipulado cristiano. También operó como una estrategia evangelizadora, estos grupos anteriormente mencionados no solo buscaban convocar a gente perteneciente a la iglesia, sino que también se invitaba a personas ajenas a la comunidad.

Estos discursos y prácticas estaban también íntimamente relacionadas con experiencias personales dentro del liderazgo pastoral, lo que también llamó nuestra atención. En palabras de una de las hijas del matrimonio pastoral:

En nuestra familia lo vivimos con mi padre como pastor, hubo un tiempo que su sobrepeso lo llevó a tener afecciones asociadas con una probabilidad grande de padecer una muerte prematura. Gracias a Dios, él entendió su responsabi-

⁴ Entrevista hecha el 6 de junio de 2024 a Paulo. Esquel, provincia de Chubut, Argentina.

⁵ Entrevista hecha el 3 de julio de 2022 a Leo. Bariloche, provincia de Río Negro, Argentina.

lidad como ministro de ser ejemplo también en esto y pudo cambiar su estilo de vida. A través del deporte, el Señor le permite mantener una mente sana, liberada y tiempo a solas con Dios fuera de una oficina, sino en la oficina de su Señor, ¡la creación, la naturaleza! Por lo que creo que es fundamental que desde la Iglesia se enseñe sobre el cuidado de sí mismo en una forma integral, ¡tal cual fuimos creados! ¡Mente, alma, cuerpo! (Entrevista hecha el 10 de mayo de 2025 a Sara. Esquel, provincia de Chubut, Argentina.)

Este énfasis en una espiritualidad integral que abarca cuerpo, mente y alma, encontró un eco particularmente fuerte entre las mujeres de la congregación. En relación con esta parte de la población de la iglesia, hay una agenda de actividades de las cuales podemos dar cuenta, ya que tuvimos la oportunidad de conocerlas de primera mano a lo largo de los años que estuvimos en aquel lugar. Algunas de ellas son regulares, como las llamadas «reuniones de mujeres», que según el año se dictaban cada 15 días o una vez al mes. No obstante, existe otro tipo de actividad, de carácter irregular y excepcional, ya que se dicta cada dos o tres años, llamado «Taller de Salud Integral».

Estos espacios adquieren particular relevancia si se considera que son las mujeres quienes aparecen como principales destinatarias y reproductoras de estos discursos. La promoción de la salud integral no solo interpela su bienestar individual, sino que también refuerza su rol como responsables del cuidado de sí mismas y de otros, consolidando una dimensión de género en la construcción de estas prácticas. Para abordar estos temas, recuperamos lo acontecido en los talleres de 2013 y 2017 analizándolos en diálogo con una tercera experiencia, emergente en el contexto epidémico: la conformación del grupo de senderismo «Nuevas Aventuras» integrado por mujeres previamente involucradas en estas instancias.

LOS TALLERES DE SALUD INTEGRAL

En este apartado, nos proponemos analizar las dos experiencias de talleres de salud integral. Ambos estuvieron dirigidos exclusivamente para mujeres y se dieron en el marco de un congreso nacional y uno regional. Si bien esporádicos en su frecuencia de dictado, ambos talleres representaron un momento significativo en el cual se problematizó el cuidado del cuerpo desde una perspectiva espiritual y pedagógica.

El primero de ellos se desarrolló en Puerto Madryn en octubre de 2013, durante el Congreso Nacional de Mujeres Bautistas. El lema de ese encuentro era «Jehová está conmigo como poderoso gigante». Contó con una participación

de aproximadamente 150 mujeres provenientes de distintos puntos del país como Santa Fe, Mendoza, Bariloche y Buenos Aires; aunque mayoritariamente las mujeres eran de localidades chubutenses como Rawson, Esquel, Epuyen Gan Gan, Sarmiento y Trelew. Durante los dos días que duró el congreso, se dictaron talleres de todo tipo: sobre el liderazgo de las mujeres en las iglesias, cuidado de enfermos, mujeres en la tercera edad, maestras cristianas y el taller que nos compete, el de salud integral.

Este último, fue dictado por tres mujeres miembros de la Iglesia Bautista de Esquel: Carmen, quien es médica general, Sara y Cristina, quienes son profesoras de educación física. El congreso en Puerto Madryn terminó con una marcha por la costanera de la ciudad, lo cual simbolizó también una extensión del espacio sagrado hacia lo público, otro rasgo que atraviesa esta propuesta de salud integral.

El segundo taller se dictó en el marco de un congreso regional. En esta oportunidad, las mujeres se trasladaron a Villa la Angostura, provincia de Neuquén. Allí, durante septiembre de 2017 se desarrolló el Congreso de Mujeres Patagónico Oeste. A diferencia del primer encuentro que describimos, en esta ocasión, desde el cronograma mismo, ya se vislumbraba un interés específico en el tema de la salud. Su lema era «Mujeres sanas para llevar la misión» y los talleres dictados fueron: Mujeres Sanas en las Finanzas, Mujeres Sanas en la Estética, Economía Saludable, Resiliencia y, nuevamente, Salud Integral. En este encuentro participaron mujeres de localidades exclusivamente patagónicas, como Esquel, Epuyen, Cholila, Bariloche, Gan Gan, Piedra del Águila, Neuquén, entre otras; del cual resultó un número de asistencia aproximado de 130 personas. Desde el análisis de estas dos experiencias y de los testimonios recabados a través de las entrevistas, pudimos identificar tres ejes centrales que organizan el discurso y las prácticas en torno a la salud en estos talleres: la salud pensada desde el cuerpo, la alimentación y el propósito de «estar sanas».

Estos ejes no aparecen de forma aislada, sino que se articulan constantemente en un discurso religioso que resignifica saberes médicos, orientándolos hacia la fe. Así lo expresaba una de las facilitadoras de los talleres, cuando reflexionamos sobre los motivos detrás de la creación del taller:

En general, estamos acostumbrados a que en la iglesia se nos enseñe sobre espiritualidad, santidad, teología, etc. Pero si nos ponemos a reflexionar y pensamos que Dios nos diseñó (...) ¿Cómo no vamos a enseñar desde la iglesia la importancia del cuidado, respeto y administración de nuestro «envoltorio»? (Entrevista hecha el 9 de noviembre de 2017 a Cristina. Esquel, provincia de Chubut, Argentina.)

Los contenidos de los talleres incluyeron desde fundamentos bíblicos sobre el cuerpo, como información técnica sobre hábitos saludables. Desde esta perspectiva, el cuidado del cuerpo no se trató como un fin en sí mismo, sino como un medio que busca sostener la labor espiritual y comunitaria.

El cuerpo como templo

Una de las dimensiones que más destacó en los talleres de salud, fue la del cuerpo. En los diversos discursos que hemos podido rastrear, fue innegable la confluencia de dos marcos interpretativos que en otros ámbitos podrían aparecer como antagónicos: el médico y el religioso. En este caso de estudio, lejos de ser contradictorios, se articularon de una manera creativa y coherente.

Un ejemplo que ilustra esta función discursiva aparece en el testimonio de una de las talleristas, Carmen. En su doble rol de médica clínica general y cristiana, condensa ambas racionalidades en su narrativa:

El primer objetivo del taller, que fue el primario, fue que el templo del espíritu esté sano, y es el más importante de todos. Si yo puedo discernir, qué cosas le hacen mal a mi cuerpo, mantengo el templo del espíritu sano, y me permite a mi seguir predicando. Estar lúcida, ser un testimonio... hasta tu piel cambia. No tienes dolores de cabeza, no tienes constipación, ¡estás bien! Tu mente está clara. Y entonces puedes ser un buen instrumento. (Entrevista hecha el 2 de septiembre de 2017 a Carmen. Esquel, provincia de Chubut, Argentina.)

El cuerpo es concebido como un «templo del Espíritu Santo», categoría teológica tomada del cristianismo, enfatizando en su aspecto sacro y función misionera. También ese cuerpo es un instrumento o herramienta, que no es del sujeto, sino que debe ser administrada responsablemente. Esta concepción, no obstante, no excluye del todo los aportes de la medicina moderna, sino que los incorpora selectivamente. La idea de discernimiento, palabra habitualmente asociada al juicio moral en el ámbito evangélico, es resignificada en este caso para referirse a la elección de los buenos hábitos, que afectan el estado del «templo».

Esta combinación de sentidos podemos entenderla a la luz de lo que Foucault (2003) designa como tecnologías de gobierno del cuerpo, donde los discursos de verdad (como en este caso los médicos o los religiosos) operan como mecanismos de regulación de las conductas individuales. A esto, una perspectiva antropológica médica crítica (Menéndez, 1990; Singer, 1990), permite observar de qué manera determinados grupos sociales combinan diversos discursos para construir nuevas

eficacias simbólicas (Menéndez, 1994) que buscan responder a sus experiencias y expectativas de bienestar.

Desde una perspectiva bourdieusiana, estas prácticas pueden entenderse como parte de un proceso de incorporación de disposiciones corporales socialmente construidas (Bourdieu, 1999). El cuidado del cuerpo no aparece aquí como decisiones individuales aisladas, sino como parte de un *habitus* religioso específico, que orienta las formas legítimas de habitar el propio cuerpo. Otras entrevistadas coincidieron con esta concepción del cuerpo como un espacio sagrado. El mismo desde sus testimonios, no requiere cuidados por motivos estéticos, sino que esto es una forma de obediencia y honra a Dios. Así lo expresaba Débora:

A Dios le importa muchísimo nuestra salud. Somos templo del Espíritu Santo, así que considero que es una forma de honrar a Dios, el cuidarnos. No pasarnos de rosca con el fanatismo, pero mínimamente entrenar, la cabeza también cuidarla y comer sano. (Entrevista hecha el 11 de agosto de 2019 a Débora. Esquel, provincia de Chubut, Argentina.)

En el mismo sentido, Sara reflexionaba:

Dios como creador nos hizo para estar en movimiento, para cuidarnos teniendo una alimentación perfectamente balanceada, variada y nutritiva. Desde un principio nos hizo administradores de la creación y también de nuestro propio cuerpo. Su voluntad es que nos amemos y esto implica cuidado de no hacerle daño, hacer lo necesario para mantenerlo saludable. (Entrevista hecha el 10 de mayo de 2025 a Sara. Esquel, provincia de Chubut, Argentina.)

Finalmente, lo que resalta de este análisis no es una mera superposición de los modelos médico y religioso, sino la creación de una nueva racionalidad práctica, situada en la que el cuerpo es a la vez una dimensión médica, espiritual y social. Esta fusión de discursos es lograda en parte gracias a que las religiones evangélicas, tienen más ‘elasticidad discursiva’ y es «justamente este punto de apertura y resignificación interna el que contribuye a la capacidad de fusionarse con diferentes estilos culturales, sin perder las coordenadas de referencia de su anclaje religioso» (Algranti, 2008, p. 190). Así, pueden superponerse de una manera dinámica el discurso religioso con otros marcos de interpretación, como en este caso, el científico.

Alimentación y pureza: sentidos religiosos y médicos en tensión y articulación

Como cualquier actividad humana, la alimentación está determinada por las características particulares de los miembros de cada comunidad. Comer es un hecho sociocultural (Loayza Lévano, 2007). Dentro de cada sociedad, hay diferentes esquemas de interpretación sobre lo que es el consumo de los alimentos, de lo que se considera saludable y de lo que no. Y en ese sentido, como indica Vilá «[el enfoque antropológico] sobre las formas de comer han aportado elementos para explicar por qué un grupo social actúa de determinada manera» (Vilá, 2010, p. 389).

En este caso, podemos observar configuraciones de un modelo alimentario que nuevamente, fusiona el discurso médico con principios y relatos religiosos evangélicos. Este cruce da lugar a una gramática de la alimentación donde lo fisiológico, lo ético y lo espiritual se entrelazan coherentemente, incluso cuando, desde una primera impresión, parecen incompatibles. Un ejemplo de esto lo encontraba en la interpretación que Carmen realizaba de un pasaje bíblico:

Pensando en el taller, ¿sabes quién vino a mi mente? Daniel y sus amigos, cuando fueron llevados ante el rey Nabucodonosor, les ofrecieron la comida del rey. En esa época, esa comida era rica en grasas, asado, vino, azúcares, todo. Y dijo Daniel, «Danos de comer, solo legumbres y agua». Resultó que ¿quiénes fueron hallados más inteligentes y más lúcidos? Daniel, y sus amigos. ¿Entendés? Señal que la comida fue fundamental. Nosotros, como cristianos, tenemos que hacer lo mismo. No contaminarnos con la comida que el mundo nos ofrece. Que ofrece el diablo, para tenernos destruidos físicamente. En esto, yo veo un discernimiento espiritual, a mi entender, no soy yo la que lo ha descubierto, lo descubrió Daniel en ese momento. Porque fue Daniel el que después de eso, le descubrió los sueños al rey, un montón de cosas pudo hacer, todo porque decidió no contaminarse. (Entrevista hecha el 2 de septiembre de 2017 a Carmen. Esquel, provincia de Chubut, Argentina.)

En este fragmento, se hace alusión a una historia bíblica. Sin embargo, al articular criterios religiosos con los médicos, da nuevos resultados. El modelo religioso se ve ya en el hecho de realizar un paralelismo entre el contenido del taller y la vida de Daniel quien compartía un estilo de vida sano. Además, ella entiende que ‘el buen testimonio’ que tuvo este personaje bíblico debe ser imitado en la actualidad, por los cristianos, con respecto a la ‘alimentación sana’. Esto tiene concordancia con lo mencionado en los párrafos anteriores, de mantener el templo del Espíritu Santo (es decir, el cuerpo) sano, para entre otras cosas, tener un buen testimonio.

Los criterios médicos con los que la entrevistada atraviesa el relato de esta historia bíblica, aludiendo a la alimentación, se ven específicamente cuando relata cómo era la comida del rey Nabucodonosor (al cual enfrentaron Daniel y sus amigos, según el relato), rica en ‘grasas y azúcares’. Esta es una manera de categorizar la comida propia del ámbito médico, no son nociones que aparezcan en la Biblia. En su discurso, Carmen combina un texto sagrado del Antiguo Testamento con una lectura en términos de valor nutricional. Esta lectura no solo resignifica el texto bíblico, sino que reubica los hábitos alimenticios dentro de una lógica de discernimiento espiritual, donde elegir qué comer se transforma en una decisión moral y religiosa.

Este tipo de articulaciones habilita que otras personas, en especial las que accedieron al taller, resignifiquen sus hábitos alimentarios como actos de obediencia, fidelidad y amor a Dios. Sin embargo, esta misma lógica también es terreno de disputa dentro de las propias comunidades religiosas. Como advierte Sara:

Se suele hablar y enseñar acerca de que el fumar es pecado, porque atenta contra la salud, que el alcoholismo es dañino, que tatuarse y provocar heridas, atenta contra nuestra integridad física y espiritual al desobedecer a Dios. Pero poco se habla de que comer en demasía es pecado, que el sedentarismo, la falta de descanso también es dañino para el cuerpo y la psiquis, el estrés, ¡nos enferma! Aun así, es tan común ver pastores desde el púlpito predicando sobre el pecado. Y ellos con una obesidad que muchas veces los lleva a la muerte por enfermedades asociadas. Lo digo sin ánimo de ofenderlos, eh. Pero me lleva a reflexionar sobre cuánta autoridad se puede tener para enseñar o señalar determinados asuntos. (Entrevista hecha el 10 de mayo de 2025 a Sara. Esquel, provincia de Chubut, Argentina.)

En este sentido, también coincide otra de las talleristas, cuando hablaba sobre el surgimiento del taller:

Yo veía a los pastores, súper obesos, desde el púlpito predicando que «no lastimáramos el templo del espíritu santo, ¡no hay que tomar, no hay que fumar!». Yo veía eso y decía «Bueno, ¡pero entonces tampoco hay que comer lo que comen!» Porque eso también eso es lastimar el templo, también es arruinar el testimonio. (Entrevista hecha el 3 de abril de 2018 a Cristina. Esquel, provincia de Chubut, Argentina.)

Este fragmento evidencia cómo dentro de estos marcos religiosos, a partir de los cuales se piensa la salud, hay tensiones sobre lo que se considera contradictorio o no con respecto a ciertos comportamientos. La alimentación aquí no solo es una cuestión de salud individual, sino un campo de regulación moral, donde la

autoridad simbólica de definir lo correcto y lo pecaminoso está en disputa. Según el planteo de Foucault (1990, 2003) podría pensarse esto como un ejemplo de biopolítica religiosa en donde la alimentación deviene en una tecnología de gobierno de sí, buscando la producción de cuerpos obedientes, saludables y espiritualmente alineados. No estamos hablando de preferencias alimentarias, sino de formas de transmisión de una pedagogía corporal que moldea conductas, hábitos y formas de consumo.

En torno a los propósitos de estar sanas

Con estos sentidos atribuidos al cuerpo y a la alimentación, procedemos ahora a comprender los motivos que cada taller le atribuye al propósito de ‘estar sano’. Estar sano, para la medicina, significa prolongar la vida, su calidad y la prevención de enfermedades. En esto podemos fundamentarse en las palabras de Carmen cuando ella dice:

Pensando en mi especialidad como doctora —soy clínica general— nuestra finalidad es prevenir enfermedades, o sea, cuando llegamos a ver a una mujer enferma, con un cáncer de mama avanzado, llegamos tarde. Y para mí, eso es re frustrante. Nosotros en medicina sabemos que necesitamos prevenir. Hoy en día hay un montón de enfermedades que se pueden prevenir. Como, por ejemplo, el cáncer de mama. (Entrevista hecha el 2 de septiembre de 2017 a Carmen. Esquel, provincia de Chubut, Argentina.)

Bajo este enfoque médico, el cuerpo es un fin en sí mismo. La prevención de enfermedades es un elemento muy importante tratado en este taller que, entre otras cosas, habló sobre la prevención de osteoporosis, del cáncer de colon y de mama, la diabetes, el ACV o el infarto. En cada sociedad hay diferentes procesos culturales que el hecho de comer encubre, y en ese sentido, nos acerca, por ejemplo, a «las distintas enfermedades relacionadas a un desbalance o a las posibles anormalidades que se presentan en la dieta de las personas» (Loayza Lévano, 2007, p. 390).

Por otra parte, estar sano, para el modelo religioso tiene el propósito de predicar, de ser un buen testimonio, a través de mantener —como el personaje bíblico Daniel— una dieta saludable. Esto sumado a que, en esta concepción cultural, el cuerpo es concebido como el Templo del Espíritu Santo, puede ser lastimado de diversas maneras, entre ellas la mala alimentación, diferentes patologías, que imposibilitan al cristiano, de poder cumplir su propósito de predicar, como lo evidencia el siguiente fragmento de la entrevista a una de las talleristas:

Porque este cuerpo que tenemos, es el cuerpo que nos permite predicar; imagínate que es tan imposibilitante no poder caminar, para predicar porque sos un fumador, como que no puedas caminar para predicar porque sos obeso y tenés artrosis de rodilla, porque te agitas y demás. Entonces de ahí es que surge la inquietud de «che, hay que enseñar en la iglesia que es tan grave fumar y tomar como ser obeso». (Entrevista hecha el 2 de septiembre de 2017 a Carmen. Esquel, provincia de Chubut, Argentina).

En este fragmento, se evidencia la combinación entre los dos ‘porqués’ del estar sano. El discurso religioso no rechaza los saberes médicos, sino que los incorpora dentro de su propio marco valorativo. La articulación se da, en que, al cuidar la salud, con una dieta sana —siguiendo el discurso médico— con ejercicio, realizándose determinados controles resulta en un bienestar físico, en el que la mente esté clara, lúcida, lo que permite realizar de una manera más eficiente las actividades, disfrutar de una mejor calidad de vida. Para el cristiano este bienestar corporal es bueno ya que nada le imposibilita predicar más eficientemente. Esto también tiene que ver con perfeccionar el instrumento que los cristianos deben ser para Cristo, para predicar de una forma más eficiente. El cuerpo saludable no busca un ideal ni estético, ni hedonista, sino que se vuelve una condición para servir a Dios. Así lo expresaba Sara:

En todas las oportunidades en que pudimos compartir el taller fue recibido gratamente por los oyentes, en muchos casos con sorpresa, al no saber qué era tan «bíblico» el cuidado del cuerpo como del espíritu. En la mayoría hubo una actitud de agradecimiento por descubrir o redescubrir estos conceptos desde una mirada cristiana y no tanto como un enfoque hedonista o vanidoso. (Entrevista hecha el 10 de mayo de 2025 a Sara. Esquel, provincia de Chubut, Argentina.)

En términos foucaultianos, estas prácticas pueden entenderse como formas de gobierno de sí, en las que las mujeres internalizan y reproducen discursos que regulan sus propios cuerpos en función de ideales religiosos y médicos (Foucault, 1990). No se trata únicamente de una imposición externa, sino de un proceso mediante el cual los propios creyentes adoptan activamente estas normas, integrándolas a su identidad religiosa. De este modo, el autocuidado corporal se convierte en una tecnología del yo que articula salvación espiritual, disciplina corporal y autoridad moral.

La salud, desde esta perspectiva, adquiere una dimensión espiritual: no se trata solo de vivir más o mejor, sino de ser «un buen instrumento» para la obra divina. Se configura de esta manera un modelo de salud integral cristiana, donde

mente, cuerpo y espíritu deben alinearse. Como mencionamos anteriormente, este modelo se basa en la lógica de mayordomía del cuerpo y no en una lógica de consumo individualista.

DE LA TEORÍA A LA PRÁCTICA: GRUPO DE SENDERISMO «NUEVAS AVENTURAS»

Como todas las instituciones, la Iglesia de Esquel, enfrentó momentos de crisis. Uno de ellos fue la pandemia por COVID-19. A lo largo de los años 2020 y 2021, las etapas de aislamiento social y preventivo (DISPO y ASPO) por el coronavirus modificaron de forma relevante las prácticas religiosas en las ciudades. En ese contexto, las iglesias se vieron en la necesidad de reinventarse a partir de la experiencia pandémica (Mosqueira y Esquivel, 2021). En su mayoría, se vieron en la obligación de adaptar la mayoría de ellas a la virtualidad de modo de garantizar la continuidad de esas actividades (Moyelak, 2023). En este contexto también fue propicio para el desarrollo de nuevas actividades presenciales de base espiritual.

Así surgió el grupo de senderismo «Nuevas Aventuras», el cual creció espontáneamente. En un inicio, solo eran dos mujeres las que salían, Nélide y Claudia, quienes también habían asistido a los congresos. Nélide, es una de las fundadoras y referentes de este grupo. Tiene 63 años, es residente de Esquel hace 28 años y desde que llegó se convirtió en miembro de la Iglesia Bautista de Esquel por lo que tiene un largo trayecto dentro de esta congregación. Lo mismo sucede en el caso de Claudia. Ella y su familia se convirtieron al evangelismo bautista gracias a la misión del matrimonio Bedoya, siendo miembro de la misma hace 22 años⁶. La costumbre de salir a caminar en la naturaleza ya la tenían adquirida previo al contexto pandémico, y cuando comenzó la cuarentena, solo se detuvieron unos 3 o 4 meses aproximadamente, para luego retomar sus caminatas en julio de 2020. En palabras de Nélide:

Yo empecé a caminar cuando estaba muy mal anímicamente, me di cuenta que me hacía bien salir sola, pensar y orar con Dios y olvidarme de todos los problemas por un rato. Me daba vergüenza empezar de grande a caminar. Pero yo en ese tiempo necesitaba salir de mi casa, despejarme y hablar a solas con el Señor. Lo utilicé en ese sentido. (Entrevista hecha el 8 de abril de 2020 a Nélide. Esquel, provincia de Chubut, Argentina.)

⁶ Entrevista hecha el 5 de octubre de 2020 a Claudia. Esquel, provincia de Chubut, Argentina.

Según el relato de sus referentes, el grupo creció cuando Nélide y Claudia comenzaron a identificar que otras mujeres pasaban situaciones difíciles durante el período de aislamiento. Muchas de estas mujeres experimentaron situaciones de angustia, soledad, sobrecarga doméstica y sensación de encierro, producto de la suspensión de actividades religiosas presenciales, laborales y sociales. La imposibilidad de asistir al templo representó también una interrupción de espacios de contención espiritual y comunitaria que formaban parte central de sus rutinas. En este contexto, las caminatas adquirieron nuevos significados, no solo como una práctica física, sino también como una estrategia de afrontamiento emocional y espiritual frente a la incertidumbre generada por la pandemia. Este sentir, de alguna manera, también se alineaba a lo planteado por las talleristas con respecto a los talleres de salud integral:

Vimos la necesidad en las mujeres ocupadas, trabajadoras, madres, esposas, servidoras... llenas de estrés y dejando a un lado su propio cuidado. Nos pareció un buen complemento la parte médica con los cuidados y controles que debemos tener en cuenta; y el área de actividad física como un medio natural y fundamental en el cuidado de sí mismo. (Entrevista hecha el 5 de octubre de 2020 a Claudia. Esquel, provincia de Chubut, Argentina.)

Paulatinamente, comenzaron a invitar a mujeres cercanas a ellas (sea por vínculo de parentesco o amistad previa) y así se fue conformando el grupo. El nombre surgió al momento en el que decidieron hacer un grupo en la aplicación de mensajería WhatsApp, y desde allí quedó esa autodenominación.

Senderismo y fe, nuevos espacios de culto en pandemia

En su totalidad, esta actividad estaba compuesta y se practicaba por mujeres, quienes, además de compartir su identidad religiosa, compartían el interés por la naturaleza y el ejercicio, influenciadas también por los talleres de salud integral. Durante la pandemia, «Nuevas Aventuras» surgió como una forma de continuar reuniéndose presencialmente en un contexto de aislamiento. Realizaban caminatas semanales por zonas de montaña poco transitadas, organizadas con base en el conocimiento geográfico del grupo (con respecto a la ubicación ya sea de morros, cascadas, senderos, puntos panorámicos, cerros o lagunas). Las salidas cumplían con las restricciones sanitarias, como no superar las 10 personas, mantener distancia y evitar compartir transporte o alimentos.

Este espacio alternativo funcionó como un nuevo tipo de culto femenino al aire libre, complementando las actividades virtuales. A través de su fe, estas mujeres

lograron enfrentar el impacto en su salud emocional y física de la pandemia, encontrando apoyo y consuelo en la oración y en el vínculo entre ellas (Barrios, 2020). La fe religiosa promueve actitudes de esperanza y aumento del bienestar decantando esto en una satisfacción vital tal como lo plantea Yoffe (2007). En medio de la situación pandémica, esta experiencia de deporte que combinaba prácticas religiosas se hizo más vivencial y cobró significado en este momento de crisis (Quiceno & Vinaccia, 2009) cuando se percibió que el control sobre la vida se volvió incierto.

Esta actividad femenil sintetizó una serie de nuevas vivencias de su espiritualidad que fusionaron el ejercicio físico con rituales como la oración al concluir los caminos, además de la escucha grupal de situaciones que experimentaron estas mujeres durante su aislamiento.

Lo del grupito fue durante la pandemia. Tenía algo que ver con los talleres que fuimos haciendo porque también es una manera de sanar. El hecho de hacer deporte juntas, charlar bien, vernos... siempre a medida que caminamos salen temas, cada una cuenta. Nos tomamos minutitos, para en alguna parte de la montaña tomamos un mate y oramos. Es como una ayuda personal, pero también es una ayuda para las demás. (Entrevista hecha el 18 de enero de 2025 a Samanta. Esquel, provincia de Chubut, Argentina.)

Con esto generaban un acercamiento personal con lo sagrado de forma colectiva mediante un lazo simbólico que se establece entre ellas y la naturaleza. No sólo realizaban actividad física, sino que desarrollaban prácticas que resignificaban el entorno natural como espacio religioso. La elección de determinados puntos para detenerse a orar, el silencio compartido frente al paisaje o las referencias a la naturaleza como «creación de Dios» constituían formas concretas de sacralización del espacio. En este sentido, la naturaleza no era un mero escenario, sino un agente activo en la experiencia religiosa de estas mujeres. Para pensar esta dinámica a partir de los espacios sagrados nos aproximamos a los estudios clásicos como es la obra de Eliade (1956) así como también los abordajes más actuales provenientes de los ya mencionados geógrafos de la religión como Carballo (2009), Flores (2016) y Rosendahl (2009). Eliade (1956) propone que los espacios sagrados se distinguen de los profanos por esa capacidad de romper con la homogeneidad del espacio originario, generando la diferenciación cualitativa que marca ese carácter especial.

Este modelo dual fue cuestionado desde distintas disciplinas y lugares. En la región latinoamericana, durante el siglo XX, surge otra perspectiva de análisis que propone correrse de la sacralidad como una cualidad per se de los espacios,

y en lugar de ello situar en el plano de las prácticas espaciales de los sujetos. De esta manera, en vez de tener lo sagrado y lo profano como dos opuestos, comienzan también a pensarse como esferas en permanente contacto e intervención (Velho, 2005). Flores (2016) retomando a Martin (2007), sugiere que lo sagrado debe pensarse como una cualidad que emerge en ciertos momentos y lugares específicos del mundo vivido. No es algo universal o abstracto, sino que se activa en función de las acciones y experiencias de los sujetos: en discontinuidades geográficas, fechas particulares, prácticas cotidianas o rituales.

Las prácticas de sacralización son las que hacen sagrado un espacio, ya que no existen lugares intrínsecamente sagrados o profanos. Rosendahl (1996) define el espacio sagrado como un entorno que eleva al creyente y lo conecta con una dimensión distinta a su vida cotidiana. En ese sentido, estas mujeres recorren la naturaleza con el propósito de reunirse a orar y darse apoyo mutuo, lo cual generaba una redefinición temporal de ese espacio, convirtiéndolo en un espacio sagrado mientras ellas estaban reunidas allí. Es decir, son los sujetos los que activan la sacralidad en determinados momentos a través de sus acciones espaciales (Flores, 2016).

Durante la pandemia, sin abandonar los cultos dominicales ni las actividades virtuales, estas mujeres crearon un nuevo espacio de culto femenino al aire libre. Inicialmente, la iglesia, especialmente su liderazgo (quienes como mencionamos anteriormente, muchos practican el atletismo en los mismos circuitos donde caminan estas mujeres) vio con buenos ojos esta actividad. Esto, por su visión positiva sobre el cuidado del cuerpo y la salud, algo motivado desde los talleres. Sin embargo, en 2021, con el regreso progresivo a los cultos presenciales, surgieron cuestionamientos sobre esta actividad física y los modos de congregarse fuera del templo. Así la percepción hacia el grupo «Nuevas Aventuras» generó tensiones en el resto de la comunidad.

De regreso al templo: debates internos por el culto presencial post-COVID 19

El 27 de septiembre de 2021, un evento marcó un punto de tensión dentro de la Iglesia de Esquel: el grupo «Nuevas Aventuras» subió el cerro «Tres Torres» durante el horario del culto dominical. Se esperaba que, con el regreso a la presencialidad, abandonaran esta actividad, lo cual no ocurrió de inmediato. Estas mujeres aprovechaban los domingos en los que no tenían responsabilidades litúrgicas, como esta que tuvo 15 horas de duración, en la que oraron y compartieron juntas en la cima.

Cuando descendieron y tras difundirse fotos y relatos en redes sociales, la comunidad supo del motivo de su ausencia y comenzaron los reclamos. Durante las siguientes semanas, surgieron debates tanto en redes como en encuentros sociales informales.

Desde una mirada foucaultiana (1992), este episodio refleja cómo el poder no se ejerce solo desde el liderazgo, sino que circula por toda la comunidad mediante múltiples mecanismos de control y vigilancia. En este caso, las redes sociales funcionaron como herramientas de exposición y extorsión, más que de reflexión. En ese sentido, Estefania, otra de las mujeres integrantes del grupo de senderismo recordaba lo siguiente:

Circularon capturas de pantallas de estados que nosotras subimos este domingo, en varios grupos de WhatsApp, donde más en serio que en chiste había toda una cosa de «uy miren donde estaban el domingo, las agarramos». Se sintió re feo, como si nos estuviéramos escondiendo, como si tuviésemos algo de qué avergonzarnos. (Entrevista hecha el 15 de diciembre a Estefania. Esquel, provincia de Chubut, Argentina.)

Mediante estas estrategias, otros integrantes de la comunidad buscaban generar culpabilidad en las mujeres del grupo y que se arrepientan de hacer caminatas los domingos, para que asistan a los cultos en el templo. Además de generar una manipulación de su imagen, dándole a entender al resto de la comunidad que no son el ejemplo a seguir. Y en algunas de las mujeres, estos métodos surtieron efecto. Esto es lo que me comentaba Macarena, luego de que se diera la exposición y crítica por parte de la congregación:

No, yo voy a ir a las caminatas, pero solo en los días de la semana. El domingo, se lo voy a dejar al Señor. Aparte que no quiero más problemas con la iglesia y menos después de todo este lío que se armó la última vez. (Entrevista hecha el 7 de octubre de 2021 a Macarena. Esquel, provincia de Chubut, Argentina.)

En este caso, podemos observar que el ejercicio del poder se relaciona con la necesidad de garantizar la presencialidad de sus miembros en el espacio del culto en un contexto post pandémico donde, se estaba recuperando esa costumbre. En ese sentido, eventos como esa caminata de domingo en el que las mujeres no asistieron, activaron mecanismos de prohibición y reconducción.

Sin embargo, no todas estas mujeres aceptaron pasivamente esta reconducción al templo. Los sujetos sociales pueden atribuirse el derecho a interrogar la verdad por medio de lo que Foucault (2003) denominó la crítica. En este caso, las integrantes de «Nuevas Aventuras» comenzaron a cuestionar los mandatos

sobre dónde es válido estar (y no estar) un domingo por la mañana, y sobre qué se considera un espacio legítimo de culto. Este gesto crítico las llevó a transitar lo que Foucault denomina incertidumbre voluntaria: un terreno incómodo que desafía lo establecido. Lejos de ser una actitud caprichosa, este cuestionamiento fue reflexivo. Un día, en medio de una caminata, Selene molesta con la situación que se vivía afirmaba:

Somos iglesia estemos donde estemos, mientras estemos juntos. No necesito estar sí o sí dentro del templo para que Dios me hable. Mientras camino, hablo y escucho a las mujeres soy y somos iglesia. A veces, estar en la naturaleza es el mejor culto. Contemplando la creación de Dios. Y no que no quiera ir más al templo, yo asisto, lo disfruto. Elegimos el domingo porque es el día que todas tienen libre por el tema del trabajo. (Entrevista hecha el 30 de septiembre de 2021 a Selene. Esquel, provincia de Chubut, Argentina.)

Aquí vemos claramente cómo los sujetos crean argumentos críticos, que producen un nuevo conocimiento como en este caso, en torno a los sentidos de ser iglesia y el espacio del culto. En un principio, será un conocimiento al margen, no asentado, pero las prácticas sociales son las que producen con el tiempo ese proceso de aceptación dentro de la comunidad. A este segundo proceso Foucault lo llama la indocilidad reflexiva.

Pero, así como circuló esa información en las redes sociales, en otros escenarios típicos de la socialización de esta comunidad evangélica, resurgió también la cuestión «de las mujeres que salen a caminar». Y así, se manifiestan posturas (tanto de hombres como de mujeres, referentes y no referentes de la congregación) contrastadas, por cuanto algunos estaban a favor y otros en contra.

Quienes se manifestaron a favor, lo veían como una estrategia de evangelización para mujeres. De atraerlas no solo al ejercicio y al bienestar físico, sino también atraerlas a su salud espiritual y emocional. Por otro lado, los que se posicionaron en contra, exhibieron dos críticas concretas. En primer lugar, lo veían como una estrategia de las mujeres del grupo de senderismo, de apartar a otras mujeres de la comunidad. Esto, en especial, por las caminatas se realizaban los domingos. En segundo lugar, creían que esa actividad debía acabarse por cuanto la agenda de la iglesia ya contemplaba un espacio de sociabilidad para las mujeres en «las reuniones de mujeres». y no era necesario otro espacio femenino.

Todo esto da cuenta que, como en todas las comunidades, al interior de la Iglesia Bautista de Esquel hay una heterogeneidad en sus integrantes mujeres que es rica de mapear etnográficamente, aunque no sea el propósito de este trabajo. Las actividades de «Nuevas Aventuras» pusieron de manifiesto dicha característica,

por cuanto algunas sintieron más afinidad con estas sesiones de senderismo organizadas por estas mujeres. Mientras que otras se sienten más cómodas con la reunión de mujeres establecida desde el espacio del templo. En una entrevista, Martina confirmaba esta diversidad al interior de la comunidad evangélica:

Esa reunión de los viernes es más para mujeres profesionales, para mujeres que manejan un estilo de vida más *fifi*, que solo toman te *dé frutos rojos* y *masitas*. A mi déjame con la montaña, al aire libre, con tierra en los pies, con mis amigas. (Entrevista hecha el 23 de noviembre de 2021 a Martina. Esquel, provincia de Chubut, Argentina.)

Esta actividad femenina, cuestionó la necesidad de un único espacio edilicio para el culto, poniendo en tensión la rigidez del templo frente al dinamismo de otros modos de congregarse. Esta tensión puede leerse desde el concepto de espacio practicado de De Certeau (1990), que distingue entre el lugar (estable, ordenado) y el espacio (movimiento, experiencia). Las mujeres, al recorrer cerros y lagunas con fines religiosos, transformaron esos entornos en espacios practicados, contruidos desde sus trayectorias y vivencias en pandemia.

Cada grupo social habita los espacios de forma distinta; mientras algunas mujeres encontraron contención en las reuniones femeninas tradicionales dentro del templo, otras crearon nuevos territorios de fe en la montaña. Esta apropiación resignifica el paisaje natural, otorgando un valor sagrado y estratégico. En términos de Carballo (2009) se trata de una territorialidad sagrada donde el territorio emerge de la interacción entre experiencia, representación y poder.

Así, estos espacios no sólo ofrecieron contención religiosa durante la pandemia, sino que también constituyeron una forma de resistencia. Desde la perspectiva de De Certeau (1990) esta práctica puede leerse como una ruptura con las fronteras institucionales, proponiendo otras maneras de habitar lo religioso, más móviles y situadas en las experiencias de mujeres dentro de la iglesia.

Nuestro trabajo de campo finalizó en marzo de 2022, momento en el cual dejamos de residir en la ciudad. Según pudimos reconstruir posteriormente a través de contactos informales, las caminatas continuaron durante ese año, aunque el grupo original comenzó gradualmente a disolverse, dando lugar a nuevas configuraciones.

CONCLUSIONES

A lo largo de este artículo, analizamos las configuraciones y resignificaciones en torno a la salud, el cuerpo y la actividad física en espacios evangélicos patagónicos. Esto se llevó a cabo partir del análisis del trabajo de campo realizado con mujeres de la Iglesia Bautista de Esquel, concretamente de los talleres de Salud Integral a los que asistieron desde 2017 hasta el surgimiento del grupo de senderismo «Nuevas Aventuras» en el contexto de la pandemia por COVID-19. Mostramos cómo estos procesos no pueden comprenderse únicamente como una adopción acrítica de discursos biomédicos o como una reproducción de mandatos religiosos, sino como el resultado de articulaciones situadas entre saberes religiosos, biomédicos y de la educación física, activadas y reinterpretadas por las propias mujeres en sus trayectorias concretas.

En este sentido, el cuidado del cuerpo se presenta como una dimensión central de una concepción de salud integral que no se limita a la esfera estrictamente doctrinal, sino que se despliega en prácticas cotidianas, vínculos comunitarios y apropiaciones espaciales específicas. Lejos de constituir una mera interiorización de normas institucionales, estas prácticas evidencian procesos de agencia femenina en los que el cuerpo se convierte en un espacio de mediación entre lo religioso y lo social.

Asimismo, observamos que estas resignificaciones se intensificaron en el contexto de la pandemia, cuando las restricciones a la circulación y al culto presencial tensionaron las formas habituales de sociabilidad congregacional. En este sentido, la experiencia del grupo «Nuevas Aventuras», con sus encuentros al aire libre y actividades vinculadas con la naturaleza no sólo funcionaron como estrategias de cuidado físico (siguiendo la lógica de los talleres) sino también como modos de reterritorialización de lo sagrado, a través de los cuales las mujeres recrearon vínculos comunitarios y redefinieron los espacios legítimos para la experiencia religiosa.

De este modo, el artículo contribuye a los estudios sobre religión y salud al mostrar que, en estos contextos, el cuerpo no es simplemente objeto de regulación moral o sanitaria, sino un lugar privilegiado de producción de sentido, disputa y negociación en torno a lo sagrado. Analizar estas dinámicas permite comprender cómo, en el campo evangélico patagónico, se configuran formas situadas de relación entre religión, ciencia y vida cotidiana que desbordan explicaciones centradas exclusivamente en la teología de la prosperidad o en la oposición entre fe y biomedicina.

REFERENCIAS

- Algranti, J. (2008). De la Sanidad del Cuerpo a la Sanidad del Alma- Estudio sobre la lógica de construcción de las identidades colectivas en el neo-pentecostalismo argentino. *Religiao e Sociedade*, (28), 179-209.
- Balbi, F. (2010). Perspectivas en el análisis etnográfico de la producción social del carácter ilusorio del Estado. *Revista de Estudios Marítimos Sociales*, 3(3), 171-179.
- Barelli, A. (2013). *Las devociones marianas de los migrantes latinoamericanos en San Carlos de Bariloche (1970-2012)*. [Tesis de Doctorado]. Universidad Nacional del Sur.
- Barelli, A. (2021). Creencias, territorialidades y migrantes. En C. Jimenez Zunino y V. Trpin, *Pensar las migraciones contemporáneas: categorías críticas para su abordaje* (pp. 61-70). Teseo.
- Barrios, J. (2020). El sistema ético-religioso de los Testigos de Jehová como mecanismo de reivindicación de las mujeres en la sociedad mexicana, La experiencia de las mujeres mexicanas conversadas. *Cuicuilco. Revista de Ciencias Antropológicas*, 27(77), 159-182. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/cuicuilco/article/view/16171>
- Benedetti, A. (2011). Territorio: concepto integrador de la geografía contemporánea, En P. Souto (Coord.), *Territorio, lugar, paisaje: prácticas y conceptos básicos en geografía* (11-82). Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.
- Bourdieu, P. (1999). *Meditaciones pascalianas*. Anagrama.
- Carballo, C. (2009). *Cultura, territorios y prácticas religiosas*. Prometeo.
- Csordas, T. (1994). *The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*. University of California Press.
- De Certeau, M. (1990). *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*. Universidad Iberoamericana.
- Eliade, M. (1956). *The sacred and profane: the nature of religion*. Harcourt, Brace & World.
- Flores, F. (2016). Espacialidades peregrinas. El caso de la peregrinación juvenil a pie a Luján. *Revista Espaço e Cultura. EdUERJ*, 37, 116-136.
- Foucault, M. (1976). La política de la salud en el siglo XVIII. En J. Varela y F. Álvarez-Uría, F. (Eds.), *Saber y Verdad* (pp. 89-106). La Piqueta.
- Foucault, M. (1990). *La vida de los hombres infames*. Altamira.

- Foucault, M. (1992). *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (1997). *Defender la Sociedad*. FCE.
- Foucault, M. (1999). *El orden del Discurso*. Fabula Tusquets.
- Foucault, M. (2003). *Sobre la Ilustración*. Tecnos.
- Guber, R. (2011). *La Etnografía: Método, Campo y Reflexividad*. Grupo Editorial Norma.
- Kleinman, A. (1981). *Patients and Healers in the Context of Culture. An Exploration of the Borderland between Anthropology, Medicine and Psychiatry*. University of California Press.
- Loayza Lévano, E. (2007). Reseña de *Alimentación y cultura. Perspectivas antropológicas* (Contreras, J; García, M). *Investigaciones Sociales*, 11(19), 387-392. <https://revistasinvestigacion.unmsm.edu.pe/index.php/sociales/article/view/8073/7041>
- McGuire, M. (2008). *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford University Press.
- Menéndez, E. (1990). *Morir de alcohol. Saber y hegemonía médica*. Alianza Editorial Mexicana.
- Menéndez, E. (1994). La enfermedad y la curación. ¿Qué es medicina tradicional? *Alteridades*, 4(7), 71-83.
- Mosqueira, M., & Esquivel, J. (2021). *Diversidad religiosa en tiempos de pandemia: Primeros resultados*. Universidad de Buenos Aires.
- Moyelak, A. (2023). Hasta aquí nos acompañó Jehová: Procesos de comunalización en la Primera Iglesia Evangélica Bautista de Bariloche (1944-2020) [Tesis de Licenciatura]. Universidad Nacional de Río Negro.
- Moyelak, A. (2025). El llamado de Dios al sur: experiencias de movilidad hacia la Patagonia (1985-2020). *PolHis Revista Bibliográfica del Programa Interuniversitario de Historia Política*, (35), 66-94. <https://polhis.com.ar/index.php/polhis/article/view/558>
- Quiceno, J. M., & Vinaccia, S. (2009). La salud en el marco de la psicología de la religión y la espiritualidad. *Diversitas: Perspectivas en Psicología*, 5(2), 321-336.
- Rosendahl, Z. (1996). *Espacio y Religión: un abordaje geográfico*. UERJ.
- Rosendahl, Z. (2009). Hierópolis y procesiones: lo sagrado y el espacio. En C. Carballo (Coord.), *Cultura, territorios y prácticas religiosas* (pp. 43-56). Prometeo.
- Singer, M. (1990). Reinventing medical anthropology: toward a critical realignment. *Social Science and Medicine*, 30(2), 179-187.

- Velho, O. (2005). Is Religion a Way of Knowing? *Ways of Knowing: Perspectives on the Generation of Knowledge and Forms of Engagement*. St. Andrews University & Centre for the Anthropological Study of Knowledge and Ethics (CASKE).
- Vilá, M. (2010). Acercamiento antropológico de la alimentación y salud en México. *Physis Revista de Saude Coletiva*, 20(2), 387-411. <https://doi.org/10.1590/S0103-73312010000200004>
- Yoffe, L. (2007). Efectos positivos de la religión y la espiritualidad en el afrontamiento de duelos. *Psicod debate*, (7), 193-206. <https://doi.org/10.18682/pd.v7i0.435>

Relatos de sanación de mujeres pentecostales: promesas, «dorquismo» y cirugías de sanación en Chile

Alicia Agurto Calderón

 <https://orcid.org/0000-0001-9039-8144>

Universidad Arturo Prat, Chile

aliciaagurto7@gmail.com

Johanna Slootweg

 <http://orcid.org/0000-0001-5307-8758>

Universidad Arturo Prat, Chile

slootweg_hanneke@yahoo.e

Nury Concha

 <http://orcid.org/0000-0002-0185-4775>

Universidad de Tarapacá, Chile

nury.concha@gmail.com

RESUMEN

El objetivo de este artículo es analizar relatos de sanación de mujeres pentecostales. Primero, destacando la relevancia de la comunidad de las mujeres conocidas como Dorcas, quienes realizaban un intercambio social y simbólico, gestado entre la persona enferma y la comunidad pentecostal, que consistía en la dispensación de sanación. Segundo, resulta notable que, a cambio de ello, el enfermo prometía predicar el testimonio de sanación en distintos tiempos y espacios para hacer crecer la comunidad, trayendo nuevos conversos a ella. Tercero, mostrar las distintas estrategias de sanación que la comunidad religiosa brindaba al sujeto enfermo, fundamentalmente, códigos lingüísticos y simbólicos, para buscar el proceso de sanación, a través de sueños, visiones o reuniones cúllicas. Nuestro abordaje teórico se realizó desde la teoría de la narración de Paul Ricoeur. La estrategia metodológica fue la revisión bibliográfica de los relatos de sanación publicados en la revista Fuego de Pentecostés entre los años 1980 y 1990. Los resultados revelan la importancia de las mujeres a partir de la hilvanación de los relatos de sanación, bajo el drama



y la teatralización brindados por la comunidad, como fundamento, sustento y herramienta de crecimiento de la colectividad pentecostal.

Palabras clave: *Mujer, Sanidad, Pentecostal, Comunidad, Religión*

Pentecostal Women's Healing Narratives: Promises, "Dorcasism" and Healing Surgeries in Chile

ABSTRACT

This article examines healing narratives shared by Pentecostal women. First, it highlights the crucial role of the "Dorcas" community, a group of women who facilitated social and symbolic exchanges between the ill and the Pentecostal community, centering on the provision of healing. Second, a notable aspect is the reciprocal promise made by the ill and then healed individual: to share their healing testimony in various settings and at different times to foster community growth and attract new converts. A third significant point concerns the diverse healing strategies offered by the religious community to the afflicted, primarily involving linguistic and symbolic codes employed to initiate the healing process through dreams, visions, or worship gatherings. Our theoretical framework draws on Paul Ricoeur's narrative theory. Methodologically, we reviewed healing accounts published in Fuego de Pentecostés magazine between 1980 and 1990. The findings reveal the pivotal importance of women in weaving these healing narratives, with the drama and theatricality provided by the community serving as a fundamental basis, support, and tool for the growth of the Pentecostal collective.

Keywords: *Women, Healing, Pentecostal, Community, Religion*

INTRODUCCIÓN

Una de las cualidades fundamentales ontológicas atribuidas al ser humano es que es un *homo narrans*; por su parte, este artículo, al tratar de la mujer, particularmente de la mujer pentecostal, la destacará como una *femina narrans*, es decir, aquella que narra historias. Cuando se revisan los relatos testimoniales en las revistas pentecostales, es ella quien narra las historias de sanación de sus esposos, hijos y las propias, también quien impulsa al marido para dar cuenta de su historia de curación y conversión ¿Por qué lo hace? Es sabido que la comunidad pentecostal incentiva a sus creyentes a dramatizar sus relatos. Más aún, como seres humanos, «no solo nos contamos historias, también las dramatizamos con rituales, cantos, teatro, danzas, con máscaras e indumentarias especiales para personificar, imitar y encarnar a otras personas, a seres fantásticos, animales y agentes sobrenaturales» (Díaz, 2008, p. 33). Es así como la mujer canta el relato, lo ritualiza e incluso lo danza, al amparo de la comunidad pentecostal, con la finalidad de hacerla crecer.

El pentecostalismo fue definido por Donald Dayton como una religión carismática que se sustentaba en cuatro principios cristológicos: Cristo salva, Cristo sana, Cristo bautiza y Cristo viene (Dayton, 1991). No existe una mejor síntesis sobre lo que fue o lo que es el pentecostalismo, sea que alguna denominación destaque los cuatro principios, o bien uno más que los otros. En una sociedad como la chilena, que casi durante todo el siglo XX estuvo marcada por la pobreza y la miseria, la oferta de sanidad fue un gran atractivo para los pobres, que no tenían acceso a la salud pública. Incluso, los antecedentes muestran que para el año 1989, el 45,9 % de la población chilena se hallaba en los diferentes niveles de pobreza y que, de ella, un 20 % se encontraba en la extrema pobreza. De manera que no resulta sorprendente que, durante la década de 1980, encontremos la mayor cantidad de relatos referidos a la sanidad en las revistas pentecostales.

Aunque no es exclusivamente la mujer quien relata los testimonios de curación, de una u otra forma ella está presente: como agente de sanidad o sanadora, o bien como la que busca estrategias o recursos de curación para sus maridos o hijos¹. Y luego, son ellas las que incentivan a los sujetos sanados a relatar su testimonio. Por otro lado, cuando ellas dispensan la sanación, también son quienes, junto a otras, van de casa en casa o de barrio en barrio, administrando los bienes salutíferos. Por último, son ellas quienes salen a predicar en la calle y luego retornan desfilando, marchando y/o cantando hacia el templo. Hasta ahora, las investigaciones revisadas han abordado parcialmente la importancia de las mujeres, desde los relatos de sanación, que no son simples testimonios. Por un lado, se dan al interior de una comunidad de mujeres, y no solo de un grupo. Por otro lado, no se trata meramente de una sanación al interior del templo, sino de cómo la comunidad le brinda al converso unos códigos y un imaginario que le permiten construir relatos de cirugías² y, por último, transformar las promesas, otrora mandas católicas, en un intercambio social para hacer crecer la comunidad religiosa. De este modo, el proceso de sanación no es un mero rito salutífero, sino que se inserta dentro de un entramado de relatos que construyen historias con la finalidad de aumentar el número de feligreses.

1. **El «dorquismo».** En las comunidades pentecostales, al grupo de mujeres que las sostienen, desde sus inicios, se les llamó Dorcas (Andrade, 2008; Orellana, 2009). Las mujeres que son parte de las Dorcas, al llegar una persona enferma a la iglesia, emplean ritualidades invocativas; entre ellas, la más practicada es la llamada «oración intercesora». Se realiza cuando un grupo de mujeres ora por ciertos nombres en los espacios de oración eclesiásticas. Estas invocaciones implican un proceso muy intenso, que conlleva ponerse en el lugar de la persona enferma, sentir sus dolores, sus angustias y sus miedos; a veces se evidencian llantos y gritos desgarradores. Incluso, según nuestras observaciones, en este tiempo-espacio de oración, las mujeres «concebían las nuevas almas que llegarían a la comunidad pentecostal» y después, con la prédica, «daban a luz estas nuevas almas» y «la nueva alma», es decir, «el

¹ Un ejemplo de estas estrategias es el siguiente: las mujeres que se han convertido a las iglesias pentecostales y que tienen un esposo inconverso enfermo, a veces envían a la iglesia una prenda personal de este para que se pueda curar a distancia, en un culto de sanación, sin estar presente, y convertirse posteriormente. Ello a veces es realizado sin que él esté en conocimiento de estas acciones (observación de cultos de Iglesias Evangélicas Pentecostales, Slootweg, 2018).

² A veces, incluso, hay mujeres que respaldan sus testimonios de sanación con radiografías de la medicina occidental.

bebé espiritual», era entregado a la comunidad, para ser cuidado y alimentado con la «leche espiritual no adulterada» (usando términos pentecostales). Para las mujeres intercesoras, esta es una obra del Espíritu Santo, que produce gemidos del alma para ponerse en el lugar de la otra persona. De este modo, es el «dorquismo» lo que da fundamento, sustento y crecimiento a la comunidad pentecostal. Son ellas las que predicán, oran, visitan y acompañan a las personas enfermas y neófitas, tanto en su proceso de sanación como en su inserción a la comunidad religiosa.

2. **Relatos de cirugías.** Los relatos de sanidad se protagonizan a través de sueños y de visiones. Ambas estrategias son concebidas como «el tiempo-espacio sagrado inducido para una hierofanía, una irrupción de lo sagrado» (Eliade, 1981, p. 18) en lo profano. En cuanto a las visiones, los pentecostales las buscaban como el tiempo-espacio predilecto para recibir la sanidad inmediata; pero también, para obtener mensajes y llamados al pastorado o a misiones. Por su parte, los sueños, representan el medio privilegiado de los milagros de sanación, tenían tanta importancia como el tiempo-espacio de las oraciones, y eran perseguidos tanto como las revelaciones cúllicas. Esta irrupción privilegiada de la hierofanía, era lo que hacía atractiva la religión pentecostal para el mundo indígena (Garma, 1986). Una de las características más significativas de estos relatos de sanidad es la metáfora de una cirugía; no solo se trata de operaciones básicas, sino que también surgen otras metáforas médicas aplicadas a la religión.
3. **Las promesas.** Desde sus orígenes, el pentecostalismo chileno enfatizó la sanación como una oferta religiosa. Era un proceso de intercambio y reciprocidad: la persona enferma buscaba sanidad, se comprometía a través de una manda o promesa a que, en caso de sanarse, se convertiría al pentecostalismo y asistiría a la iglesia. Entonces, se activaban los mecanismos comunitarios para iniciar el proceso de sanación, especialmente de las Dorcas. Es innegable que la promesa pentecostal se relaciona con la manda católica. Con la diferencia de que, en el catolicismo, «la manda permanece rigurosamente en el secreto y la intimidad de la relación entre el promesante y la divinidad, ni siquiera los familiares más próximos se enteran muchas veces de su contenido» (Valenzuela & Aranis, 2018, p. 555). En cambio, en el pentecostalismo, el promesante realiza su manda en público, como también su testimonio. En tanto, en el catolicismo, «el cumplimiento de la manda es público y notorio, no solo se realiza a la vista de todos. Tampoco la manda se revela una vez que

se ha cumplido, solo se hace público el testimonio de fe que queda inscrito en las prácticas» (Valenzuela & Aranís, 2018, p. 555).

Es a través de estos tres mecanismos como las mujeres pentecostales se constituyen en el sustento del crecimiento y de la existencia social del pentecostalismo: a) son las que más han encarnado el relato del testimonio, de la prédica, de la oración, del cuidado; ellas encontraban y construían un espacio de participación, de diálogo e incluso de vida (Mansilla & Orellana, 2019a; Mansilla & Orellana, 2019b) cumplieron un rol fundamental en la construcción de los templos (Inostroza *et al.*, s. f.); c) son ellas las que hilvanan la trama de los relatos, teniendo la virtud de obtener una historia a partir de sucesos diversos o, si se prefiere, de transformar los múltiples sucesos en una historia (Ricoeur, 2006, p. 10). En efecto, a través de distintos trazos de historias, nos permiten hilar y conocer la narración (Foucault, 1996). Cabe resaltar que, según las revisiones de las fuentes primarias (revistas publicadas por pentecostales), fue durante la década de 1980 cuando más relatos y testimonios de sanación encontramos en nuestras fuentes consultadas, los que, dada la extensión de este artículo, queremos acotar al Norte Grande de Chile.

Las investigaciones sobre el pentecostalismo chileno han sido muy abundantes (ver Bahamondes, 2021), pero disminuyen cuando se trata más específicamente de las mujeres pentecostales. Ya en los mismos inicios de los estudios encontramos las primeras referencias a esta últimas (Lalivé d'Épinay, 1968); pero habría que esperar hasta la década de 1990 para encontrar las primeras investigaciones concernientes específicamente a ellas (Hurtado, 1993; Slootweg, 1991). En el caso de Slootweg (1991), hay que indicar que la temática de investigación principal no fue la sanidad, y aunque sus informes incluyen testimonios de sanación por parte de mujeres pentecostales, su tema principal fueron las consecuencias de la conversión al pentecostalismo en las relaciones de pareja. Montecino y Obach (2002) tampoco abordaron la sanación en profundidad, sino que se referían al liderazgo y al ministerio de las mujeres en las iglesias pentecostales. Sin embargo, en las últimas dos décadas, las investigaciones han aumentado paulatinamente (Andrade, 2008; Lindhardt, 2009; Mosqueira, 2012; Manríquez, 2021, 2023; Mansilla, 2012; Mansilla *et al.*, 2017; Mansilla *et al.*, 2018; Mansilla & Orellana, 2013; Mansilla & Orellana, 2014; Mansilla & Orellana, 2019; Mansilla & Piñones, 2017; Montecino & Obach, 2002; Orellana, 2009, 2010; Slootweg, 2021, 2024; Concha, 2024). Por otro lado, en lo que se refiere a mujeres pentecostales y salud, las investigaciones se vuelven más escasas. El sociólogo Christian Lalivé d'Épinay

fue uno de los primeros investigadores en destacar la importancia que tiene el proceso de sanación en el pentecostalismo chileno, al decir que «conversiones innumerables han sido precedidas por una curación obtenida por la oración y la imposición de las manos» (Lalive d'Épinay, 1968, p. 243). Asimismo, otros han destacado al pentecostalismo como una religión terapéutica (Andrade, 2008; Foerster, 1989; Mansilla, 2009, 2014; Piñones *et al.*, 2016, 2018).

Podemos decir entonces que, desde las investigaciones realizadas por Rosa Andrade (2008) y seguidas por Zicri Orellana (2009), los trabajos son metodológicamente comprometidos con lo femenino, lo que permitió tener una mayor apreciación y generación de conocimiento significativo sobre el rol de las mujeres pentecostales en las ritualidades terapéuticas, no solo como demandantes de terapias, sino como dadoras y administradoras de tales prácticas rituales, tanto al interior de los templos como en los diferentes espacios cúlticos, públicos y privados. En consecuencia, el objetivo de este artículo es analizar los relatos de sanación de mujeres pentecostales, destacando el papel de la comunidad, especialmente de las mujeres llamadas Dorcas, en los procesos de sanación, las promesas y las estrategias simbólicas que acompañan estos testimonios.

METODOLOGÍA

Lalive D'Épinay (1968) destaca que «los periódicos pentecostales abundan en relatos maravillosos de curaciones. Leyéndolos, se reconoce que la experiencia se cuenta de acuerdo a un modelo: los médicos la habían desahuciado, entonces intervino un grupo pentecostal y el poder de Dios se manifestó» (p. 244). Las revistas pentecostales, sobre todo hasta la década de 1990, se pueden comparar con los «libros de milagros» de las iglesias europeas (Valenzuela & Aranís, 2018), que son fundamentalmente testimonios. Cuanto más antiguas, más testimoniales. Para este artículo, revisamos las ediciones de la revista *Fuego de Pentecostés* publicadas entre 1980 y 1990. En total, consultamos 132 ejemplares, encontrando a lo menos un testimonio de sanidad por mes. Nuestro criterio de selección fue fundamentalmente geográfico, dado que los testimonios debían corresponder a las tres regiones del Norte Grande de Chile: Arica-Parinacota, Tarapacá y Antofagasta, que es el objetivo del proyecto.

Tabla 1. *Datos descriptivos de los testimonios*

Nº	Título del testimonio	Autor	Lugar	Año
1	Testimonio de salvación y sanidad	David Marco Tapia Estay	Arica	1982
2	El poder sanador	Juan Rojas Iriarte	Iquique	1986
3	Ir por todo el mundo y predicar el evangelio	Héctor Belmar Valdez	Iquique	1986
4	Yo fui transportada a la gloria de Dios	Ruth Hernández de Carrillo	Iquique	1986
5	Testimonio de salvación	Luis Vicencio	Antofagasta	1982
6	Impresionante relato de la conversión de un pueblo	Braulio Mamani Amaro	Cariquima	1986
7	Testimonio de salvación y sanidad	José Adasme Jara	Arica	1983
8	Testimonio de sanidad	Alicia Rivera de Avilés	Arica	1983
9	Dios, dando vista a los ciegos	Insolina Tlayna	Arica	1987
10	Y el Señor operó mi mano	María Valencia D.	Antofagasta	1987
11	Relatando una sanidad maravillosa	Santos Rojas Gómez	Iquique	1987
12	Dios sana tus dolencias	Angélica Riquelme	Arica	1987
13	Me vistió con vestiduras de salvación	Carlota Bobadilla de Venegas	Arica	1987
14	Testimonio de salvación y sanidad	Mariela Hidalgo	Antofagasta	1983
15	Y el Señor me sanó	Sara Lara de Mamani	Arica	1987
16	Testimonio de sanidad	Lorena Muñoz Loayza	Arica	1984
17	Testimonio de sanidad	Luis O. Contreras Lobos	Tocopilla	1981

Nuestro criterio principal de selección de los relatos es que apareciera involucrada la comunidad de mujeres pentecostales, esto es, las Dorcas, porque son ellas las que inician el proceso de sanación, el milagro no es la sanación en sí misma, sino el acompañamiento, es decir, se sana en comunidad. Por lo demás, es el espacio regional que menos se ha investigado en cuanto al pentecostalismo, especialmente en lo que se refiere al rol de las mujeres pentecostales en los

procesos de sanación. De este modo, este es un trabajo histórico, fundamentado en archivos, cuyo objetivo obedece a un propósito más amplio, que consiste en develar que la agencialidad de las mujeres es una construcción social, no necesariamente religiosa. Es decir, la agencialidad de las mujeres no nace en las instituciones religiosas: las que se convierten al pentecostalismo, ya eran agentes antes de esa conversión. Lo que hace el pentecostalismo es canalizar y brindar códigos lingüísticos y simbólicos a esas mujeres para que tejan sus relatos y construyan sus historias, y de ese modo deja memoria de su agencialidad.

LA PROMESA COMO INTERCAMBIO PARA LA COMUNIDAD

Concordamos con la tetradefinición que Dayton (1991) hace del pentecostalismo; sin embargo, lo fundamental de este es su principio ontológico de ser comunidad. El Cristo que viene, que sana, que bautiza y que salva solo tiene sentido en la comunidad. Cristo venía por una comunidad de salvados; bautizaba a un creyente en la comunidad; sanaba en y desde la comunidad y salvaba a través de ella, lo cual es destacado y revivido por la colectividad pentecostal. Incluso cuando encontramos relatos de sanación en que la comunidad no interviene directamente, se trata de creyentes que participan en una colectividad pentecostal, como se destaca en algunos testimonios:

Tuve un gran accidente, por una caída desde un puente ferroviario, lo que produjo fractura [con quebrada] del cuello del fémur. En mi aflicción, al quedar inmovilizada, clamé al Señor por misericordia, pidiéndole que permitiera poder caminar nuevamente... y tuvo lástima de mí, y me levantó de mi lecho de aflicción... Entonces hice la promesa al Señor de hacer pública su inmensa misericordia a través de la revista de nuestra iglesia... (Sara Lara de Mamani, Arica, agosto de 1987, *Fuego de Pentecostés*).

La comunidad les entrega los recursos a los creyentes para que dispongan individualmente, a través de las ritualidades, su relación con lo divino, pero con ciertas condiciones o compromisos comunitarios, tales como difundir y dar testimonio de su proceso de sanación: Cristo sana, pero en y desde la comunidad pentecostal. Por ello es que las promesas se parecen a las mandas católicas, dado que «las mandas refieren a problemas difíciles de resolver o prácticamente imposibles, respecto de las cuales se ofrecen por ello mismo contraprestaciones proporcionales» (Valenzuela & Aranis, 2018, p. 555). Tal como lo destacó Lalive d'Epinay (1968), el pentecostalismo rechaza el catolicismo, pero al mismo tiempo continúa

con sus ritualidades y creencias. De este modo, el pentecostalismo «rechaza el poder de sanación de los santos, pero proclama que la curación divina se obtiene fácilmente, si se intercede directamente ante Dios» (p. 96)³. Pero hay algo muy creativo e innovador que hace el pentecostalismo: brindarles el marco simbólico y material a las mujeres para hilvanar sus relatos, a través de diferentes acontecimientos. En este sentido, «un acontecimiento es mucho más que una ocurrencia, es decir, algo que simplemente sucede: el acontecimiento es el que contribuye al desarrollo del relato tanto como a su comienzo y a su final desenlace» (Ricoeur, 2006, p. 10).

Otro relato destaca:

Empecé a quedar ciega, de tal forma que ya no podía leer la Biblia... Un día, muy angustiada, clamé a mi Dios pidiendo que él me sanara; cuán grande fue mi sorpresa cuando, un día, al estar orando a mi Dios con llanto y aflicción... noté que mi Dios me había sanado... (Insolina Tlayna, Iglesia Evangélica Pentecostal de Arica, abril de 1987, *Fuego de Pentecostés*).

Convengamos en que el pentecostalismo «desaconseja las largas oraciones privadas, pero preconiza que sean hechas en voz alta» (Lalive d'Epinay, 1968, p. 96). Las rechaza bajo la forma de plegarias prescritas, sin embargo, promueve las largas oraciones individualmente creadas, donde el mismo orante construya su relato invocativo.

La estrategia de continuidad con el catolicismo era lo que le permitía llenar los vacíos territoriales de las parroquias católicas, con pequeños templos pentecostales, donde la comunidad de creyentes se iniciaba en la casa de un convertido. Si bien esta casa-templo era dirigida por un pastor, la responsabilidad de la ejecución de los cultos recaía sobre un «encargado de obra» (generalmente dueño de casa convertido). De este modo, ante la ausencia de sacerdotes católicos, este vacío era llenado tanto por pastores como por «encargados de obra» que ejercían trabajo pastoral. El obispo Bernardino Piñera tenía esa preocupación, a fines de la década de 1960, al decir: «los competidores de la Iglesia Católica en el ámbito religioso no son las iglesias protestantes, sino el pentecostalismo, porque han entrado en el alma popular de Chile» (Piñera, 1968, p. 10). Sin embargo, la mayor parte del

³ Sin embargo, la sanidad pentecostal también se obtiene muchas veces a través de un intermediario: no del santo, como en el catolicismo, sino de la pastora, o de las mujeres Dorcas reunidas. En algunos casos, menos frecuentes, se han registrado testimonios en que las creyentes piden sanidad a Dios en sus casas en forma privada, sin estar presente un intermediario humano de la iglesia, solamente a través de la oración. Esto se aplica a casos de enfermedades de menor gravedad.

trabajo eclesiástico la realizaban las Dorcas: eran ellas las que visitaban a los enfermos, salían a predicar a las calles, iban a evangelizar y a orar a los hospitales, e incluso visitaban las cárceles. De este modo, a los cientos de pastores que competían con el siempre diezmado grupo de sacerdotes católicos, se sumaban las huestes de mujeres predicadoras que pululaban por las calles, plazas y barrios.

Otro relato destaca:

Tuve una enfermedad molesta; por las noches me venía una tos insostenible que lograba ahogarme... Con toda esta aflicción, llegaba a la casa de mi Dios, y una noche bendita, el Señor se glorificó dándome la completa sanidad. Entonces le prometí a mi Dios mandar este testimonio de sanidad a la revista *Fuego de Pentecostés* (Lorena Muñoz Loayza, Arica, enero 1984, *Fuego de Pentecostés*).

Al igual que en el catolicismo, la sanidad a través de una manda es un don y una responsabilidad que requiere de un testimonio público y, de no hacerlo, la enfermedad volverá (Foerster, 2005). Pero el retorno de este don se hace en beneficio de la comunidad: para que crezca, se trae a más conversos. Sobre todo, a enfermos, para que sean sanados, en especial, a través de los relatos; porque «la historia narrada es siempre más que la simple enumeración, en un orden seriado o sucesivo, de incidentes» (Ricoeur, 2006, p. 10). Los énfasis cambian si son contados oral o bien escrituralmente. La comunidad pentecostal dota a la oralidad de teatralidad y drama, lo que hace que su mensaje sea convincente para los oyentes. Se transforma, así, en «una comunidad fraternal, acogedora, sencilla, de su mismo ambiente, y de su mismo barrio» (Piñera, 1968, p. 11). Cabe destacar que la comunidad pentecostal no era la primera opción de las mujeres y los pacientes: lo era más bien el sistema médico público o las parroquias católicas, pero ambas eran ineficientes; en especial, las «parroquias católicas que son grandes, frías y lejanas, donde nadie conoce a nadie, no se interesa por nadie, ¡salvo el pequeño grupo de los militantes unidos con su párroco!» (Piñera, 1968, p. 12). La diferencia es que, en el catolicismo, el dispensador de sanidad solo es el sacerdote, que muchas veces no se encuentra permanentemente en la parroquia barrial. Pero en el templo pentecostal, al ser este una «casa-templo», siempre hay alguien presto a orar. Si se trata de un templo, el pastor vive al lado de este, en la casa pastoral. Además, para el caso de un creyente parroquiano, este tiene la libertad de ingresar al templo cuando quiera, para orar.

En esta época, la década de 1980, durante el gobierno militar, mientras las otras comunidades, especialmente las barriales, estaban en crisis por la persecución

política y social de la dictadura, las comunidades pentecostales gozaban de libertad de reunión, porque sus autoridades religiosas se habían comprometido con el general Pinochet mediante una carta de apoyo en el año 1975. De este modo, la comunidad pentecostal se vuelve relevante, reuniéndose varias veces en la semana. Se realizaban, además, muchas vigiliass (cultos durante toda la noche). La comunidad se tornaba ubicua en la conciencia del creyente, lo que no significaba que fuese determinante e invalidante de su propia conciencia, ya que disponía de una autonomía relativa. Pero ante la ausencia de otros recursos comunitarios, ya sean públicos o sociales, la comunidad pentecostal se volvía muy importante. Los temas de enfermedad y curación a través de la oración figuran con más frecuencia en los testimonios femeninos (Lindarth, 2009), y son las mujeres las que ordenan los acontecimientos a través de la narración, siendo esta última la que permite organizar los relatos y lo vuelve todo inteligible (Ricoeur, 2006). La comunidad pentecostal brinda los códigos lingüísticos y simbólicos para dramatizar el relato y hacerlo convincente para los enfermos que requieran de cuidado y atención.

Con mucha gratitud doy gracias al Señor, por la sanidad que hizo en mi esposo encontrándose desahuciado de los médicos en el hospital de neurocirugía en Santiago, ya que padecía de un tumor al cerebro; en esas condiciones clamó al Señor prometiéndole que si él le sanaba, le serviría; como Dios es amor, escuchó ese clamor, sanando a mi esposo... De este modo, había pasado de muerte a [de] vida. Bendito sea mi Dios; mi esposo está lleno de salud, sirviendo a nuestro Dios, quien le ha sanado y salvado. Ahora estamos en la iglesia de Arica junto al amado siervo de Dios que nos ha acogido con gran cariño sirviendo a Dios (Angélica Riquelme, Arica, octubre de 1987. *Fuego de Pentecostés*).

En el relato se puede apreciar la importancia de la promesa, por parte del orante, quien se transforma en promesante, emulando la manda. Entendiendo que «la forma más común de la manda es aquella que se produce a través de episodios críticos [entre quienes], principalmente en aquellos que no han llevado una vida religiosamente calificada. Se hace generalmente por problemas de salud; consiste en solicitar expresamente un milagro» (Valenzuela & Aranís, 2018, p. 554). Y los relatos muestran que quienes buscan la solución al problema, más allá de la médica, son las mujeres. Ellas son las que incentivan, y luego velan por el cumplimiento de la llamada manda o promesa. Cabe destacar aquí que «las funciones directivas están reservadas a los hombres; por el contrario, los dones más característicos son el dominio de las mujeres: danza, glosolalia, profecía y también ciertos procedimientos de curación» (Lalive d'Épinay, 1968, p. 240).

LOS CÓDIGOS LINGÜÍSTICOS Y SÍMBOLOS COMUNITARIOS EN LOS RELATOS DE CIRUGÍAS

Una de las características más significativas y relevantes de los testimonios pentecostales de sanación son las dramatizaciones: la simulación del proceso de sanación. También surgen códigos de emulación profesional como: el cirujano; las asistentes de cirugía y, de igual modo, el diálogo en el proceso quirúrgico, donde el paciente no es presa de su enfermedad, sino un hijo o una hija del «Médico celestial», del «Doctor celestial» o del «Médico divino» (Guerrero, 1994; Mansilla, 2014). Los relatos muestran que la sanación no era solo un proceso realizado espontáneamente, sino que iba acompañado de una visión o de un sueño. El proceso se lleva a cabo emulando una operación quirúrgica, con todas las ritualidades, instrumentos y andamiajes operatorios, como se destaca en los testimonios.

...el Señor me operó en un sueño... Soñé que me encontraba en un hospital. De pronto, entra una enfermera con un carrito, y traía algo tapado con un paño blanco. Luego, entra un personaje completamente vestido de blanco, y la enfermera acerca su carrito a mi cama y pregunta: «Doctor, ¿lo va a operar Ahora?» «Sí», - responde el doctor - «¡Ahora mismo!» Y luego veo que sus manos, muy rosaditas, abren mi estómago y de él saca[n] unas piedrecitas. Luego me dice: «Esto era lo que te molestaba, hijo». En ese momento me muevo en mi cama y despierto, comprendiendo que el Señor me había operado... Mi Dios me sanó... Mi esposa me incentiva a publicar el testimonio [en] la revista de la iglesia (Juan Rojas Iriarte, Iquique, febrero de 1986, *Fuego de Pentecostés*).

Una de las formas más privilegiadas del relato se realiza en un sueño, donde ocurre la práctica de sanación. De este modo, se intenta «componer una historia desde el punto de vista temporal, obteniendo una configuración de una sucesión» (Ricoeur, 2006, p. 11), lo que permite hilar el relato. Es la comunidad pentecostal la que entrega los códigos lingüísticos y simbólicos para crear, soñar, interpretar y narrar el proceso de sanación. Y son las experiencias de teofanía individual las que brindan el privilegio de una misión al interior de la comunidad pentecostal y, si además va acompañado de un proceso de sanación, esta se rodea de un aura de distinción indubitable. La teofanía implica un propósito: se es sanado para ser llamado, ya sea a predicar, siendo pastor, o bien misionero. En esta narración, la mujer aparece como asistente del Doctor, y, por otro lado, es ella la que urde la trama narrativa para que sea dada a conocer en la comunidad pentecostal.

Un día, de camino a Chusmiza, pueblito ubicado a 150 km al noreste de Iquique, donde comenzaríamos nuestra misión pedestre... nos pusimos a orar y entre nosotros iba un joven muy delgadito convaleciente de una enfermedad de sus pulmones; el Señor... a través de una hermana... lo operó con unos cuchillos como bisturís médicos, le sacó los pulmones malos y le pone órganos nuevos. (Héctor Belmar Valdez, Iquique, abril de 1986, *Fuego de Pentecostés*).

Chusmiza, un pueblo aymara, está a 150 km de Iquique; se ubica a 3200 m s.n.m., así que los habitantes de la costa que subían hasta esa altura, más aún con una enfermedad pulmonar, veían extremadamente afectado su sistema respiratorio. En efecto, una oración por un enfermo del mismo grupo es una evidencia que reafirma la fe de los «cuasimodistas pentecostales», es decir, de quienes llevan la dispensación de la curación. Aquí se trata de una hierofanía que culmina en una cirugía performática: en medio de la oración, una hermana se levanta en éxtasis, generalmente junto a otra hermana que selecciona ella misma, ambas extasiadas. Mientras el grupo ora, la hermana inicia el proceso gestual, señalizando que hace de doctor, para realizar una operación. Pide los implementos, realiza los cortes, extrae el órgano afectado y lo reemplaza por otro nuevo. Esto «se realiza en medio [de] un rito cúltico con mucho estremecimiento y quebranto» (Moulian, 2009, p. 191). Se trata de un poder que el pentecostalismo otorgaba fundamentalmente a las mujeres, como una compensación de su exclusión del púlpito y del pastorado. El poder que las mujeres tienen proviene del Espíritu Santo, que les es entregado para que lo usen con fines de sanación. Es decir, «este poder es transferido a los y las cristianas para que desarrollen el trabajo santo que va en beneficio de la construcción de un mundo en el que reine la bondad, la salud, la vida, donde las primeras responsables son las mujeres» (Orellana, 2009, p. 116).

Una terrible enfermedad se apoderó de mi cuerpo... Fue así que, un bendito día, estando muy mal, veo que entra a mi pieza un personaje, el que traía dos cuerpos, y me dice: cierra los ojos, que te voy a operar; yo estaba totalmente despierta, obedeciendo a la voz divina mi Señor. Empezó su trabajo, abrió el pecho de uno de los cuerpos que él traía y lo puso encima de mi espalda, donde aparecieron dos manos muy blancas y perfectas. Esas manos empezaron a limpiar mi espalda con unos algodones y mientras me limpiaba, una voz muy fina y muy apacible conversaba conmigo y me decía: hija mía, estos son huesos secos sin vida, tal como dice en Ezequiel 37 verso[s] 3 y 4, y con su voz muy apacible y consoladora me seguía hablando: hija mía, te amo más que a las niñas de mis ojos, y así amo a todos los que aman mi venida. Es por eso que te he venido a sanar, porque te necesito... Ahora, después de haber

limpiado mi espalda, empezó a limpiar mi pecho, y continuaba hablando: te he sacado del hoyo profundo, ya estabas muerta y de muy mal olor. Le pregunté si esas manos eran de Jesús o de un ángel. Él me dijo: son de Jehová de los ejércitos, Dios de Israel. Después de limpiarme mi pecho, colocó una tela sobre la abertura del hueso y enseguida cerró la otra herida. Cuando mi Señor me estaba sanando, se escuchaba el himno 129, en el mismo momento que desde el cielo descendía un rollo de vendas con las que vendó mi cuerpo (Alicia Rivera de Avilés, Arica, agosto de 1983, *Fuego de Pentecostés*).

Como destacó Bernardo Guerrero, para la religión evangélica, la sanidad o salud se relaciona con el estatus de estar «salvado», es decir, de estar entregado a la obra del Señor, administrada por la jerarquía de la Iglesia. Desde este punto de vista, la sanidad equivale a ser elegido o «apartado del mundo», según la terminología pentecostal (Guerrero, 1995, p. 157). Es por ello que en este relato de sanación aparecen varias expresiones relacionadas con palabras que alimentan la subjetividad de la mujer enferma: «hija mía»; «hija mía, te amo»; «eres la niña de mis ojos»; «he venido a sanarte, porque te necesito»; «te he sacado del hoyo profundo», etc. Ese era el discurso del pentecostalismo, un grupo religioso históricamente estigmatizado (Mansilla, 2014) y que apelaba a hombres y a mujeres pobres. Resaltaba la idea de que ellos eran el «pueblo de Dios», y que tenían un «destino manifiesto»: el de ganar a Chile para Cristo. Cada creyente, cada converso era especial, y tenía esta sagrada tarea y sentido misionero. En esta misión, la de ganar, uno a uno, para el pentecostalismo, a Chile entero para Cristo, fueron las mujeres quienes, en el día a día, hacían posible presagiar el alcanzar dicha utopía. Son las constructoras de «la historia narrada como una totalidad temporal y el acto poético [es visto] como una mediación entre el tiempo como flujo y el tiempo como duración» (Ricoeur, 2006, p. 11). De este modo, la mujer es sanada para seguir extendiendo el evangelio entre otras mujeres. Así, la sanación era un don que debía retribuirse en y a través de la comunidad. No hay don gratuito; se espera y se exige la reciprocidad.

Sufrí una terrible infección a mi mano derecha... Oré por algunos meses con mucha intensidad, hasta que una noche tuve un sueño maravilloso: me veía predicando junto a mis hermanas Dorca[s], cuando vino a mí un personaje hermoso que me tomó la mano, y de uno de mis dedos me sacó lo malo; luego lo vendó; yo le dije: Señor, este otro dedo también está infectado: el personaje hizo de igual manera, lo operó y qued[é] completamente sana; al seguir caminando, levanté mi mano en alto y grité ¡Hermanos, Dios me sanó, ¡Dios me sanó! (María Valencia, Antofagasta, julio de 1987, *Fuego de Pentecostés*).

En la mayoría de los relatos que tienen que ver con la conversión, los motivos de salud aparecen como privilegiados. El logro de la salud y la sanidad se obtiene por el ingreso a la religión pentecostal. Y el paso de una situación profana (enfermedad) a otra totalmente distinta, sagrada (salud), a través de la conversión, permite el alivio psicosomático del recién convertido (Guerrero, 1995, p. 157). No obstante, la enfermedad y, por consiguiente, la sanación, trae aparejada una nueva etapa: se es sanada(o) para renovar el cumplimiento del relato sanador. Ello ocurre al interior de la comunidad, para revitalizar el proceso de sanación, para los mismos conversos, hijos e hijas del pentecostalismo. De ese modo, la sanación no era meramente una señal para que se conviertan los inconversos; sino también un signo para los ya conversos, para revitalizar el proceso de sanación al interior de la comunidad, de modo que esta última quede fortalecida.

Siendo yo una mujer viuda con cinco hijos, sufrí una enfermedad a mi cabeza al lado izquierdo; esto se fue agravando; cada día sufrir, durante un año... Un día, vino mi Señor en su grande misericordia para sanarme por intermedio de una revelación; como a las siete de la mañana aparece el Señor, baja del cielo; yo lo miro, se acerca a mí y venía un militar al lado derecho, el cual saca una tabla blanca que traía, la que deja caer al suelo, para que el Señor pusiera sus pies; luego el Señor se lleva la mano a la frente, de la cual sale sangre, y la coloca en mi dolencia, al lado izquierdo de mi cabeza, y me dijo: yo tengo poder para sanarte. Al despertar, estaba sana del terrible dolor de mi cabeza... Después sufrí una enfermedad crónica a la garganta; botaba mucha sangre por la boca, pero un bendito día el Señor se glorificó nuevamente. En una revelación, el Señor me dice: Siéntate [en] la cama; poniéndote [poniéndome] en la almohada, me despeja la lengua, y la raspa, como quien limpia una lengua de cordero; estaba tan sucia, y él la dejó limpia; luego la colocó en su boca y me recetó la leche por ocho días. (Carlota Bobadilla de Venegas, Arica, diciembre de 1987, *Fuego de Pentecostés*).

El pentecostalismo llegaba a ese grupo de personas, especialmente mujeres pobres, sin ninguna posibilidad de asistencia médica; por ello se solía dar «el éxito de su expansión a la ‘sanación divina’, a la que recurren agentes en posición de subalternidad estructural y desigual acceso a los servicios médicos respecto a las clases dirigentes» (Moreira, 2014, p. 4680). Según los relatos revisados, la mayor intensidad se produjo en la década de 1980, aquella que los economistas llamaron «la década perdida», por la crisis de 1982, que afectó toda América Latina. En ese tiempo, Chile fue uno de los países más afectados, por ser el laboratorio del modelo neoliberal (Mansilla & Orellana, 2018).

Aquí destacaremos dos relatos de sanación, ambos producidos a partir de un sueño con metáfora quirúrgica. Cabe destacar que la sanación era más un proceso que un resultado final. No era tanto como: sanado una vez, siempre sano; sino más bien, sanado una vez, siempre sanando. Dicho proceso salutífero permitía la revitalización agencial y comunitaria, para seguir creciendo.

Padecía una enfermedad intestinal... Esta enfermedad me hizo llegar al evangelio, donde oí que Dios sanaba, me aferré a esta esperanza y pedí a Dios que me sanara. Una noche, mientras dormía, pude sentir que mi bendito Dios me operaba, y desde ese momento quedé sana por la gracia de Dios. Y seguí sirviendo muy contenta a mi señor Jesús. Pasado algún tiempo, me vino una enfermedad a mi nariz y ojos, afectándome el derecho, por espacio de seis meses; clamé a mi Señor Jesús con mucha fe, y él me operó, sacando raíces de mi nariz... También sufrí una enfermedad al corazón, mi fe era que el señor Jesús me iba a sanar; una noche, en un sueño, veía una mesa llena de pan amasado, y yo preparaba el horno para cocerlos... Cuando mi señor Jesús comienza a operarme; yo llamaba a mi esposo e hijos en el sueño, los cuales querían llevarme a un hospital, más yo confiaba y esperaba en mi Dios, y así lo hizo (Ester Cortés de Galleguillo, Arica, enero de 1984, *Fuego de Pentecostés*).

El pentecostalismo llegaba con fuerza a los sectores más pobres; hombres y mujeres que vivían en una pobreza estructural: habían nacido y crecido en ella. En efecto, sus organismos estaban muy propensos a las enfermedades, especialmente las mujeres, cuyas afecciones se intensificaban con la maternidad (Mansilla, 2016). Por ello, cobra aún mayor importancia el relato de la mujer, que había sido sanada una y otra vez de distintas enfermedades y dolencias. Primero, la enfermedad y la subsecuente sanación la habían llevado a convertirse. Segundo, había internalizado los símbolos y significados de la comunidad, para buscar la sanación por sí misma, sobre todo, en sueños. De este modo, toda «historia bien narrada enseña algo; más bien, decía que la historia revela aspectos universales de la condición humana mucho más dependiente de los aspectos anecdóticos de la vida» (Ricoeur, 2006, p. 12). Al tratarse de seres humanos comunes, sus relatos no importan para el canon de la historia nacional, pero sí, para la historia de la comunidad, por lo menos, en ese contexto. Lamentablemente, en la actualidad, ya no importan tanto, ni siquiera para la misma comunidad. Se han vuelto, en parte, relatos inverosímiles.

LAS DORCAS: LA COMUNIDAD QUE ACOMPAÑA

El pentecostalismo no equipara la sanidad con salvación, pero sí las relaciona estrechamente. La salvación metahistórica (o transhistórica) no es la única que le interesa al pentecostalismo. La absoluta convicción de los y las creyentes pentecostales de ser «hijos e hijas de Dios» los impulsa esperar gestos concretos del amor divino, siendo la sanidad una de las experiencias más esperadas y valoradas (Chiquete, 2004). Cabe resaltar que, a las personas comunes y corrientes no les interesa la salvación, excepto en el lecho de grave enfermedad o riesgo de muerte. ¿Salvarse de qué, por qué y para qué? No obstante, a las personas sí les interesa la sanidad en medio de la enfermedad y del dolor. Y es ahí donde aceptan la propuesta de salvación del pentecostalismo, a modo de intercambio: me sano, entonces acepto la oferta de salvación. Pero una vez que la persona enferma llega a la comunidad, no se repara en atenciones, cuidados y acompañamiento, porque las muestras de afecto de la comunidad son signos del amor de Dios. Porque ser sanados por Dios equivale para estos creyentes a ser amados por Dios. Y significa también ser salvados de una situación de dolor, debilidad, exclusión o simplemente malestar o preocupación; implica ser salvados de la miseria. En este sentido, la sanidad y salvación inmediata abren un horizonte salvífico, donde los y las pentecostales amplían y profundizan su esperanza de «salvación en Cristo», la salvación trascendental (Chiquete, 2004). En este plano cabe destacar que, si bien las historias se narran, la vida se vive (Ricoeur, 2006). Estar sano permite trabajar y proveer a la familia; la narración le brinda un horizonte de sentido a la vida.

El Señor me trajo a la iglesia de Arica... Un día sentí un dolor tan grande en mi cuerpo, que no me dejaba orar a mi Señor, pero yo sabía que era una prueba y que debía tener fe y orar más a mi Salvador, ya que él podía sanarme. Un día pasé al altar, me hincé ante el Señor, pidiendo misericordia. Las hermanas pusieron las manos y me ungieron; fue cuando sentí que el Señor me lavaba con su sangre, quitando el dolor que me aquejaba. Gracias doy a mi Señor, por haber obrado en mi ser, al darme salvación y sanidad... (David Marco Tapia Estay, Arica, enero de 1982, *Fuego de Pentecostés*).

En términos funcionales, el culto pentecostal constituye un «ritual de sanidad», proveedor de ayuda terapéutica a los requerimientos de los solicitantes (Moulian, 2017, p. 169). En este sentido, es la comunidad la administradora de los bienes salutíferos. Aunque en ocasiones no se explicita de qué se trataba el dolor, lo interesante es que el relato resignifica la dolencia no como un castigo, sino como

una prueba. Mientras la enfermedad, para los inconversos, es un medio para la salvación; para los conversos es una prueba de la fe del creyente, para continuar aportando a la comunidad religiosa. Si en el inconverso la promesa es «si me sanas, me convierto»; en el converso es «si me sanas, salgo a predicar». De allí se deriva la idea de enfermedad como prueba y no como castigo: el dolor es un recordatorio de la agencialidad del creyente frente a la comunidad. En todo tiempo y en todo momento, se predicaban relatos de sanación; pero, al ser publicados en la revista, tal como sucedía en los libros de sanación, esta brindaba a los lectores conversos un hilo para tejer textos con sus propias texturas y aplicarlas a sus vidas. De este modo, «el acto de leer pasa a ser así el momento crucial de todo el análisis. Sobre él descansa la capacidad del relato de transfigurar la experiencia del lector» (Ricoeur, 2006, p. 15).

Teniendo una enfermedad incurable que me aquejaba mi estómago, una hermana me habló de este santo evangelio y que Jesús sanaba y salvaba al pecador. Un día, acudí con mi esposa a la casa del Señor, donde pasé al altar y los hermanos me ungieron en el nombre del señor, y Dios que me estaba esperando con sus brazos abiertos, me dio la sanidad al instante, quedando sano hasta ahora (José Adasme Jara, Arica, enero de 1983, *Fuego de Pentecostés*).

Las ritualidades, si bien son dinámicas, en su estructura no han cambiado mucho, porque Lalive d'Épinay (1968), en su observación de campo a mediados de la década de 1960, describía algo similar a este relato: «La oración por los enfermos es un momento importante del culto. Los que así lo desean, pueden acercarse al estrado, se arrodillan y los ancianos oran, con la mano puesta sobre la cabeza del fiel» (p. 244). Un dicho popular es «se cuenta el milagro, pero no el santo»; aquí, en cambio, se cuenta el santo, pero no, en qué consistió el milagro. Se dice que ocurrió la sanidad, pero no se detallan las características de la afección. Pese a la asistencia sanadora de los ancianos hacia la comunidad, también existe una distribución de género en ella: los hombres oran y ungen a los hombres; y las mujeres, a las mujeres. Son también las mujeres quienes se encargan de las visitas a los hogares de los enfermos. Y, según nuestras observaciones de campo, las mujeres pentecostales también reunían alimentos entre la comunidad, cuando el hogar del enfermo estaba muy necesitado. Esto no se relata en los testimonios. De hecho, cuando la persona enferma era una mujer separada o viuda con hijos, las mujeres pentecostales, además, se encargaban del aseo del hogar, y de asistir como enfermeras a la persona enferma. La solidaridad y la generosidad de la comunidad fidelizan a la persona convertida, una vez recuperada. El relato escrito

es solo una extensión del relato oral; y una vida no es más que un fenómeno biológico, mientras no sea interpretada (Ricoeur, 2006). De esta manera, entre el relato oral y el escrito se produce algo característico de la cultura pentecostal: la oralitura (Mansilla & Concha, 2025).

Tenía una enfermedad tan dolorosa y permanecí dos meses y medio hospitalizado, sin haber tenido ninguna mejoría tampoco. Un día, recibí carta de mi señora esposa y me decía que pidiese el alta, y que había encontrado un médico que me iba a sanar. Pedí el alta, y llegué a mi hogar; entonces recién mi esposa me cuenta que se había hecho evangélica, y que iba todos los días a la iglesia con mis hijos y mi suegra, y que los hermanos oraban con fe, por mí... Comencé a ir a la iglesia y los hermanos me daban la unción, hasta que nuestro Señor escuchó las oraciones y me sanó de las enfermedades que padecía... Nuevamente, caí enfermo, y en vehículo iba a la iglesia, y mis hermanos oraban por mí, hasta que nuestro Señor nuevamente hizo la obra de sanidad. Agradezco a mis hermanos de la iglesia de María Elena y de Tocopilla por sus oraciones. (Luis Contreras Lobos, Tocopilla, enero de 1981, *Fuego de Pentecostés*).

En los barrios urbanos pobres, las mujeres asumen aquel papel de liderazgo, el cual Brusco (1994) atribuye a expectativas frustradas de apoyo económico y emocional por parte de los hombres. Luego, algunos hombres se convierten en cómplices de la conversión, pues también desean escapar de las implicaciones destructivas del machismo (Slootweg, 1991). Su recompensa es la confirmación del hombre como el «jefe» del hogar, ahora reforzado por la autoridad bíblica (Brusco, 1994). Por otro lado, David Stoll destaca que el pentecostalismo redefine los objetivos de los hombres, para coincidir con las aspiraciones de sus mujeres, las cuales están centradas en los niños y la subsistencia (Stoll, 1991). Pero no es solo el pentecostalismo el que permite el protagonismo femenino: hablamos aquí de la mujer de los sectores pobres, habituada a la autonomía, a buscar respuestas y soluciones para sus hijos y marido. Es ella quien encuentra en la comunidad pentecostal esas respuestas. Una vez convertida, el pentecostalismo sacraliza su autonomía y su proactividad. Es decir, le asigna sentido a la agencialidad ya existente en la mujer. No obstante, al convertirse el «hombre del hogar», el pentecostalismo hace recaer sobre él la responsabilidad social acerca de este último: la de ser un padre responsable, un marido no violento con su esposa, y alejado del alcoholismo. A cambio de eso, legitima la sumisión de la mujer y de los hijos (Montecino & Obach, 2002). De este modo, la sanidad se complementa con la salvación, en este caso, la del hogar y de la familia. Pero este proceso de sanidad-

salvación también tenía un alto costo para el converso: debían congregarse todos los días, él y sus acompañantes; y también los y las sanadoras de la comunidad pentecostal. Porque orar por una persona enferma implicaba compromiso y dedicación. Pero ¿qué ganaba la comunidad con el milagro de la sanación? La conversión de la familia, pero también de uno o dos fervorosos predicadores, que atraerán a nuevos conversos para la comunidad. En síntesis, la sanación era el recurso social de intercambio del crecimiento pentecostal.

Fui hospitalizado, gravemente enfermo, con mucho dolor y desgarramiento de sangre por la boca. El doctor me aplicó un tratamiento y se calmaron los dolores, pero seguía eliminando sangre por mi boca; al cumplir 15 días hospitalizado, mi aflicción fue muy grande y una noche le pedí a mi Señor que él cerrara la herida de donde emanaba esa sangre. Mi oración tocó a mi redentor, y virtud salió de él y me sanó... No quiero terminar este relato sin antes agradecer a las hermanas Dorcas de mi iglesia, quienes estuvieron siempre a mi lado, cumpliendo el sagrado deber de estar donde el triste, el afligido y el enfermo; llevando consuelo y aliento (Santos Rojas Gómez, Iquique, julio de 1987, *Fuego de Pentecostés*)

En el discurso sanador, la mujer cumple un rol fundamental. Destaquemos tres aspectos de él: (1) Transgrede los prejuicios hacia el pentecostalismo y busca ayuda; (2) propone la oferta sanadora y colabora en todas las técnicas terapéuticas posibles de la religión (oración, ayuno, imposición de manos y vigiliass), para que el paciente y la familia reciban la promesa de sanidad; y (3) cumple un rol activo en el crecimiento del pentecostalismo en los sectores populares, dando testimonio de que, en la comunidad pentecostal, se encuentra la sanidad.

En su primera etapa, el rol de la mujer fue fundamental para la extensión y el arraigo del pentecostalismo en barrios pobres y espacios de miseria (Mansilla & Orellana, 2019). De este modo, la mujer cumplía con un rol social significativo extraído de lo biológico: la mujer reproducía la comunidad. De ahí que, si bien no aparece en el relato, según nuestras observaciones, ella se transformaba en una «madre espiritual» y los conversos, en «hijos e hijas espirituales», que requerían del cuidado, la atención y del acompañamiento. De hecho, esta concepción es alimentada por la misma Biblia, que metaforiza a los conversos como «recién nacidos» o «niños espirituales» que requieren de leche espiritual y nodrizas. Así, la mujer es quien asume también el cuidado de los enfermos y de los conversos recientes en las comunidades pentecostales.

Contraí una terrible enfermedad, llamada cirrosis hepática, producto del alcohol; caí al hospital de Mejillones, y cuando estaba a punto de morir, llegaron los hermanos de la iglesia evangélica Pentecostal, y yo estaba inconsciente. Relato lo que me contaron mis familiares que estaban presentes; a los cuales se les pidió permiso para hacer un servicio, porque yo estaba desahuciada. Mis hermanos oraron, y luego, como no había impedimento, colocaron sus manos sobre mí en el nombre del Señor; entonces mis familiares vieron como de mi estómago salía un humo negro, o sea, el espíritu de la enfermedad que me tenía al borde de la muerte, y fui sanada (Mariela Hidalgo, Antofagasta, julio de 1983, *Fuego de Pentecostés*).

Los miembros del culto relatan que su «sanación» (que siempre implica la superación de una dolencia física o espiritual) se debe a su «humillación» frente a Dios y a su «perseverancia» en la comunidad cúltica (Foerster, 2005). Es un proceso que conlleva cultos, en que las personas tienen la oportunidad de realizar una catarsis. Las mujeres lloran profunda y profusamente y, al mismo tiempo, son abrazadas por otras, lo que resulta en una «sororidad carismática» (Slootweg, 2024). Luego, viene el proceso de dar testimonio de su sanación. Hablar, de por sí, es un acto terapéutico; las mujeres pueden hacerlo y contar sus testimonios sin interrupción, e incluso llorar y ser consoladas por otras (Andrade, 2008; Orellana, 2009). Luego, viene el proceso de dar testimonio fuera de la comunidad, para atraer a nuevos conversos. Como destaca Foerster (2005):

El mecanismo por el cual se «paga» el «precio» de la sanación es la incorporación al culto. Es decir, la manera de devolver el don recibido por Dios (la Vida, la Salud), de restablecer la reciprocidad con Él, es su transformación en una «criatura» que reconoce, y que vivirá bajo el poder de lo numinoso puro, a Dios y a la comunidad (p. 393).

Es decir, el pentecostalismo pone a disposición capitales comunitarios tradicionales que se han destacado en la antropología clásica, como la confianza, la solidaridad y la reciprocidad. De este modo, como destaca el mismo autor,

La comunidad pentecostal convierte el rito de la curación tradicional indígena, en un rito «religioso». Correlativamente, hace transitar la enfermedad desde el ámbito mágico, al ámbito religioso. En este contexto, el culto es una comunidad sacrificial donde rige el «do-ut-des» (Foerster, 2005, p. 393).

Este es el principio fundamental de la existencia de toda comunidad, la reciprocidad: doy para que des; un intercambio de tiempos, espacios y prácticas sociales y culturales, en donde confluye la religión con la etnicidad.

CONCLUSIÓN

El análisis de los relatos de sanación publicados en la revista *Fuego de Pentecostés* durante la década de 1980 permite comprender que la sanidad en el pentecostalismo chileno no constituye simplemente un acontecimiento milagroso individual, sino un proceso socialmente mediado en el que convergen narración, ritualidad, y, sobre todo, la reciprocidad comunitaria. La sanación emerge, así como un dispositivo religioso complejo que articula experiencias corporales, imaginarios simbólicos y dinámicas de expansión comunitaria, configurando una economía moral del don en la que la gracia recibida exige una contraprestación narrativa y comunitaria. En este sentido, los testimonios de sanación no deben leerse únicamente como relatos religiosos, sino como artefactos narrativos que organizan la experiencia del sufrimiento y la restitución del cuerpo dentro de un horizonte de inteligibilidad religiosa.

Desde una perspectiva antropológica, estos relatos pueden entenderse como prácticas de mediación simbólica mediante las cuales la comunidad pentecostal transforma la enfermedad en una experiencia narrativamente inteligible y religiosamente significativa. La sanación no se presenta como un acto aislado, sino como una secuencia ritual que involucra promesas, visiones, sueños, intercesiones colectivas y la posterior circulación pública del testimonio. En esta trama narrativa, la comunidad provee los códigos lingüísticos y performativos que permiten reinterpretar la dolencia corporal como prueba espiritual, intervención divina o signo de elección, reorganizando así la biografía del creyente en torno a una lógica de salvación y misión.

En este entramado, el rol de las mujeres pentecostales adquiere una centralidad estructural. A través del llamado «dorquismo», las mujeres se constituyen en agentes fundamentales de producción y reproducción del capital comunitario. Su acción se despliega en múltiples dimensiones: como intercesoras, cuidadoras, mediadoras rituales y narradoras de la experiencia milagrosa. Este conjunto de prácticas revela que la agencia femenina no se limita al ámbito devocional, sino que opera como un mecanismo clave de organización comunitaria y de circulación de los bienes simbólicos de la sanidad. En efecto, las Dorcas configuran una red de sociabilidad religiosa que articula cuidado, evangelización y acompañamiento, produciendo una forma de capital comunitario basada en la confianza, la reciprocidad y la solidaridad cotidiana.

Los relatos analizados muestran además la presencia de un imaginario médico-religioso altamente elaborado, en el cual la sanación se dramatiza mediante

metáforas quirúrgicas, visiones y escenificaciones rituales. Estas narrativas performativas construyen una figura del «médico divino», mientras que las creyentes pueden asumir roles de mediadoras o asistentes en la operación espiritual. Tal dramatización de la curación no solo intensifica la experiencia religiosa, sino que produce un régimen de verosimilitud que legitima el milagro dentro del universo simbólico pentecostal. La sanación se convierte así en un acontecimiento narrativamente estructurado que reconfigura la relación entre cuerpo, fe y comunidad.

Por otra parte, la promesa de dar testimonio constituye el mecanismo que reintegra el don de la sanación al circuito comunitario. A diferencia de las mandas católicas, caracterizadas por su dimensión íntima, la promesa pentecostal se inscribe en una lógica pública de circulación del relato. El testimonio funciona como una forma de capital narrativo que fortalece la cohesión interna del grupo y, simultáneamente, opera como dispositivo misionero orientado a la captación de nuevos creyentes. De este modo, la sanación no solo produce alivio corporal, sino que se convierte en un recurso estratégico para la expansión del pentecostalismo en contextos de precariedad social.

En última instancia, los relatos de sanación analizados permiten observar cómo el pentecostalismo ofrece a las mujeres de sectores populares un marco simbólico desde el cual resignificar su agencialidad cotidiana. Al mismo tiempo, muestran cómo las propias mujeres aportan a la comunidad pentecostal una agencialidad femenina que no solo reproduce, sino que también produce comunidad. De este modo, lejos de originar dicha agencia, la comunidad religiosa la canaliza, la legitima y la inscribe en una narrativa de misión que trasciende el ámbito local. Las mujeres se constituyen así en productoras de sentido religioso y en mediadoras fundamentales entre experiencia corporal, memoria comunitaria y expansión del movimiento pentecostal. Desde esta perspectiva, las narrativas de sanación pueden comprenderse como un capital cultural de producción de comunidad, en el que cuerpo, relato y fe se entrelazan para sostener la continuidad y el crecimiento de la colectividad pentecostal.

REFERENCIAS

- Andrade, R. (2008). Manos que sanan. Experiencia de Salud en Mujeres Pentecostales chilenas. *Revista Cultura y Religión*, 2(3), 26-41. <https://doi.org/10.61303/07184727.v2i3.180>
- Bahamondes, L. (2021). Propuestas teóricas para la comprensión del pentecostalismo chileno: de la focalización en la pobreza a las propuestas culturalistas.

- En M. Mansilla & M. Mosqueira (Comps.), *Sociología del pentecostalismo* (pp. 695-717). RIL.
- Brusco, E. (1994). *The Reformation of Machismo. Evangelical Conversion and Gender in Colombia*. University of Texas Press.
- Concha, N. (2021). Hermanas señoritas: Mujeres pentecostales en resignificancia. *Revista Protesta y Carisma*, 1(1). <https://doi.org/10.61303/24525308.v1i1.8>
- Concha, N. (2024). Sororidad carismática: Recursos sociales de las agentes pastorales que asisten las cárceles de mujeres en el Norte Grande de Chile. *Revista Cultura y Religión*, 18, 1-28. <https://doi.org/10.61303/07184727.v18i.1168>
- Chiquete, D. (2004). Sanidad, Salvación y Misión: el Ministerio de Sanidad en el Pentecostalismo Latinoamericano. *Vida y Pensamiento*, 24(2), 93-114.
- Dayton, D. (1991). *Raíces teológicas del pentecostalismo*. Nueva Creación.
- Díaz, R (2008). La celebración de la contingencia y la forma: Sobre la antropología de la performance. *Nueva Antropología*, 21(69), 33-59. <https://www.scielo.org.mx/pdf/na/v21n69/v21n69a3.pdf>
- Fuego de Pentecostés*. (1980-1990).
- Foerster, R. (1989). Identidad y pentecostalismo indígena en Chile. *Creces*, 6(10), 12-18.
- Foerster, R. (2005). Identidad y pentecostalismo indígena en Chile. En B. Guerrero (Comp.), *De indio a hermano: pentecostalismo indígena en América Latina* (pp. 384-404). Ediciones Capus.
- Foucault, M. (1996). *La Vida de los Hombres Infames*. Altamira.
- Guerrero, B. (1994). A Dios rogando... Los pentecostales en la sociedad aymara del Norte Grande de Chile. *Revista de Sociología*, (10), 71-72. <https://doi.org/10.5354/0719-529X.1996.27661>
- Guerrero, B. (1995). Medicina Andina y Medicina Pentecostal en los Aymaras del Norte Grande de Chile. *Chungará*, 27(2), 153-165.
- Hurtado, J. (1993). Mujer pentecostal y vida cotidiana. En S. Montecino & M. E. Boisier (Eds.), *Huellas, Seminario Mujer y Antropología* (pp.73-86). CEDEM.
- Inostroza, T., Orellana, I. & Inostroza, C. (s. f.). En *Trazos de mujeres. En la historia de la Iglesia Misión Pentecostal*.
- Lalive d'Epinau, C. (1968). *El refugio de las masas: estudio sociológico del Protestantismo Chileno*. Editorial Pacífico.
- Lindhardt, M. (2009). Poder, género y cambio cultural en el pentecostalismo chileno. *Revista Cultura y Religión*, 3(2), 94-111. <https://doi.org/10.61303/07184727.v3i2.152>

- Manríquez, D. (2021). Liderazgo femenino en el protestantismo chileno: el caso María Aguirre Aguilar. *Protesta y Carisma*, 1(1). <https://doi.org/10.61303/24525308.v1i1.14>
- Manríquez, D. (2023). Liderazgo Femenino: oportunidades y limitaciones de Graciela Contreras en la alcaldía de Santiago, 1939 a 1940. En M. Mansilla, N. Panotto, & E. Quiroz (Eds.), *Evangélicos y Socialismos (1930-1970). Antagonismos, agonismos y sinergismos religiosos y políticos* (pp. 153-184). RIL Editores.
- Mansilla, M., & Concha, N. (2025). *Evangélicos y reinserción social: El caso de la iglesia El Buen Samaritano de Antofagasta (CECARVAL, casa de acogida, extranjeros e indígenas)*. Ediciones UNAP.
- Mansilla, M., Muñoz, W., & Orellana, L. (2014). Los dilemas comunitarios étnicos y religiosos: las investigaciones antropológicas del pentecostalismo aymara y mapuche en Chile (1967-2012). *Estudios Atacameños*, (49), 153-175.
- Mansilla, M., & Muñoz, W. (2017). ¿Evangélicos o Aymaras? Dinámicas de las representaciones culturales de los evangélicos aymaras (Chile). *Estudios Atacameños*, (54). <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-10432016005000029>
- Mansilla, M., & Orellana, L. (2013). Haciendo memoria de líderes religiosas olvidadas: El reconocimiento póstumo del trabajo de las pastoras en el pentecostalismo chileno. *Nueva Sociedad y Religión*, 13(40), 77-113. <https://www.redalyc.org/pdf/3872/387234073004.pdf>
- Mansilla, M., & Orellana, L. (2014). Las pastoras pentecostales: metáforas sobre el liderazgo femenino en la Iglesia Evangélica Pentecostal (1972-2001). *Memoria y sociedad*, 18(36), 83-98. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/memoyso-ciedad/article/view/8561>
- Mansilla, M., & Orellana, L. (2019a). Itinerarios del pentecostalismo chileno (1909-2017). *Nueva Sociedad*, (280), 101-105. <https://nuso.org/articulo/itinerarios-del-pentecostalismo-chileno-1909-2017/>
- Mansilla, M., & Orellana, Z. (2019b). Mujer y pentecostalismo. Laura Ester líder religiosa en la comunidad pentecostalizada. *Intus - Legere Historia*, 13(2), 206-231. <http://intushistoria.uai.cl/index.php/intushistoria/article/view/298>
- Mansilla, M., & Piñones, R. (2017). Lo moreno es bello. Componentes identitarios de las mujeres jóvenes evangélicas aymaras. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 15(2), 1005-1019. <https://doi.org/10.11600/1692715x.1521429082016>
- Mansilla, M., Vélez, C., & Orellana, L. (2018). El cuerpo de la pobreza: belleza, fealdad y juventud femenina en la Iglesia Evangélica Pentecostal de Chile (1925-1950). *Estudios Teológicos*, 58(1), 195. <https://doi.org/10.22351/et.v58i1.3007>

- Montecino, S., & Obach, A. (2002). Caminar con el espíritu: perspectivas de género en el movimiento evangélico pentecostal. *Estudios Públicos*, (87). CEP.
- Mosqueira, M. (2012). Revolución de santidad: género, sexualidad y juventud en comunidades evangélico-pentecostales de Buenos Aires. *XXX Congress of the Latin American Studies Association*, San Francisco, Estados Unidos.
- Moreira, P. (2014). La espiritualidad de los excluidos y las sanaciones divinas. El caso pentecostal. En *Actas del XIII Congreso de Antropología* (pp. 4661-4682). Universidad Rovira i Virgili. <https://accedacris.ulpgc.es/handle/10553/121213>
- Moulian, R. (2009). *Mediaciones rituales y cambio social: desde el Ngillatun al culto pentecostal: un estudio de casos múltiples y contrastantes sobre la transformación de las prácticas rituales*. [Tesis], Universidad Complutense de Madrid.
- Moulian, R. (2017). *El sello del Espíritu derramado sobre toda carne: Retórica de la presencia, mediaciones rituales y enacción del Espíritu Santo en el culto pentecostal*. Ediciones Kultrún.
- Orellana, Z. (2009). La Iglesia Pentecostal: Comunidad de Mujeres. *Cultura y Religión*, 3(2), 112–126. <https://doi.org/10.61303/07184727.v3i2.153>
- Orellana, Z. (2010). *Mujeres pentecostales: construcción del género a través de la experiencia religiosa*. Editorial Al Aire Libre.
- Piñera, B. (1961). La Iglesia chilena en medio de las corrientes ideológicas actuales. *Pastoral Popular* (66), 10-13.
- Piñones, C., Mansilla, M., & Muñoz, W. (2016). «La agarradura me la atiende en la iglesia»: el diablo como símbolo hegemónico en el pluralismo médico aymara pentecostal. *Chungará*, 48(4), 645-655. <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562016005000037>
- Piñones, C., Muñoz, W., & Mansilla, M. (2018). El mal paraje y la mala hora: notas sobre la violencia naturalista hacia el saber médico andino. *Salud Colectiva*, 14(2), 211-224. <https://doi.org/10.18294/sc.2018.1490>
- Ricoeur, P. (2006). La vida: un relato en busca de narrador. *Ágora - Papeles de Filosofía*, 25(2), 9-22. <http://hdl.handle.net/10347/1316>
- Slootweg, H. (1991). *Mujeres pentecostales en Chile: un caso en Iquique*. TER.
- Stoll, D. (1990). *¿América Latina se vuelve protestante?* Abya-Yala.
- Valenzuela, E., & Aranís, D. (2018). La manda religiosa en santuarios de baile. *Teología y Vida*, 59(4), 539-562. <https://www.scielo.cl/pdf/tv/v59n4/0717-6295-tv-59-04-00539.pdf>

Jóvenes peruanos conversos a la ortodoxia: autodidaxia y resignificación de la tradición en Lima

Renzo Ramírez Roca

 <https://orcid.org/0000-0001-7962-5502>

Pontificia Universidad Católica del Perú

renzo.ramirezr@pucp.edu.pe

RESUMEN

Este artículo examina las trayectorias de jóvenes varones peruanos conversos a la Iglesia Ortodoxa Santísima Trinidad, adscrita al Patriarcado de Antioquía, en Lima, con el objetivo de comprender cómo construyen su identidad religiosa en un contexto urbano y no étnico. Se adopta un enfoque etnográfico basado en entrevistas en profundidad, observación participante y análisis de materiales digitales. Los resultados evidencian que, en ausencia de una tradición ortodoxa heredada, estos jóvenes desarrollan una espiritualidad autodidacta, normativamente rigurosa y profundamente personalizada. A través de la autodidaxia doctrinal, la apropiación digital de contenidos y la disciplina ritual, resignifican tanto la tradición religiosa como la masculinidad, inspirándose en modelos de santidad y reconfigurando su lugar en la comunidad. Se concluye que la conversión no constituye un evento puntual, sino un proceso prolongado de discernimiento, reorganización simbólica y búsqueda de autenticidad. El estudio aporta nuevas perspectivas a los debates sobre religión, juventud y tradición en América Latina, mostrando cómo la ortodoxia se adapta y se transforma en los márgenes urbanos peruanos.

Palabras clave: Iglesia Ortodoxa, Conversión religiosa, Juventud, Masculinidad, América Latina



Young Peruvians Converted to Orthodoxy: Autodidaxy and the Resignification of Tradition in Lima

ABSTRACT

This article examines the trajectories of young Peruvian men who have converted to the Holy Trinity Orthodox Church, affiliated with the Patriarchate of Antioch, in Lima, aiming to understand how they construct their religious identity in an urban, non-ethnic context. An ethnographic approach was adopted, based on in-depth interviews, participant observation, and analysis of digital materials. The findings show that, in the absence of an inherited Orthodox tradition, these young men develop a highly personalized yet normatively rigorous spirituality. Through doctrinal autodidaxy, digital appropriation of religious content, and ritual discipline, they resignify both religious tradition and masculinity, drawing inspiration from models of sanctity and redefining their place in the community. The study concludes that conversion is not a singular event, but rather a prolonged process of discernment, symbolic reorganization, and search for authenticity. This research offers new perspectives on debates about religion, youth, and tradition in Latin America, demonstrating how Orthodoxy adapts and is transformed in the urban margins of Peru.

Keywords: *Orthodox Church, Religious Conversion, Youth, Masculinity, Latin America*

INTRODUCCIÓN

En los últimos años, la Iglesia Ortodoxa ha acogido a jóvenes conversos en contextos no tradicionales para esta fe, como el peruano. En Lima, un grupo reducido de jóvenes sin antecedentes familiares ortodoxos ha encontrado en esta tradición religiosa una vía espiritual, orden moral y experiencia corporal transformadora, con trayectorias marcadas por rupturas biográficas, autodidaxia digital y un deseo de autenticidad en medio de un entorno percibido como fragmentado. La presente investigación se centra en este grupo de jóvenes que, en el marco de la Iglesia Ortodoxa Santísima Trinidad de Pueblo Libre en Lima (comunidad del Patriarcado de Antioquía), han asumido una ortodoxia autodidacta, de corte tradicional pero reconfigurada activamente, que se diferencia de la ortodoxia institucional plural de la parroquia y de la ortodoxia vivida más laxa, de quienes tienen la fe de herencia. Este caso dialoga con tendencias en otros contextos no étnicos, como el de Europa Occidental, donde la conversión hacia tradiciones históricas ortodoxas responde a una búsqueda de arraigo identitario y certidumbre ritual frente a la modernidad fragmentada (Hämmerli & Mayer, 2014).

Esta comunidad, como parte de la ortodoxia, en su autocomprensión, se entiende como continuidad de la Iglesia apostólica y de la fe del Credo niceno-constantinopolitano, así como de la autoridad de los concilios ecuménicos. Su vida religiosa se organiza en torno a la Divina Liturgia y se orienta por la tradición patrística. La salvación es comprendida como la participación en la vida divina (*theosis*), un encuadre que da sentido a la disciplina ritual descrita en el artículo.

Los jóvenes articulan su fe a partir de referentes litúrgicos, discursos ascéticos y modelos de santidad, a los que asumen como inspiración desde su propia experiencia. Se involucran en la vida parroquial, pero también cuestionan ciertas prácticas, elaborando una ortodoxia vivida, corporal y autodidacta que no siempre coincide con los lineamientos institucionales generales. Este caso, aunque marginal en términos estadísticos y ajeno a los grandes bloques confesionales,

permite explorar dinámicas simbólicas emergentes vinculadas a la masculinidad, la espiritualidad digital y la búsqueda de autenticidad religiosa. La ubicación institucional de la comunidad dentro del Patriarcado de Antioquía, contribuye a una mayor apertura pastoral y a una liturgia más plural, lo que ofrece un marco más acogedor para estos conversos sin herencia étnico-religiosa. Esto a diferencia de otras ortodoxias parcialmente presentes en el país, como la rusa o la serbia, asociadas a diásporas o intereses geopolíticos cuya labor pastoral itinerante se concentra en preservar la identidad de sus comunidades.

La pregunta que orienta este estudio busca comprender cómo se articula la identidad religiosa de estos jóvenes peruanos conversos en torno a una ortodoxia intensamente apropiada y corporalizada dentro de su comunidad ortodoxa en Lima. Se parte del supuesto de que la ortodoxia, lejos de ser una tradición monolítica, se transforma y resignifica al ser negociada y encarnada en las prácticas cotidianas de estos jóvenes. La investigación cualitativa, de carácter etnográfico, analiza sus procesos de construcción identitaria y espiritual, las motivaciones que los condujeron a la ortodoxia, los referentes doctrinales y simbólicos que movilizan, y las formas en que experimentan su fe, con especial atención a las discrepancias con otras formas de vivir la ortodoxia y al papel del género y la autodidaxia en estas configuraciones.

ESTADO DE LA CUESTIÓN

En un primer acercamiento al estudio de la conversión a la ortodoxia en Occidente, Winchester (2015) muestra que muchos conversos en Estados Unidos narran su proceso como continuidad espiritual más que como ruptura (p. 439). No reniegan de su pasado católico, sino que lo resignifican como una etapa cumplida. Slagle (2009) señala que muchos conversos llegan a la ortodoxia tras una trayectoria de búsqueda espiritual, en la que su elección se presenta como una forma de canalizar su individualismo religioso a través de una estructura tradicional (p. 5). Ambos autores resaltan el papel de la agencia individual y el estudio autodidacta en los procesos de conversión (Slagle, 2009, p. 5; Winchester, 2015, pp. 445-446). Estos trabajos presentan una perspectiva para entender la conversión como una experiencia vivencial intensamente autodiseñada. Sin embargo, al centrarse en el ámbito estadounidense, dejan sin explorar las especificidades de las iglesias ortodoxas que emergen en otros territorios, como América Latina.

En esta región, los trabajos académicos sobre la tradición ortodoxa son aún escasos. Si bien la literatura latinoamericana ha explorado la religiosidad juvenil,

evidenciando cómo los jóvenes construyen sus identidades creyentes desde la autonomía y la búsqueda de comunidades emocionales (Baeza, 2022), se han enfocado casi exclusivamente en el mundo pentecostal o la desafección católica. Martínez (2022) ofrece un primer mapeo de las jurisdicciones ortodoxas en la región, mostrando que históricamente han estado ligadas a comunidades de inmigrantes, aunque reconoce que la conversión de latinoamericanos no descendientes de inmigrantes está en aumento (p. 276); su análisis, sin embargo, deja abierta la dimensión subjetiva y experiencial de las conversiones (pp. 279-281). De forma complementaria, Rodea (2021) estudia la Iglesia Ortodoxa Antioquena en México mediante etnografía, y muestra cómo la comunidad se adapta a un contexto de pluralismo religioso para acoger a conversos locales, siendo el ritual el espacio donde se produce esa apropiación simbólica (pp. 35-69). Por su parte, Rykova (2023) documenta la presencia de la Iglesia Ortodoxa Rusa en Argentina, señalando que las conversiones son escasas —atribuibles a matrimonios mixtos, a la atmósfera acogedora de los templos y a la influencia de la cultura rusa— y que la iglesia prioriza el acompañamiento pastoral de su diáspora antes que el proselitismo (pp. 95-96). Rodea (2021) es el único de los estudios mencionados que aborda directamente la experiencia de conversos locales, señalando la vía que esta investigación busca profundizar.

El caso peruano representa un campo aún más desatendido: no existen referencias desde la academia. Utilizado como fuente secundaria de carácter descriptivo, el portal web Orthodox World (2025) reporta cinco espacios de ortodoxia canónica¹ en el país, repartidos entre Lima, Cusco y Ayacucho. El Patriarcado Serbio tiene presencia en estas tres ciudades; el de Moscú, en Lima (Maler, 2016; Patriarcado Serbio, 2024). Estas comunidades, surgidas en torno a iniciativas clericales extranjeras, han carecido en general de continuidad institucional. Por ejemplo, la comunidad rusa de Santa Matrona ha funcionado en diversas sedes prestadas y no posee clérigo estable. Esto manifiesta una ortodoxia de bajo perfil público, escasa institucionalización y visibilidad limitada. Más allá del registro estadístico,

¹ Se denominan Iglesias ortodoxas canónicas a aquellas reconocidas por el conjunto de las Iglesias ortodoxas autocéfalas históricas y que forman parte de la comunión ortodoxa mundial, aun cuando existan rupturas de comunión temporales entre algunos patriarcados (como la actualmente vigente entre Moscú y Constantinopla). En Perú, existen otras iglesias ortodoxas minoritarias, sin reconocimiento amplio ni vínculo con la comunión ortodoxa. Estas tienen un carácter sectario, regional y están ubicadas en zonas periféricas de Lima. Al menos dos han sido identificadas: la Iglesia Ortodoxa Bielorrusa Eslava en el Extranjero (IOBE) y la Iglesia Católica Apostólica Ortodoxa del Perú (ICAOP), sin relación con las demás iglesias ortodoxas en el país.

lo que busca la presente es contribuir a la falta de comprensión respecto a cómo se viven estas comunidades desde dentro.

En este escenario, cobra relevancia que la única parroquia activa con vida litúrgica continua y sacerdote permanente en el país sea la Iglesia Ortodoxa Santísima Trinidad de Pueblo Libre, adscrita al Patriarcado de Antioquía. Eclesiológicamente, su modelo pastoral funciona como un espacio aglutinador panortodoxo para múltiples diásporas a la vez. Esta convivencia descentralizada es la que, paradójicamente, rompe el cerco étnico exclusivo y permite que los locales conversos entren. La comunidad acoge a fieles de distintos orígenes. Su liturgia localizada (con ritos en español), y su apertura pastoral facilitan la inclusión de nuevos creyentes sin herencia ortodoxa, permitiendo observar formas de apropiación activa. La presencia de un único clérigo para toda la comunidad refuerza estas dinámicas, generando escenarios que facilitan las expresiones de ortodoxia individualizada que escapan al control institucional y permiten prácticas formativas autodirigidas.

La propia comunidad de la Santísima Trinidad ha intentado narrar su historia. En su cincuentenario publicó un libro conmemorativo basado en testimonios y artículos doctrinales que intentan expresar «la esencia de nuestra fe basada en la revelación» (Consejo Directivo, 2005, p. 19). Complementariamente, se documenta los orígenes de esta iglesia, remontándolos a la llegada del padre Serafín, sacerdote ruso que se estableció en Lima a mediados del siglo XX (Orrego, 2009). Estas fuentes, aunque institucionales, permiten comprender mejor los marcos comunitarios en los que se insertan hoy los nuevos conversos, aportando un trasfondo indispensable para situar esta investigación en el contexto concreto de la única parroquia ortodoxa estable del país.

MARCO TEÓRICO

Este estudio articula teorías sobre la conversión, tradición ortodoxa, religiosidad individualizada, antropología del cuerpo y el ritual. Se busca analizar la conversión como un proceso situado que entrelaza agencia, autoridad simbólica y búsqueda de autenticidad en contextos de pluralización religiosa y precariedad institucional. Estas dimensiones dialogan íntimamente, pues la conversión exige apropiarse de una tradición, lo que se materializa mediante disciplinas rituales y corporales que, a su vez, reconfiguran la identidad de género y pertenencia de estos sujetos.

Desde esta perspectiva, la conversión puede interpretarse como una respuesta ante el malestar existencial, lo que invita a replantear los modelos clásicos de

análisis. El modelo procesual de Rambo (1993), con sus etapas de contexto, crisis, búsqueda, encuentro, compromiso y consecuencias (pp. 16-17), es útil como marco general, aunque requiere ser matizado. En una revisión posterior, Rambo y Farhadian (2014) destacan que numerosos procesos de conversión no siguen trayectorias rígidas, configurando más bien una conversión fragmentaria y no lineal, que implica una negociación por parte de los sujetos, cuyas motivaciones son múltiples y contingentes al desarrollo del proceso (p. 7). Snow y Machalek (1983) precisan que la conversión consiste en el desplazamiento de un universo de discurso por otro, es decir, la sustitución del marco interpretativo desde el cual el sujeto organiza su experiencia (p. 266). Esto se expresa en la reconstrucción biográfica, mediante la cual el converso relea su pasado a la luz de un nuevo sentido, dando coherencia a experiencias que antes le resultaban problemáticas (pp. 267-268). Esto encuentra resonancia en la noción de «religión invisible» de Luckmann (1973), quien observa que muchas trayectorias contemporáneas se configuran al margen de instituciones religiosas fuertes, sin que ello implique una pérdida de profundidad. Por el contrario, esta religiosidad individualizada da lugar a la construcción de sistemas de sentido último (Luckmann, 1973, pp. 108-110). En consonancia, Bezzerides y Prodromou (2017) señalan que algunos creyentes reconfiguran la tradición desde una apropiación que evita tanto el eclecticismo como la reproducción pasiva, y apuestan por una «renarración» interdisciplinaria de la ortodoxia (p. 28). Así, la autodidaxia religiosa —el aprendizaje autónomo y personalizado de la doctrina y prácticas sin formación institucional o familiar estructurada— puede leerse como una recomposición de pertenencia cuando se debilita la transmisión de la «cadena de memoria» (Hervieu-Léger, 2000), articulada en narrativas y prácticas cotidianas que circulan por límites institucionales porosos (Ammerman, 2013).

Ahora bien, esta reelaboración individual ocurre en medio de divergencias dentro de la tradición ortodoxa, lo que obliga al converso a un posicionamiento frente a ella. En contextos de diáspora, globalización y desafección institucional, se intensifican las tensiones en torno a la legitimidad de linajes y formas rituales. Papanikolaou (2012) critica los esencialismos en la teología ortodoxa y propone una tradición como práctica vivencial orientada a la comunión (p. 11). En sus trabajos conjuntos, Papanikolaou y Demacopoulos critican cómo ciertos sectores ortodoxos se autodenominan como «ortodoxia tradicional» para marcar distancia frente al ecumenismo, el modernismo o el diálogo con Occidente, produciendo una noción cerrada y excluyente de la tradición (2020, p. 9). En cambio, proponen una aproximación más abierta a la *theosis*, que integre las voces de los marginados

y evite que la tradición se convierta en instrumento de opresión (Papanikolaou & Demacopoulos, 2023, p. 9). También analizan la construcción de «Occidente» como alteridad simbólica, en oposición a una «pureza oriental», y sostienen que esta diferencia ha sido constitutiva de la identidad ortodoxa moderna (Demacopoulos & Papanikolaou, 2013, pp. 1-2). Esta dicotomía se entrecruza con matrices geopolíticas y disputas sobre el lugar de la ortodoxia en el mundo contemporáneo. Papanikolaou (2012) sostiene que la política no puede ser ajena a la vida espiritual cristiana, ya que «no puede ser irrelevante para una ascética de la comunión divino-humana» (p. 4), planteando que toda construcción de lo sagrado implica un posicionamiento ético y social. Además, en ecosistemas digitales, el acceso ampliado a textos y voces genera múltiples fuentes de autoridad (bloggers, foros, moderadores), que pueden reforzar jerarquías al definir «tradición» frente al tradicionalismo (Cheong, 2012).

Para anclar su conversión frente a estas tensiones de autoridad y tradición, el cuerpo del creyente ocupa un lugar importante como espacio de aprendizaje y validación. La antropología del ritual y del cuerpo ofrece herramientas para entender cómo se encarna materialmente lo religioso. Bell (2009) propone que el ritual no solo simboliza el orden, sino que lo produce performativamente a través de gestos y repeticiones (pp. xv, 8). Csordas (1994) define el yo como «una capacidad indeterminada para involucrarse o llegar a orientarse en el mundo, caracterizada por el esfuerzo y la reflexividad» (p. 5), enraizada en la experiencia corporal. Desde otra perspectiva, Asad (1993) plantea que la fe no se genera espontáneamente en el ritual, sino que se encarna mediante prácticas disciplinarias que «forman y sostienen disposiciones» corporales y cognitivas (p. 50). Estas aproximaciones permiten pensar la ritualidad ortodoxa como un conjunto de prácticas que comunican sentido y lo moldean en lo sensorial. El cuerpo se vuelve el terreno central donde se inscribe la transformación de la conversión, y donde se negocia la tradición ortodoxa misma.

Finalmente, esta disciplina corporal, ritual y doctrinal de la conversión responde directamente a crisis más amplias de género y sentido. A partir del enfoque de masculinidades religiosas (Inhorn, 2012), este estudio sostiene que, frente a la crisis de la masculinidad hegemónica (Connell, 2005) y el conflicto de roles (O'Neil, 2015), la ortodoxia ofrece a los jóvenes limeños un marco normativo donde reinscribir su masculinidad como vocación espiritual. Winchester (2015) describe cómo el converso vive este proceso como «una experiencia de finalmente descubrir dónde siempre se suponía que debía estar y quién era, en lo profundo, todo el tiempo» (p. 440). Rakic (2025) interpreta el fenómeno de la conversión

a la ortodoxia como una respuesta simbólica a la crisis de masculinidad en sociedades occidentales desinstitucionalizadas. La ortodoxia ofrece estructura, silencio, pecado y redención, «inspirando a jóvenes [...] que enfrentan una crisis de masculinidad a encontrar consuelo en el conservadurismo [...] La ortodoxia, en este contexto, ha emergido como la menos susceptible a reinterpretaciones modernistas» (Rakic, 2025, § 9). Esta reapropiación implica reconstruir a nivel corporal y ético los ideales del carácter, la humildad y el sacrificio dentro de un marco religioso exigente. Así, el entramado entre conversión, tradición y ritual disciplina al sujeto y le ofrece coordenadas estructuradas para redefinir su lugar en el mundo desde una narrativa de vocación.

METODOLOGÍA

Esta investigación adopta un enfoque cualitativo y etnográfico, orientado a comprender de manera situada esta experiencia religiosa (Ameigeiras, 2018, pp. 210-211). Se buscó captar relatos y prácticas dentro de este contexto diaspórico del cristianismo ortodoxo. El trabajo de campo se desarrolló durante siete semanas (junio–julio 2025) en la Iglesia Ortodoxa Santísima Trinidad, en Pueblo Libre, Lima. Esta duración respondió tanto a exigencias académicas como a la necesidad de una inmersión suficiente para identificar patrones, relaciones y tensiones, logrando la saturación en este periodo dado el tamaño reducido de la comunidad estudiada. Se asistió sistemáticamente a las actividades de la parroquia (ver Tabla 1).

Tabla 1. *Espacios de participación juvenil y litúrgica en la Iglesia*

Actividad	Día	Horario
Reunión catequética juvenil	Jueves	19:00 a 20:30
Rezo de Vísperas	Sábado	18:00 a 19:00
Rezo del Matutino	Domingo	10:00 a 11:00
Divina Liturgia	Domingo	11:00 a 13:00

La técnica principal fue la observación participante con inmersión sostenida (Sanjuán, 2019, pp. 16–17) en la vida comunitaria, así como la participación activa y el apoyo logístico. Las notas de campo plasmadas después de cada jornada fueron fundamentales para construir los hallazgos.

Se realizaron 11 entrevistas semiestructuradas (Díaz-Bravo *et al.*, 2013, p. 163) en profundidad (ver Tabla 2), con un muestreo intencional (Izcara, 2007, p. 12). Se priorizó a los miembros activos de la Juventud Ortodoxa de Lima (MJOL), ya que esta agrupa a la mayoría de los jóvenes que asisten regularmente a la liturgia, lo que, además, dio disponibilidad. Se entrevistó a todos los varones, conformando un casi censo. Por factores de horario, no fue posible entrevistar a la única mujer joven integrante de la MJOL al momento del estudio. La ausencia de mujeres jóvenes es, además de una limitación empírica por el sesgo de género que introduce, un hallazgo analítico en sí mismo que evidencia una profunda masculinización de este espacio de conversión.

Tabla 2. *Distribución de entrevistas por segmento de interlocutores*

Segmento	Número	Filiación
Jóvenes peruanos conversos	9	Miembro de Juventud Ortodoxa de Lima (MJOL)
Jóvenes ortodoxos de familia	1	Miembro de Juventud Ortodoxa de Lima (MJOL)
Sacerdote ortodoxo	1	Párroco

Aunque en un primer momento se entrevistó al sacerdote a cargo de la parroquia, su rol no fue central en las narrativas compartidas por los jóvenes conversos. Más que un guía espiritual, fue percibido como un facilitador litúrgico. Por ello, su figura se menciona de forma tangencial en el análisis, en concordancia con la baja incidencia testimonial.

Las entrevistas se realizaron tanto en la iglesia como por medios virtuales, y duraron entre 30 y 90 minutos, con una pauta flexible adaptada a cada caso. Se llegó a una saturación temática cuando, en las entrevistas, se repetían los mismos sentidos sin aportar nuevas categorías, indicando que la evidencia empírica era suficiente (Glaser & Strauss, 1967, p. 61), lo que dio el aviso para dar por terminada la entrevista. Además, se integraron conversaciones informales (Swain & King, 2022, p. 2) tras reuniones y celebraciones, lo que permitió captar emociones, dudas y discursos no institucionalizados.

Desde el aspecto ético, se implementó una devolución situada como parte del compromiso etnográfico (Álvarez, 2022, pp. 47-51), mediante la colaboración de materiales gráficos con la comunidad. Esto reforzó los vínculos construidos y el reconocimiento simbólico de la iglesia en el espacio público.

En cuanto a la posicionalidad, el autor comparte vínculos con la fe cristiana católica, de crianza y poca práctica, pero no mantenía vínculos directos con la ortodoxia. La investigación comenzó como trabajo final de curso en la Pontificia Universidad Católica del Perú, con un equipo de observación²; posteriormente, el autor asumió la recolección de datos, entrevistas, análisis y redacción para esta publicación. La recepción tanto del investigador como de sus colaboradores fue, en general, positiva, aunque hubo tensiones puntuales manejadas con respeto. Esta implicancia favoreció una comprensión profunda de los sentidos, con efectos concretos que trascendieron la sola neutralidad del observador externo.

Se obtuvo consentimiento previo en todas las entrevistas y se garantizó la confidencialidad mediante seudónimos (Meo, 2010, pp. 11-14). El sacerdote entrevistado se menciona solo como «sacerdote» o «clérigo». Los participantes pertenecen a sectores socioeconómicos medios y altos de Lima Metropolitana, con acceso a educación superior, redes digitales y movilidad urbana. Este patrón condiciona los hallazgos, que reflejan una vivencia ortodoxa urbana, universitaria y conectada (ver Tabla 3).

Tabla 3. *Variables sociodemográficas de los jóvenes participantes*

Seudónimo	Edad	Carrera/Ocupación	Distrito
Andrés	19	Administración de Empresas	San Borja
Felipe	19	Derecho	Surquillo
Tomás	19	Comunicación Audiovisual	Surco
Matías	31	Negocios Internacionales	Lima
Simón	34	Ingeniería Industrial	Callao
Mateo	24	Administración y Marketing	San Borja
Lucas	26	Música	San Borja
Santiago	28	Arquitectura	No especificado
Rafael	38	Negocios Internacionales	Surco
Tadeo	21	Geología	Breña

El enfoque de análisis fue hermenéutico y fenomenológico, centrado en los significados atribuidos por los propios actores (Fuster, 2019, pp. 217-218). Aunque no se aplicaron técnicas de codificación formal, los datos se sistemati-

² El trabajo de campo inicial contó con la colaboración de Jesús Quispe, Giacomo Saenz y Ana Paola Goñi en tareas de observación durante la etapa exploratoria del proyecto.

zaron mediante matrices analíticas organizadas por ejes temáticos emergentes, priorizándose una lectura hermenéutica centrada en el sentido vivido. El análisis fue iterativo, en diálogo constante con los ejes teóricos, lo que permitió descubrir matices y significados que iban surgiendo a lo largo del proceso.

La combinación de observación participante, entrevistas, análisis situado y conversaciones espontáneas permitió construir una mirada densa sobre las experiencias de conversión de los jóvenes. Estas técnicas ofrecieron diversos registros y favorecieron un involucramiento ético-reflexivo. A partir de estas herramientas, se exponen los hallazgos, organizados en torno a ejes que se presentaron directamente durante el trabajo de campo.

HALLAZGOS

Jóvenes conversos, formación autodidacta y apropiación digital de la ortodoxia

La conversión a la ortodoxia entre los jóvenes entrevistados muestra trayectorias heterogéneas. Si bien, a menudo es un camino autodidacta nacido del dolor y la atención a una necesidad espiritual urgente, esta experiencia no es universal. «Fue el dolor lo que me trajo a creer en Dios, porque era mi última opción», dice Felipe, de diecinueve años. No es una excepción, ya que varios testimonios coinciden con que el punto de inflexión fue un quiebre interior. «Lo más difícil fue dejar de lado todo lo que yo pensaba que era Dios», recuerda Santiago, de veintiocho. No hay una sola trayectoria, aunque sí una experiencia compartida, en la que la fe fue construida a contracorriente y en tensión con sus formas previas de religión institucionalizada.

Algunos (como Andrés, Mateo o el propio Santiago) recuerdan una infancia católica formal. Mateo recuerda que «de niño siempre rezaba con mamá», aunque luego adoptó una postura nihilista. Otros (como Felipe y Lucas) crecieron ajenos o despreocupados por la fe. Para Felipe, «Dios era una idea más». Lucas afirma que pensar en Dios «retaba lo imposible», por lo que le era irrelevante. En la adolescencia, muchos se alejaron de toda práctica religiosa. Tomás dejó de ir a misa tras su primera comunión. Mateo cuenta que esa voz interior que le decía «hay algo más grande» siempre «estuvo allí», aunque decidía no escucharla.

El giro vino a veces como búsqueda consciente frente a una sensación de vacío y otras como respuesta a un malestar vital. Felipe se acercó a la fe cuando todo se derrumbaba. Andrés, comentó: «Todo era pecado o no pecado, pero eso no basta cuando enfrentas el mundo». Santiago deseaba volver a la «verdadera»

fe apostólica y buscó en fuentes antiguas. Simón habla de una carencia interior y dice: «Lo que me faltaba era la plenitud de la fe».

En este tránsito, el primer contacto con la liturgia ortodoxa funcionó como un parteaguas transformador. Felipe llegó con el corazón roto y ganas de sanar; Andrés sintió una reverencia indescriptible al oír los cantos; Santiago experimentó alegría al entrar en «la casa que tanto buscó». Mateo confiesa: «al comienzo me aburría», pero con perseverancia, descubrió que la liturgia era indispensable. En la mayoría de los casos, la experiencia fue corporal, estética y emotiva. Y aunque cada proceso fue distinto, gran parte atravesó este camino en soledad. Ninguno recibió catequesis formal, aunque las rutas de aprendizaje mantuvieron matices personales. Con el tiempo, algunos se hallaron acompañados en la Iglesia o el MJOL (a través de reuniones de formación doctrinal), como Rafael, para quien «estar en el grupo es tener una familia espiritual».

La falta de guía pastoral fue una constante, y ningún testimonio muestra al sacerdote como figura formativa central, a pesar de tenerlo en gran estima espiritual. Él mismo asegura: «los ortodoxos no somos proselitistas». Aunque muchos habrían querido más acompañamiento, reconocen que la soledad fue parte necesaria del proceso. «La única manera es formarte por tu cuenta», dice Matías. Al sacerdote, Tomás lo llama «amigo y compañero de fe», lo que contrasta con la percepción de Santiago, quien comenta: «No somos cercanos... no tuve a nadie con quien dialogar sobre la fe». Esta distancia, debida en parte a la existencia de un solo clérigo en la iglesia y a la llegada a la ortodoxia a través de medios virtuales, llevó a los jóvenes a volverse sus propios formadores. A diferencia del eclecticismo o la flexibilización dogmática de otras autodidaxias contemporáneas, aquí se autoexige un rigor tradicional. La autodidaxia opera como una tecnología de sí, mediante la cual eligen textos y configuran prácticas para construir una ortodoxia propia.

Los medios digitales fueron recurrentemente mencionados en estos procesos, evidenciando una apropiación digital diversa. Si bien casi todos conocieron la ortodoxia por internet, como Andrés, quien menciona haber descubierto textos patrísticos a través del canal «Harmony» en YouTube, el acercamiento a estas herramientas no sucedió de la misma manera para todos. Gracias a la web, comenzó a practicar la «Oración de Jesús»³. «Cuando esa oración se hace bien,

³ La «oración de Jesús» —«Señor Jesucristo, Hijo de Dios, ten piedad de mí, pecador»— es una plegaria de la espiritualidad ortodoxa, repetida de forma continua y rítmica, casi como un mantra, con el fin de invocar el nombre de Jesús y alcanzar la *hesychia* (silencio interior).

la paz interior es uno de sus efectos», explica. Su camino, solitario pero meticuloso, se sostuvo en lecturas de San Antonio el Grande.

Tomás llegó gracias a un amigo y, aunque no atravesaba una crisis, quedó atrapado por la liturgia. Adoptó rápidamente prácticas como la oración, el ayuno y la lectura del Evangelio. Le marcó una frase que escuchó al llegar: «De nada sirve hacer ayuno si devoras a tu hermano». Matías pasó un tiempo en la Sociedad de San Pío X —un grupo católico ultraconservador de corte sectario— y encontró en la ortodoxia otra forma de vivir la fe. Se apoyó en San Nicolás Velimirovic y foros web. «La única manera es formarte por tu cuenta», insiste. Santiago, que pasó por diversas denominaciones protestantes, recurrió a YouTube. Renunció tanto al racionalismo como a la emocionalidad, confiando en una intuición espiritual más profunda.

Sin embargo, en este paisaje virtual no todo es claridad. La experiencia digital está marcada por la necesidad de filtrar voces. «Hay que tener cuidado... hay páginas ortodoxas que parecen ortodoxas, pero no lo son. Algunas son muy políticas o contradictorias», advirtió Andrés. La sobrecarga informativa puede ser tan instructiva como peligrosa. Felipe, en otro extremo de la ciudad, comparte una tensión similar: «Buscaba cualquier información sobre la ortodoxia, pero me aseguraba de que realmente fuera ortodoxa (no siríaca, no copta, ni católica)», menciona. Para él, seguir a la Iglesia correcta equivale a caminar hacia la salvación.

Las discrepancias también se manifiestan en las prácticas. Algunos oran de forma constante, se signan, tocan el suelo y ayunan en silencio, mientras que otros lo hacen de manera más intermitente. En más de una ocasión se observaron divisiones simbólicas entre quienes seguían las indicaciones del sacerdote y se saltaban el ayuno en contextos de convivencia comunitaria, y aquellos que, a pesar de la dispensa, mantenían la privación incluso durante celebraciones. Igualmente, se observó cómo, al terminar las liturgias, se formaban pequeños grupos casi recurrentes: los más ascetas, por un lado, y los más abiertos a la pluralidad por el otro, aunque sin divisiones rígidas.

Rafael, criado en la ortodoxia, no se detiene en marcar diferencias. Cuando le pregunto si nota alguna diferencia entre los nacidos en la ortodoxia y los conversos, responde: «No me he percatado de eso» y añade con tranquilidad: «Se encargarán de profesar la fe ortodoxa a donde vayan». En su confianza hay una fe

Surgida en el monacato oriental y sistematizada por la tradición hesicasta (siglos XIII–XIV), busca la purificación del corazón y la unión con Dios (*theosis*).

que parece menos ansiosa, aunque no necesariamente más segura. La convivencia entre tradición heredada y ortodoxia descubierta no está exenta de roces. En una conversación informal, Matías señaló que muchos de los que van intermitentemente a la iglesia, aun habiendo recibido la fe por herencia, no son «ortodoxos de verdad». Aquí fija una distinción entre ortodoxia laxa y «verdadera».

Lucas encarna una posición ambivalente. No se considera totalmente ortodoxo; aún quiere conocer más del catolicismo, aunque sigue canales como *Roots of Orthodoxy* y al padre Spyridon. Fue influenciado por una amiga siria y un familiar obispo. Reconoce que «uno no se forma solo; siempre lees a alguien más», aunque esas lecturas no hayan sido un guía real. En su experiencia, la ortodoxia aparece como un camino exigente, ambiguo, desafiante. La figura del pecador atraviesa estos relatos. Matías se nombra a sí mismo como «un pecador de lo más bajo». Santiago reflexiona sobre los límites de su antigua idea de Dios: «Me hice un ídolo de un Dios todo amoroso». Persiste en todos ellos una tensión entre la humildad ética y el deseo de certeza doctrinal. Nadie se siente del todo salvo ni completamente en lo correcto. Pero quizás sea precisamente en esa incertidumbre donde se cifra el valor de su fe.

La dimensión corporal de la conversión ortodoxa

Más allá de la búsqueda doctrinal y del discernimiento personal, la ortodoxia se vuelve una experiencia corporizada. Se trata de aprender a estar de pie por horas, prosternarse en ciertos momentos, besar íconos con devoción, cantar sin entender del todo y callar cuando se debe ayunar. En los relatos, el cuerpo es tanto recipiente como vía de acceso de la fe.

«La primera vez que asistí... me desconcertó. Nunca había visto una liturgia así... me impresionó la reverencia de todos», recuerda Tadeo al evocar su primer contacto con el rito ortodoxo. La ortodoxia se vive en el cuerpo. Andrés lo expresa con honestidad: al principio todo le parecía extraño (el incienso, los cantos, los movimientos); sin embargo, algo se activó en él. «Sentí una reverencia que no sabía que tenía», dice.

El contacto con los íconos genera también un tipo particular de conciencia. Mateo explica que persignarse y besar íconos le recordaba dónde estaba: «Es como recordarme que estoy delante de Dios», dice. Simón es aún más tajante y afirma que lo vivido en la liturgia «no se puede describir con palabras». Muchos no sabían cómo persignarse correctamente al inicio; uno cuenta que lo hacía «medio chueco». Felipe admite que iba forzándose a asistir, no por obligación,

sino por una necesidad que no sabía nombrar. Algo lo empujaba hacia ese espacio, aunque su cuerpo aún no supiera moverse.

La persignación es un acto profundamente arraigado en estos jóvenes. Y es que, siendo este un gesto libre, practicable en cualquier momento, pareciera que quienes buscan vivir su ortodoxia de forma más intensa y tradicional tienden a persignarse con mayor frecuencia, incluso más que aquellos que han heredado la fe. Para el converso, este rigor ritual compensa la carencia de herencia cultural y funciona como un marcador de autenticidad que legitima su pertenencia.

El ayuno también ocupa un lugar importante. Tomás menciona que debe hacerse sin ser fariseo y «con el alma». Felipe lo usa para «ayunar» de malos hábitos digitales. «Fue una forma de ser violento conmigo mismo, pero en buen sentido», explica. Cuenta que eliminó contenido banal de redes: «Reemplacé lo jocosos de Instagram por contenido santo... Era como si me hablara Dios». Romper la pereza, dejar el teléfono, recuperar el silencio: el cuerpo se vuelve un campo de batalla y oración. También el canto es vivido como forma de corporeización. Andrés cuenta que un himno⁴ lo atravesó y sintió que su cuerpo «se llenaba de una verdad que no podía explicar». El sonido no pasaba por su razón, sino por sus huesos.

No todos se sintieron cómodos desde el inicio. Santiago confiesa que al principio se sentía observado; no sabía si hacía bien las cosas y miraba de reojo para copiar los gestos. Esa ansiedad fue transformándose. Ahora dice sentir solemnidad y alegría al participar. Rafael, criado en la ortodoxia, admira a los conversos; le asombra el respeto con que asumen los gestos. Ve en ellos entrega y no torpeza.

No todos saben por qué se inclinan, por qué se recibe la bendición con la estola en la cabeza, por qué se les unge con aceite ciertos días o por qué se canta en las diferentes tonalidades que existen. Pero la repetición moldea un *habitus* (cf. Bourdieu, 1980/2007) donde el cuerpo aprende antes que la mente. La fe es también una forma de estar en el mundo. Se entrena, se respira y se repite, interiorizando disposiciones prácticas, aunque el entendimiento llegue después. De esta manera, el cuerpo actúa como un mediador epistemológico dentro del proceso conversivo, ya que la praxis litúrgica genera un conocimiento somático que precede a la asimilación intelectual.

⁴ El himno al que Andrés se refiere se canta durante la comunión, cada domingo: «Acéptame, hoy, partícipe de tu Mística Cena. Pues no revelaré tu secreto a tus enemigos. Ni te daré un beso traidor como Judas. Sino como el Buen Ladrón, te busco y te digo: acuérdate de mí, Señor, en tu Reino».

Masculinidad, santidad y vida espiritual en jóvenes ortodoxos

La transformación que experimentan los jóvenes conversos afecta sus creencias, prácticas y su modo de entender el género, la vocación y la santidad. Las cuestiones sobre qué significa ser hombre, así como los roles e ideales, atraviesan muchos de sus relatos. En ellos, en el contexto específico de esta comunidad limeña, la espiritualidad se entrelaza con modelos tradicionales de virtud. «Antes ser hombre era tener más mujeres, más dinero, más poder. Hoy sin Dios no puedo ser un hombre», expresa Lucas, de veintiséis años, al compartir cómo la ortodoxia transformó su idea de masculinidad. Sus palabras marcan una ruptura con el imaginario secular que antes asociaba con el éxito. En su lugar, emerge una noción de hombría centrada en la humildad y el arrepentimiento. «El poder corrompe... un hombre de verdad cumple lo que Dios le encomienda», comenta.

Estas ideas no surgen en el vacío. Varios jóvenes nombraron a santos que, para ellos, encarnan modelos de virtud y liderazgo espiritual. San Paisios del Monte Athos fue el más citado, muchas veces en tono de admiración silenciosa. Santiago dijo que su biografía fue decisiva para su conversión. También aparecieron Santa María «Madre de Dios», San Nectario, Juan Crisóstomo, Porfirios de Kavsokalyvia, Efraín de Arizona, junto con Nicolás Velimirović, Gregorio el Grande e Ignacio de Antioquía. La lista varía entre una mayoría de santos modernos y algunos antiguos, pero los motivos de admiración se repiten (al igual que su género: la mayoría son hombres). Mateo destaca su resiliencia y capacidad de guiar hacia el bien, mientras que Santiago asegura: «su testimonio se refleja en los frutos». La intercesión de los santos es fundamental para estos jóvenes.

Una imagen recurrente es la del varón como cabeza espiritual del hogar, lo cual se entiende como vocación. Santiago sostiene que el hombre debe ejercer autoridad moral y cuidar la vida espiritual de su familia. Mateo halla en los santos que admira una mezcla de sabiduría, firmeza en la fe y capacidad de sostener a otros. En estos relatos, la autoridad se asocia con servicio y discernimiento.

La mujer también aparece, aunque desde otro lugar. Es vista como compañera espiritual y guía afectiva. Por ejemplo, Mateo resalta el juicio femenino dentro del matrimonio: «Es ella quien, cuando el sacerdote le pregunta si su esposo merece ser ordenado (sacerdote), puede cambiar su rumbo». Lucas reconoce que hombres y mujeres viven la fe con igual profundidad, aunque en roles distintos: «Ninguno puede ser despreciado», afirma. Santiago describe a la mujer como el pilar que sostiene la familia desde dentro. Estas imágenes, aunque no homogéneas, comparten la idea de una complementariedad espiritual siempre en la vida familiar y espiritual.

La vocación es otro tema fuerte. Varios se imaginan formando una familia ortodoxa. Lucas comenta que el matrimonio es su camino, aunque no cierra otras puertas. Simón, en cambio, ya había decidido: quiere ser sacerdote casado, no monje (célibe). Y lo dice con convicción tranquila. La vocación, en estos relatos, es una respuesta.

La castidad y el pudor son considerados pilares espirituales de orden interior. Lucas los define como «parte esencial del camino»; con naturalidad, se trata de enfocar el deseo. La castidad aparece como una forma de entrega. En todos estos relatos, el género no se piensa en abstracto. Se vive en el cuerpo, en las decisiones, en las prácticas y en los referentes espirituales. Los jóvenes reconfiguran su masculinidad desde modelos tradicionales de santidad, a los que se acercan con asombro, deseo de imitación y sentido de responsabilidad.

Se observó cómo, muchas veces, el papel de la mujer en la ortodoxia de estos jóvenes se piensa —con mayor o menor apertura— desde la oposición a lo masculino. Si bien no se menciona en voz alta, la realidad es palpable: en este grupo concreto de conversos limeños, la juventud ortodoxa se experimenta como un espacio altamente generizado hacia la masculinidad. Dicha masculinización no puede leerse solo como efecto del proceso conversivo. Varios testimonios sugieren que algunos ya traían consigo disposiciones hacia modelos de masculinidad más tradicionales, así como malestares frente a imaginarios progresistas percibidos como relativizantes. La ortodoxia puede estar funcionando como un espacio de afinidad que ofrece parámetros más claros de orden y vocación masculina. Una vez dentro, ese mismo marco intensifica y legitima tales disposiciones, consolidándolas con el componente espiritual. Más que una causa o consecuencia, la masculinización opera como una dinámica recursiva, predisponiendo y, a la vez, reforzando. Esta configuración puede estar restringiendo y, en cierta medida, invisibilizando las formas femeninas de participación. Así, en medio de los cambios culturales contemporáneos, muchos de estos jóvenes encuentran en la espiritualidad un modo de reinscribir el género.

DISCUSIÓN

Complejizar la conversión: trayectorias fragmentadas y ortodoxia autoensamblada

Las trayectorias de conversión documentadas dejan ver que los jóvenes ortodoxos limeños ensamblan una ortodoxia intensamente personalizada desde

condiciones de precariedad institucional. Este fenómeno desborda los modelos clásicos de conversión, como el de Rambo (1993), basado en etapas lineales de crisis, búsqueda y compromiso (pp. 16-17). En contraste, lo que se observa son irrupciones, inicios marcados por el dolor, búsquedas autodidactas y apropiaciones doctrinales desde márgenes e incertidumbres.

Como lo muestra el corpus testimonial, la ausencia de una guía pastoral sostenida deriva en una autodidaxia fervorosa. Esta paradoja cuestiona nociones como la «religión invisible» propuesta por Luckmann (1973, p. 112), ya que lo religioso no se esconde del plano público, sino que se visibiliza en una disciplina intensa, con búsqueda de fuentes confiables, asimilación de contenidos patristicos y apropiación ritual.

Lo que emerge es una ortodoxia en modalidad autoensamblada, entendida como una forma de apropiación religiosa en la que el creyente, ante la debilidad de mediaciones institucionales, articula de manera selectiva y reflexiva fuentes doctrinales, prácticas rituales y autoridades digitales, buscando coherencia interna y rigor devocional. Como indican Bezzerides y Prodromou (2017), tomarse en serio la tradición ortodoxa puede generar «visiones de la erudición cristiana que difieren del modelo dominante» (p. 6). La fidelidad es construida activamente al seleccionar qué leer, a quién seguir, cómo orar, a qué renunciar. Así, los conversos se convierten en administradores reflexivos de su propia ortodoxia, ejerciendo una vigilancia teológica cotidiana sobre sí mismos y sobre las fuentes que consumen.

Esta modalidad de conversión desafía también la noción de transmisión vertical. En lugar de reproducir una doctrina recibida, se observa un movimiento de reconstrucción desde los márgenes. Aquí, la pregunta ya no es cómo se hereda la fe, sino cómo se fabrica un sentido religioso desde la carencia de estructuras.

Además, esta forma de conversión produce una tensión fundamental entre deseo de certeza y conciencia de insuficiencia. La ansiedad por seguir siempre «la verdad» es palpable. La fe es tanto tarea como responsabilidad, ya que exige discernimiento constante y compromiso sin garantías. Como advierten Rambo y Farhadian (2014), muchas conversiones actuales se dan sin mediaciones estables (pp. 5-6), pero lo que este caso sugiere es que tal condición no debilita la experiencia religiosa, sino que la potencia.

Por tanto, más que hablar de conversión como tránsito espiritual individual, cabe entenderla como una operación de autodiseño normativo, anclada en una corporalidad ritualizada, un *ethos* ascético y una lucha epistemológica. Esta ortodoxia es un *habitus* autodirigido que conjuga fe y conocimiento, «en el modo de vida como en la vida de la mente» (Bezzarides & Prodromou, 2017, p. 13).

Tradición, autoridad y discernimiento en un paisaje digital fragmentado

Los relatos recogidos permiten comprender la conversión ortodoxa como un campo simbólico donde tradición y autoridad se encuentran descentralizadas. Aun así, la autoridad eclesial no desaparece, porque la adscripción canónica al Patriarcado de Antioquía y el sacerdote como garante litúrgico acotan lo legítimamente «ortodoxo», aunque su peso formativo sea marginal en los testimonios. La relación con la ortodoxia se funda en una vigilancia activa que los propios creyentes asumen como su responsabilidad espiritual. Esto se agudiza en un ecosistema digital saturado de voces que invocan la tradición o la disputan. La autodidaxia religiosa es aquí la condición estructural de la experiencia creyente. El proceso de selección de fuentes patrísticas, sitios y canales implica una curaduría doctrinal intensa, que combina criterios internos, afinidades afectivas y afinamiento algorítmico. Como proponen Papanikolaou y Demacopoulos (2020), la distinción entre tradición ortodoxa y tradicionalismo no es trivial, pues este último «contiene una autocontradicción inherente» al absolutizar formas particulares de ortodoxia (p. 9). Varios de los jóvenes entrevistados simbolizan esta tensión, esforzándose por filtrar lo que consideran «ortodoxo verdadero» frente a discursos contaminados de ecumenismo, catolicismo, relativismo u otras formas de «herejía».

En este proceso, la autoridad se vuelve una operación subjetiva de lectura, selección y desconfianza. El mundo digital permite que la autoridad religiosa pueda entenderse como discursiva, relacional y emergente, incluso «distribuida» o «espectral», en tanto se co-construye performativamente en interacciones mediadas y no depende exclusivamente de una jerarquía presencial (Cheong, 2016). Como bien señala Riccardi-Swartz (en Rakic, 2025, p. 26), la digitalización de la fe ha alterado el acceso al conocimiento religioso y ha politizado sus bordes, reconfigurando el locus de autoridad hacia comunidades de interpretación no siempre visibles ni institucionales. La ortodoxia se convierte en una red de disputas y afectos, donde cada elección teológica es también una toma de posición ética.

Esta configuración produce un doble efecto. Por un lado, permite una apropiación rigurosa de la tradición, sostenida por el deseo de fidelidad. Por otro, genera un entorno donde el error es temido como un desvío espiritual irreversible. La *ansiedad doctrinal* que se observa en varios testimonios debe leerse como síntoma de una subjetividad que se forma en la intemperie, sin guías estables, pero con una sobreoferta de voces en disputa digital. Esta condición refuerza la figura del converso como censor de sí mismo, tanto frente a internet como ante algunas prácticas de ortodoxos «de cuna» que perciben como laxas. Como describen

Snow y Machalek (1983), el converso tiende a rechazar cualquier equivalencia, resistiendo toda comparación que iguale su tradición con otras formas religiosas, pues tal equiparación amenazaría la autenticidad e incomparabilidad de lo que ha abrazado (pp. 273-274). Esta resistencia es la expresión de un universo de discurso que blinda su verdad ante cualquier intento de relativización.

En ese marco, «Occidente» aparece como una alteridad simbólica útil para delimitar lo que no se quiere ser. Demacopoulos y Papanikolaou (2013) mencionan que esa figura funciona como «marcador absoluto de diferencia respecto a la esencia de la ortodoxia» (p. 2). Lo occidental es tematizado como relativismo, modernismo, secularismo o deformación espiritual. Se trata de una operación identitaria que permite estabilizar el lugar del creyente dentro de una tradición que él mismo reconstruye.

Disciplina corporizada y transformación ritual

La conversión ortodoxa se juega en el plano cognitivo, doctrinal y además se realiza en y desde el cuerpo. Esta dimensión corporizada debe considerarse como la forma privilegiada de apropiación. Lo corporal funciona como una mediación epistemológica y afectiva, donde la liturgia se aprende por la repetición, el asombro y la resistencia del propio cuerpo. En este sentido, la conversión se vuelve un proceso de inscripción performativa que transforma la percepción, el deseo y la temporalidad del sujeto creyente.

Los testimonios analizados muestran cómo los gestos rituales —estar de pie, prosternarse, persignarse, cantar— generan una disciplina tácita que educa la sensibilidad espiritual. Tal como sostiene Bell (2009), el ritual establece un «contraste privilegiado» (p. 90), una gramática del gesto que produce jerarquías y subjetividades diferenciadas. Estos gestos, al no ser ensayados de antemano, se improvisan, se ensayan con torpeza, se internalizan con lentitud.

Esta pedagogía sensorial convierte a la liturgia en un espacio de entrenamiento ético. Se trata de dejarse moldear por las normas sugeridas desde fuera hasta que operen desde dentro. Como propone Csordas (1994), la experiencia corporal no es reflejo de lo sagrado, sino «fundamento existencial» de su vivencia (p. ix). La reverencia que emerge en los relatos, como el de Andrés, es activada por la inmersión sostenida en la ritualidad. El gesto repetido produce una nueva forma de habitar la comunidad.

La autodisciplina ritual se extiende más allá del templo hacia dimensiones contemporáneas del cuidado de sí. La decisión de Felipe de «ayunar de malos

hábitos digitales» ilustra cómo las tecnologías de la subjetividad tradicionales pueden ser reactivadas en un entorno secular para generar formas renovadas de autogobierno espiritual. Como sugiere Asad (1993), someterse a disciplinas no anula la agencia, sino que posibilita una forma específica de ella (p. 127). En este caso, el ascetismo aparece como la estructura de sentido que ancla al sujeto en una tradición sin requerir una transmisión directa.

Este trabajo del cuerpo —consciente, esforzado— configura una estética del carácter. La práctica precede a la comprensión, y el rito moldea incluso a quienes aún no pueden explicarlo. La ortodoxia se habita, y en ese habitar se transforma la relación con el yo, con los otros y con lo sagrado. La conversión, por tanto, se perpetúa en el cuerpo como una forma de vida.

Masculinidad ascética y orden simbólico

En los relatos, el género aparece como un eje de reorganización ética y simbólica. Lo masculino se reconfigura como una vocación que exige humildad, liderazgo moral silencioso y autodisciplina. Este tránsito responde a una búsqueda activa de sentido. Como sugiere Winchester (2015), la conversión inaugura una «subjetividad ortodoxa continua» donde pasado, presente y futuro se alinean en un ideal de restauración interior (p. 448), con la masculinidad como proyecto de orden espiritual.

Figuras como san Paisios operan como arquetipos de esa virilidad regenerada: severos, abnegados, sacrificados. Esta orientación conecta con lo que Rakic (2025) identifica como una búsqueda masculina de estabilidad espiritual en medio del desencanto social (p. 23). La liturgia, el ayuno o el silencio configuran el carácter y se convierten en espacios de afirmación ética frente a una modernidad «vacía» o «corruptora». Como plantea Lecaros (2016), «el proceso de reconocimiento transforma la persona» (p. 90). Y esta transformación reconocedora se vive aquí como un llamado sacramental que resignifica también el cuerpo y el deseo.

Esta reconfiguración no se produce en el vacío. La comunidad ortodoxa proporciona un marco de contención simbólica donde los varones negocian sus posiciones en torno a modelos ideales. Una masculinidad que no es totalitaria ni plenamente normativa, pero sí aspiracional y reforzada comunitariamente. En palabras de Lecaros (2016), participar de una comunidad implica participar de «un proyecto axiológico compartido» (p. 16), que otorga pertenencia, incluso cuando invisibiliza disensos internos. El silencio emocional, la vigilancia sobre el propio cuerpo o la discreción afectiva son parte de una disciplina masculina

que configura pertenencia y tensión. Esta configuración organiza jerarquías internas y define los límites de legitimidad dentro del espacio parroquial. La escasa presencia femenina adquiere importancia analítica en la medida en que la masculinidad funciona como el campo normativo que distribuye autoridad, visibilidad y modos legítimos de habitar la ortodoxia (cf. Connell, 2005).

Esta ética de género no se articula de forma aislada. Discursos globales sobre una virilidad restauradora, que exaltan el orden frente a la «disolución liberal», circulan en entornos digitales y parroquiales. Aunque los jóvenes entrevistados evitan pronunciamientos explícitos, la mayoría de los conversos peruanos consultados toleran o simpatizan con figuras como Vladimir Putin o Bashar al-Ásad en tanto «defensores» de la fe. Otras figuras, como Volodímir Zelensky, en contraste, son percibidas por varios de los entrevistados como «instrumento de Occidente». Incluso el patriarca Kirill fue defendido por varios interlocutores con frases como «él sabe lo que hace», mientras que emergen simpatías hacia la causa palestina como contrapunto a Israel, entendido como emblema del liberalismo global.

El atentado del 22 de junio de 2025 contra la iglesia de San Elías en Damasco reavivó sensibilidades. Durante la Divina Liturgia en Lima posterior al evento, se rezó por las víctimas y, según lo expresado por el sacerdote y varios asistentes, se denunció el «azote islámico», así como el rol de EE. UU. y su posible asociación con el actual gobierno sirio post-al-Ásad, como amenaza al cristianismo desde Occidente. En este entramado, lo masculino se vincula con la defensa del orden espiritual y la fidelidad ante el martirio. No obstante, estas lecturas geopolíticas emergen de un número acotado de testimonios y deben entenderse como posicionamientos situados más que como una orientación del conjunto de la comunidad. La ortodoxia se convierte en un escenario donde lo masculino se resignifica desde lo ascético y heroico, en sintonía con ciertas corrientes transnacionales de religiosidad conservadora. Esta figura del varón creyente articula lo íntimo con lo geopolítico, proyectando un ideal de masculinidad georreligiosa que conjuga ascetismo, orden y sacrificio como respuesta a una crisis identitaria que trasciende lo local.

CONCLUSIONES

En términos empíricos, esta investigación ha explorado las trayectorias de jóvenes conversos a la ortodoxia en Lima, Perú, desde una perspectiva etnográfica situada. Ha revelado cómo una tradición ancestral y minoritaria se resignifica en los márgenes urbanos latinoamericanos como respuesta espiritual a un mundo

percibido como incierto y carente de modelos éticos estables. La conversión aparece como un proceso fragmentario, autodirigido y afectivamente cargado, en el que el dolor, la búsqueda y la agencia personal marcan el inicio de una transformación profunda.

La ortodoxia, para estos jóvenes, no se impone ni se hereda, sino que se construye. Estos jóvenes no se limitan a recibir una fe establecida, sino que participan activamente en su configuración mediante lecturas patrísticas, prácticas rituales, consumo digital y discernimiento ético. No diluyen la tradición; la intensifican. En su apropiación autodidacta, surgen nuevas formas de autoridad espiritual. El clérigo deja de ser el único mediador legítimo y la comunidad se amplía simbólicamente a través de redes sociales, textos devocionales y resonancias afectivas compartidas.

El cuerpo emerge como el lugar central de esta inscripción espiritual. Las posturas, gestos, ayunos y repeticiones no solo expresan la fe, también la producen. Lo sagrado se aprende mediante el cansancio, la reverencia, la incomodidad y el deseo de pertenecer. Este trabajo corporal transforma la experiencia religiosa en una disciplina encarnada donde el gesto, al inicio torpe, moldea subjetividades. La liturgia enseña qué creer y también cómo habitar el tiempo, el espacio y el silencio.

La conversión implica también una resignificación del género. En particular, la masculinidad se reconfigura como vocación espiritual y proyecto ético, en tensión con modelos previos centrados en el éxito, la autonomía o el dominio. Figuras como san Paisios o san Efraín de Arizona son invocadas como arquetipos del varón creyente (casto, asceta, humilde, protector). Esta restauración simbólica de la masculinidad se da en diálogo implícito con imaginarios políticos y civilizatorios donde lo espiritual se entrelaza con narrativas de orden frente al caos moderno.

Lo que emerge, en suma, es una forma de espiritualidad contemporánea que no se opone necesariamente al mundo, aunque sí lo interroga desde otro lugar. La ortodoxia, en este contexto, es una apuesta exigente por la coherencia y el sentido. A través de una pequeña parroquia, redes digitales y cuerpos dispuestos, estos jóvenes construyen una ortodoxia vivida que reactiva el pasado como un horizonte transformador.

En términos analíticos, estos hallazgos permiten proponer que, en esa tensión entre herencia y autodiseño, entre rigor y deseo, se juega algo más que una conversión religiosa: se gesta una manera de rehacerse a sí mismos en medio de un presente inestable.

En términos disciplinarios, este estudio contribuye a los estudios religiosos y antropológicos al mostrar cómo una tradición antigua, minoritaria y transnacional como la ortodoxia se reconstituye en los márgenes urbanos latinoamericanos mediante experiencias juveniles complejas. Este grupo, aunque extremadamente minoritario, permite vislumbrar dinámicas religiosas emergentes que se articulan con discursos de género y tecnologías digitales, fundamentales para comprender nuevas formas de subjetividad religiosa en América Latina. Como limitación, el trabajo se basa en un campo acotado y en pocas entrevistas, centradas en varones activos de la única parroquia ortodoxa limeña con participación sostenida; por ello, los hallazgos no pretenden generalizar. Metodológicamente, conviene sumar etnografía longitudinal y digital, e incorporar mujeres, familias y otras jurisdicciones que, aunque de forma limitada, también están presentes la ciudad. Futuras investigaciones podrán profundizar en las dimensiones políticas, de género o de clase que atraviesan estos procesos, y explorar su potencial comparativo con otras expresiones contemporáneas en la región.

En última instancia, estas trayectorias de conversión muestran una reconfiguración íntima de la fe, al tiempo que una reapropiación crítica de la tradición como forma de resistencia simbólica frente a un mundo inestable y desacralizado. La ortodoxia opera aquí como un acto vivo de autodiseño espiritual que interpela los marcos contemporáneos de subjetividad, autoridad y pertenencia.

REFERENCIAS

- Álvarez, L. (2022). La devolución etnográfica como dispositivo metodológico: la producción simultánea de un documental etnográfico y un video promocional en etnoempresas turísticas en la selva central peruana. *Anthropologica*, 40(48), 37–66. <https://doi.org/10.18800/anthropologica.202201.002>
- Ameigeiras, A. (2018). Investigación cualitativa y etnografía. Perspectivas y desafíos: el caso del fenómeno religioso. *Estudos de Religião*, 32(3), 195–217. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/7433559.pdf>
- Ammerman, N. (2013). *Sacred stories, spiritual tribes: Finding religion in everyday life*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199896448.001.0001>
- Asad, T. (1993). *Genealogies of religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Johns Hopkins University Press. <https://doi.org/10.1353/book.16014>

- Baeza, J. (2022). Jóvenes y religión: una revisión sistemática cualitativa de datos disponibles en algunos países de América Latina. *Revista Temas Sociológicos*, 31, 205-234. <https://doi.org/10.29344/07196458.31.3183>
- Bell, C. (2009). *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford University Press. (Obra original publicada en 1992).
- Bezzerides, A., & Prodromou, E. (Eds.). (2017). *Eastern Orthodox Christianity and American higher education: Theological, historical, and contemporary reflections*. University of Notre Dame Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctvpj76z9>
- Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico* (A. Dilon, Trad.). Siglo XXI Editores. (Obra original publicada en 1980).
- Cheong, P. (2012). *Authority*. En H. A. Campbell (Ed.), *Digital religion: Understanding religious practice in new media worlds* (pp. 72-87). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203084861>
- Cheong, P. (2016). Religious authority and social media branding in a culture of religious celebration. En S. Hoover (Ed.), *The Media and Religious Authority* (pp. 81-104). Penn State University Press. <https://doi.org/10.5325/j.ctv14gplzt>
- Connell, R. (2005). *Masculinities* (2nd ed.). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003116479>
- Consejo Directivo de la Asociación Cultural Ortodoxa Cristiana. (2005). La Iglesia de la Santísima Trinidad en Lima. En D. Babatsias & A. Murussias (Eds.), *La Iglesia Ortodoxa de la Santísima Trinidad: Lima 1955-2005* (pp. 19-40). Asociación Cultural Ortodoxa Cristiana.
- Csordas, T. (1994). *The sacred self: A cultural phenomenology of charismatic healing*. University of California Press.
- Demacopoulos, G., & Papanikolaou, A. (Eds.). (2013). *Orthodox Constructions of the West*. Fordham University Press. <https://doi.org/10.1515/9780823252107>
- Díaz-Bravo, L., Torruco-García, U., Martínez-Hernández, M., & Varela-Ruiz, M. (2013). La entrevista, recurso flexible y dinámico. *Investigación en Educación Médica*, 2(7), 162-167. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=349733228009>
- Fuster, D. (2019). Investigación cualitativa: Método fenomenológico hermenéutico. *Propósitos y Representaciones*, 7(1), 201-229. <https://doi.org/10.20511/pyr2019.v7n1.267>
- Glaser, B. G., & Strauss, A. (1967). *The discovery of grounded theory: Strategies for qualitative research*. Aldine Publishing Company.
- Hämmerli, M., & Mayer, J. (Eds.). (2014). *Orthodox identities in Western Europe: Migration, settlement and innovation*. Ashgate. <https://doi.org/10.4324/9781315599144>

- Hervieu-Léger, D. (2000). *Religion as a chain of memory* (S. Lee, Trad.). Polity Press. (Obra original publicado en 1993).
- Inhorn, M. (2012). *The new Arab man: Emergent masculinities, technologies, and Islam in the Middle East*. Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400842629>
- Izcarra, S. P. (2007). *Introducción al muestreo*. Editorial Miguel Ángel Porrúa. <https://riuat.uat.edu.mx/bitstream/123456789/1553/1/1553.pdf>
- Lecaros, V. (2016). *La conversión al evangelismo* (G. Martínez Sánquiz, Trad.). Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. (Obra original publicada en 2013). <https://doi.org/10.18800/9786123171568>
- Luckmann, T. (1973). *La religión invisible* (M. Bermejo, Trad.). Ediciones Sígueme. (Obra original publicada en 1967).
- Maler, E. (2016). Renacimiento de la comunidad ortodoxa rusa en el Perú: Entrevista con el sacerdote Igor Terentyev. *Revista de Internet Ortodoxa Feligrés*. <https://prihozhnin.msdm.ru/home/pogovorit/1427-vozrozhdenie-russkoj-pravoslavnoj-obshchiny-v-peru.html>
- Martínez, A. (2022). Orthodox. En K. R. Ross, A. M. Bidegain & T. M. Johnson (Eds.), *Christianity in Latin America and the Caribbean* (pp. 275–284). Edinburgh University Press. <https://doi.org/10.1515/9781474492164-032>
- Meo, A. (2010). Consentimiento informado, anonimato y confidencialidad en investigación social: La experiencia internacional y el caso de la sociología en Argentina. *Aposta. Revista de Ciencias Sociales*, 44, 1–30. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=495950240001>
- O'Neil, J. (2015). *Men's gender role conflict: Psychological costs, consequences, and an agenda for change*. American Psychological Association. <https://doi.org/10.1037/14501-000>
- Orrego, J. (21 de mayo de 2009). La iglesia ortodoxa de la Santísima Trinidad (Lima). *Blog PUCP*. <https://web.archive.org/web/20250526231213/https://blog.pucp.edu.pe/blog/juanluisorrego/2009/05/21/la-iglesia-ortodoxa-de-la-santisima-trinidad-lima/>
- Papanikolaou, A. (2012). *The mystical as political: Democracy and nonradical orthodoxy*. University of Notre Dame Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctvpj780p>
- Papanikolaou, A., & Demacopoulos, G. (Eds.). (2020). *Fundamentalism or tradition? Christianity after secularism*. Fordham University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctvq4bxtt>
- Papanikolaou, A., & Demacopoulos, G. (Eds.). (2023). *Faith, reason, and theosis*. Fordham University Press. <https://doi.org/10.5422/fordham/9781531503017.001.0001>

- Patriarcado Serbio. (2024). *Directorio de la Diócesis de Buenos Aires, Sur y Centro América*. <https://www.iglesiaortodoxaserbiasca.org/parroquias>
- Rakic, S. (16 de junio de 2025). Why are Americans converting to Orthodoxy: A surprising religious trend in the USA. *Serbian Monitor*. <https://www.serbianmonitor.com/en/why-are-americans-converting-to-orthodoxy-a-surprising-religious-trend-in-the-usa>
- Rambo, L. (1993). *Understanding religious conversion*. Yale University Press.
- Rambo, L., & Farhadian, C. (Eds.). (2014). *The Oxford handbook of religious conversion*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195338522.001.0001>
- Rodea, A. (2021). *La Iglesia Ortodoxa Antioquena: Desarrollo de una comunidad cristiana oriental en la Ciudad y el Estado de México (1998-2020). Un estudio sobre el proceso de relocalización de las diásporas ortodoxas en América Latina* [Tesis de maestría]. Universidad Iberoamericana. <https://ri.ibero.mx/handle/ibero/6510>
- Roudometof, V. (2013). *Globalization and Orthodox Christianity: The transformations of a religious tradition*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203754160>
- Rykova, D. (2023). Huella rusa en el peculiar mosaico de la identidad argentina. *Cuadernos Iberoamericanos*, 11(1), 81–98. <https://doi.org/10.46272/2409-3416-2023-11-1-81-98>
- Sanjuán, L. (2019). *La observación participante*. Universitat Oberta de Catalunya. <https://openaccess.uoc.edu/server/api/core/bitstreams/b411b55e-b06e-4af1-8c07-e36725f4eff1/content>
- Slagle, A. (2009). «Nostalgia without memory»: A case study of American converts to Eastern Orthodoxy in Pittsburgh, Pennsylvania. [Tesis doctoral]. University of Pittsburgh. <https://d-scholarship.pitt.edu/7327/>
- Snow, D., & Machalek, R. (1983). The convert as a social type. *Sociological Theory*, 1, 259–289. <https://doi.org/10.2307/202053>
- Swain, J., & King, B. (2022). Using informal conversations in qualitative research. *International Journal of Qualitative Methods*, 21, 1–10. <https://doi.org/10.1177/16094069221085056>
- Winchester, D. (2015). Converting to continuity: Temporality and self in Eastern Orthodox conversion narratives. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 54(3), 439–460. <https://doi.org/10.1111/jssr.12211>

Media Appropriations of Lived Religiosity in the Digital Society*

Rolando Pérez-Vela

 <https://orcid.org/0000-0003-2358-8057>

Pontificia Universidad Católica del Perú

rperez@pucp.edu.pe

ABSTRACT

This essay proposes an approach to lived religiosity as it relates to practices of media consumption, based on an analysis of religious discourse and practice among believers in Lima, a city marked by an intense process of religious pluralization and re-signification of what it means to belong to traditional communities of faith. Our analysis emphasizes how the consumption of mediatized religious goods shapes or re-signifies the beliefs and practices of believers in everyday life. We analyze the implications and impact of the appropriation of technology by religious actors in the processes of interaction between the secular and the sacred, as well as in the modes of belonging to a religious community. This essay will focus on the findings of the Peruvian case study, posing the following questions: How does the consumption of symbolic goods that portray the sacred produced by cultural industries impact the re-signification of religious beliefs, symbols, and practices in everyday life? How does the experience of consuming mediatized cultural goods shape or re-signify both the interactions that are built between the secular and the religious, as well as the sense of belonging to institutionalized religion?

Keywords: *Religious mediatization, Media consumption, Lived religion, Digital society*

* This article is an expanded version of a paper originally published by the author in *Religions* (2023), titled "The Mediatization of Religious Practices in Urban Daily Life: The Peruvian Case" (pp. 2–17).



Apropiaciones mediáticas de la religiosidad vivida en la sociedad digital

RESUMEN

Este ensayo propone un acercamiento al fenómeno de la religiosidad vivida desde las prácticas del consumo mediático, basado en un análisis del discurso y las prácticas religiosas de creyentes de diversas expresiones confesionales, especialmente católicas y evangélicas, en Lima, una ciudad caracterizada por un intenso proceso de pluralización religiosa y de resignificación de lo que significa pertenecer a comunidades de fe tradicionales. Nuestro análisis pone de relieve cómo el consumo de productos religiosos mediatizados configura o resignifica las creencias y prácticas de los creyentes en la vida cotidiana. Analizamos las implicaciones y el impacto de la apropiación de la tecnología por parte de los actores religiosos en los procesos de interacción entre lo secular y lo sagrado, así como en las formas de pertenencia a una comunidad religiosa. Este ensayo se centrará en los resultados del estudio de caso peruano, planteando las siguientes preguntas: ¿Cómo influye el consumo de bienes simbólicos —ligados al mundo de lo sagrado, producidos por las industrias culturales— en la resignificación de las creencias y prácticas religiosas en la vida cotidiana? ¿Cómo la experiencia de consumir bienes culturales mediatizados configura o resignifica tanto las interacciones que se construyen entre lo secular y lo religioso, como el sentido de pertenencia a la religión institucionalizada?

Palabras clave: *Mediatización religiosa, Consumo de medios, Religión vivida, Sociedad digital*

ABOUT THE STUDY

The analysis presented in this article is primarily based on the findings of a study conducted by a team of researchers from four universities (Boston College, Pontifical Catholic University of Peru, Catholic University of Córdoba, and Catholic University of Uruguay). The study aimed to explore the meaning of religious practices through the everyday experiences of South Americans. The research draws on the theoretical and methodological framework of sociologist Nancy Ammerman (2014), who studied the implications of lived religiosity among residents of the U.S. cities of Boston and Atlanta.

The study, which was conducted in the cities of Córdoba (Argentina), Montevideo (Uruguay), and Lima (Peru), focused on the analysis of narratives of spirituality—that is, the stories people tell about their religious, spiritual, and non-religious practices linked to their particular conception of the transcendent. Likewise, we collected the autobiographical narratives of the people who participated in the study, with an emphasis on the continuities and ruptures in their religious and spiritual experiences (Rabbia *et al.*, 2019, p. 18).

In the case of the research into evangelical believers in Lima, we collected the stories of believers from evangelical communities or congregations located in the upper/middle and lower socioeconomic strata. The sample, which was selected according to pre-determined criteria, included a variety of ages, genders, and life situations (single and married people, with and without children, natives and migrants). Likewise, we included members from the 12 denominations within Lima's evangelical community.

THE CONVERGENCE BETWEEN MEDIA AND RELIGION

Stewart Hoover (2006) argues that there is an increasing convergence between the worlds of media and religion. He argues that both religion and the media have

become fields where individuals interact with symbols and cultural practices that sustain their sense of spirituality in everyday life. From this perspective, both the media and religion are constituted as fields of social construction of reality, which allow the sacred and the secular to encounter one another without tension or conflict (White, 1997; Hoover, 2006; de Feijer, 2007).

This convergence supposes, on the media side, that “the media configure a place where cultural identities are created, communities are reconfigured, and social actors are constituted” (de Feijer, 2007, p. 88). In this sense, the media “constitute a sort of cultural window or forum through which social relations are articulated and negotiated” (Hoover, 2006, p. 10).

Viewed from the religious sphere, this implies understanding religious activity as a cultural practice and as a process by which “the faithful or believers can interact or negotiate among multiple, complex, and varied meanings of spirituality” (Clark & Hoover, 1997). This convergence between media and religion can be noted in the way mediatized religious practices show that media culture has been incorporated into religious ritual and that religious rituality itself emerges and is legitimized in the public arena, through the media.

Heidi Campbell (2012) argues that the Internet is creating new religious leaders and new faith communities, which affects not only the reconfiguration of roles but also of the authority structures and organizational patterns on which churches and religious groups have traditionally been based. She notes that more than simple rejection or acceptance of the use of new communication technologies, religious communities are developing strategic negotiations with the new forms of appropriation of belief that are being fostered by social media networks.

Roxana Reguillo (2004) observed that, historically, the media have become the new spaces from which a kind of management of beliefs is organized. Along the same lines, Joaquín Algranti (2013) notes that contemporary religious actors build what are effectively communication industries of religious belief, thereby becoming vehicles for the distribution of cultural goods, including publishing houses, music producers, record companies, businesses selling Santería paraphernalia, etc. According to Algranti (2013), religious merchandising allows them to expand the universe of potential consumers/believers of the cultural goods they produce, for which they develop a communication strategy that creates branded or generic merchandise for each believer profile.

Studies on religious mediatization in Latin America show an enormous variety of uses and appropriations of the media to legitimize religious representations and practices. The traditional versions of tele-evangelists and media creators of

spiritual content have been replaced by contemporary religious “influencers,” displacing proselytizing spectacles staged in mega temples and evangelistic crusades in sports stadiums with religious rituals on digital platforms. In addition, one observes the emergence of diverse communities of mass religious consumption that are built on social networks, the media ritualization of political/religious events, new digital shrines for the devotion of “saints” especially linked to popular Catholicism, emerging trends across the full spectrum of the religious music industry, as well as the large Catholic and evangelical publishing market.

This growing variety in the modes of production and content creation within contemporary mediatized religious practice has generated—from the believers themselves—new forms, strategies, and itineraries of consumption of religious goods (De la Torre & Gutiérrez 2005; Cunha 2007; Bellotti 2016; Oosterbaan 2017; De la Torre 2018; Algranti & Setton 2021; Bahamondes 2021), producing a decentering of religious authority in the public space, as well as new routes and senses of belonging to faith communities.

This phenomenon invites us to think not only about how much the media has impacted religious discourse and practices, but also about these same media have spawned micro-alterations in how encounters with the sacred are communicated. Moisés Sbardelotto (2016) has described this process as a “mediamorphosis of faith,” through which everyday religious practices evolve and become increasingly complex as they interact with broader socio-media practices and processes.

Likewise, recent studies on digital religion (Jong, 2025; Paz & Olivas, 2024; Sbardelotto, 2023) reveal that actors in the religious sphere are not only increasingly deterritorialized—i.e., no longer limited by the idiosyncrasies of a particular geographic context—but have also become content managers and creators.

As mentioned by some of the authors, the digital space and social media platforms are blurring the institutionalized asymmetries of religious experience and eliminating intermediaries in communication processes. Therefore, the subject is reclaiming their role not only as a consumer but also as a producer and designer of information flows. In such cases, religious actors become a type of user-manager of the diverse narratives that we find in digital networks. The contemporary believer, who traditionally limited themselves to using or practicing institutionalized religious narratives and knowledge, has today become a digital religious subject capable not only of interacting with diverse sources of communication through which symbolic assets related to the sacred are constructed and reconstructed, but also of participating in the (re)elaboration and production of religious discourse.

Therefore, we cannot say that we are dealing with a type of believer who is moving away from a passive role toward a more active and critical one. Rather, this is a process in which the media consumption of sacred objects has become a space where the believer constructs a process of reinterpreting the practices of appropriating symbols based on a constant negotiation between the discourses produced by traditional religious institutions and those created through media platforms.

In this sense, analysis of the contemporary religious field not only reveals certain discursive continuities with how the media have been employed traditionally to manage belief, but also how religious actors now rely on new communication technologies for the strategic appropriation of the resources and tools used in the processes of reconstruction or resignification of the religious practices of believers (Campbell, 2012).

Several studies (Algranti, 2013; Pérez Vela, 2016; De la Torre 2018; Cunha, 2019; Sbardelotto, 2023; Paz & Oliva, 2024; Bellotti, 2016; Barcenás, 2019; Martino, 2020) on the mediatization of religion in Latin America confirm the increasingly active presence of religious actors in the mediatized public space, in which they not only compete with other content producers, but at the same time have enjoined the battle of disputing narratives in the so-called networked society. The new practices of religious actors in the virtual world pose new methodological challenges in this field. On the one hand, digital ethnography represents a methodological invitation to analyze not only the practices and meanings generated by religious diversity, but also the multiple representations generated around the intersection between religion, rights, and freedoms demanded by emerging groups as they take ownership of the digital space (Bárcenas, 2019). On the other hand, there is a need to pay attention to how traditional institutions reconstruct their religious narratives, by adapting to or resisting the new socio-digital scenarios (Paz & Oliva, 2024). This generates new spaces from which religious goods are produced and consumed, constituting instances and spaces of re-sacralization of beliefs and faith practices (Barbero, 1995; Hoover, 2006; Campbell, 2016).

These changes and the multiple cases of resignification of religious practice generated by the process of mediatization occur not only at the level of the reconstruction or repositioning of religious rituals in the public sphere, but also in the way in which new understandings and practices are constructed growing out of the varied senses of belonging to faith communities, participation in traditional rituals and the modes of legitimization of public representations of religious authority (Hjarvard, 2008; Hoover, 2009).

This communication phenomenon occurs in a scenario marked by an enormous diversification and pluralization of religion. Several researchers (Levine, 2009; Parker, 2018; Romero, 2009; Burity, 2016; Morello, 2020; Boas, 2023) agree in arguing that the new processes of plurality and pluralism are reconfiguring the public face of religion which, on the one hand, is increasingly hybridized but, on the other hand, is being inserted with greater fluidity and impact in the spaces and instances of civil and political society.

This process shows us not only an increasing visibility of the various religious faces and practices in the region, but also the deployment of a greater capacity to exert influence in various instances of society, for which an increasingly strategic positioning in mass media networks is observed.

In this sense, contemporary mediatization of religion poses two epistemological challenges. On the one hand, the need to interpret mediatized religious practices from representations of faith practices whose construction transcends the media; i.e., from cultural fields not limited to institutional religion, but that interact with a plurality of subjects drawn from multiple trajectories, traditions, and religious beliefs (Panotto, 2015; Semán, 2013; Frigerio, 2020). On the other hand, it is necessary to note that believers today are nourished by cultural artefacts and sources whose production is not limited to the scope imposed by traditional institutions, as a consequence of —among other reasons— multiple communicational mediations and referential frameworks that form part of historical memories that become re-signified over time through daily devotional practice (De la Torre, 2002).

These changes and re-significations of religious practice occur not only at the level of the re-construction or repositioning of religious rituals in the public sphere, but also in the way in which new senses of belonging to faith communities are constructed and the ways in which representations of religious authority are legitimized in a context of intense pluralization of the market of beliefs (Hjarvard, 2008; Hoover, 2009; Livingstone & Lunt, 2014; Martin-Barbero, 1995).

The process of mediatization of contemporary religion is producing, at a more general level, a kind of rupture of religious monopolies that does not necessarily translate into the absence of a primary referent in the religious market but, rather, in the multiplication of instances and spaces of regulation of beliefs. William Mauricio Beltrán (2010) points out three key regulating instances that help us understand the dynamics of belonging and representation in the current religious field: the state, religious institutions, and the market.

In this scenario, Mauricio Beltrán observes a process of reconfiguration of the role of the “religious faithful” and “followers of the faith,” in that they become not only distant consumers of institutionalized religious narratives, but also co-producers of symbolic goods originating not only from traditional institutional sources, but also from other cultural environs.

This repositioning of the faithful as producers and consumers of the “goods of faith” has led religious movements and organizations to develop various strategies to offer more attractive goods and services, insofar as they are in competition with other symbolic goods that also seek to retain the devotion of the faithful while also seeking to gain new followers (Mauricio Beltrán, 2010).

For this reason, from the perspective of religious mediatization, it is possible to argue that the media today are not mere channels for the dissemination of religious ideas and beliefs. Their mediating role is contributing significantly to shape the new articulations of religion, where traditional myths, symbols, and rituals are being re-signified and inserted in other scenarios, beyond the traditional spaces of the sacred.

In this context, churches and faith communities are experiencing an accelerated process of migration to the digital sphere. The context of the pandemic has not only made this reality visible but has exacerbated it. Several churches are implementing media production strategies that generate significant change not only in terms of discursive strategy but also with respect to the relocation and re-signification of rituals. In this sense, there is a process of desacralization of religious language and of displacement of those temple-centric narratives and rituals to the digital sphere. On the one hand, the sense of religious community building begins to be de-territorialized, which makes groups assume a sense of belonging beyond the local sphere. On the other hand, religious digitalization has generated the emergence of religious actors built on digital platforms that compete with the authority derived from traditional religious institutions.

However, it is important to consider that the processes of religious mediatization precede the digitization of society and culture, as is the case of church-sponsored radio stations or para-church organizations that have an important history in the processes of representation of religion in the public sphere. It is important to note that the media initiatives built by religious organizations experience an interesting turn, reflecting a remarkable transition as they now seek to appropriate space in the public sphere.

In order to gain a significant public presence, transcend marginality, and influence the spheres of power, various religious groups have begun not only

to insert themselves in the public debate on certain social problems, but also to re-think their evangelistic strategies and build new relationships with political actors and civil society. In this way, they are generating new ways of gaining public recognition while also incorporating their positions on current issues and problems on the public agenda into their religious rites and celebrations.

In this sense, most religious groups consider the media not only as instruments for the dissemination of their beliefs, but also as spaces to build public legitimacy, from which they seek to make their practices and discourses visible, engage with other actors in secular society, as well as influence the spaces of power.

MEDIATIZED AND DE-TERRITORIALIZED RELIGIOUS PRACTICES

Our study shows that a wide sector of Lima residents constructs their religiosity and spirituality out of a perceived need for new senses of belonging to the religious community, which brings with it a re-signification not only of institutionalized religious space, but also of religious experience itself in everyday life.

On the one hand, it is important to mention that believers are nourished by cultural registers and sources that are not subject to traditional institutions; that is, through multiple communication mediations and referential frameworks that previously seemed to be very distant from the specific contexts in which religious identity is constructed (De la Torre, 2002).

The religious histories and itineraries of our interviewees reveal that contemporary believers can easily transit between different religious affiliations. Such movement allows them to affirm their faith by sharing in the rituals of distinct faith communities, whose doctrinal referents come from multiple sources. Many of the cases show that the experience of consuming religious goods through technology becomes an important mediating support for this new way of practicing religious experience and interacting with transcendence.

Marta, a neo-Pentecostal evangelical believer, finds in religious media consumption the possibility of nourishing her interreligious exploration beyond the frameworks allowed by her congregation of reference:

I listen to the messages of Pastor Rodolfo Gonzales, that of [TV channel] Bethel, of the World Missionary Movement...I also tune in to the program where Pastor Bullon preaches, who is an Adventist, and I also like to listen to the messages of a church in Miami on the Internet. He is a priest, but he has some tremendous messages as well (Marta, evangelical believer, August 6, 2016).

It is interesting to observe how the media have become a vehicle for the extension of religious experience beyond not only the environment of the nearest ecclesiastical community, but also beyond the confessional territory itself. In this sense, the consumption of religious media can create a space that gives permission to believers that are inclined to consider interreligious exploration and belonging.

On the other hand, the appropriation of narratives and spaces, built to appeal to the markets created by the digital industries, has helped strengthen the bonds between believers who join faith communities that are seeking to satisfy new religious sensibilities and cultivate a sense of belonging.

Most of the interviewees suggest that one of the basic reasons for their participation in the shared tasks derived from belonging to a specific religious community has to do with the affective relationships and mutual support fostered by these shared tasks.

Juanita has been a member of the Christian and Missionary Alliance church for more than 20 years. She is involved in the team that runs the nursery provided by the church during the Sunday service. Juanita says that what she enjoys most about this service is the time she shares with “the sisters” outside the church.

We have formed a nice group with the sisters from the children’s support ministry. Thanks to WhatsApp we can keep in touch. It’s not like before when we only saw each other on Sundays. Of course, I can share any problem or anything going on in my life with them right away, with confidence, and, well, they have also helped me a lot with their words (Juanita, evangelical believer, August 4, 2016).

Other interviewees reveal that the use of social networks, facilitated by contemporary technological devices, has allowed them not only to maintain links with their reference group, but also to re-create religious life in community. This is the case of Judy, who has been attending a Catholic parish in Lima since she was a child. She is part of a women’s prayer group that regularly meets at the parish, although they no longer do so as often as they used to, due to the new dynamics of daily life in the city.

We are always united, and suppose, for example, if someone is ill or something, we pray for them. I don’t know, but that’s why it’s called a circle of love because that’s the ultimate expression of loving another person and we all get to know each other that way. Somebody is ill and that’s it... Now we have a WhatsApp group too and we can pray for someone who is sick, who is ill. That way we don’t have to wait until we meet in person at the parish (Judy, Catholic believer, August 3, 2016).

Catalina, a Catholic believer, has found Facebook to be a suitable communication tool not only to nurture or expand her knowledge of issues related to her involvement in the faith community she is a part of, but also to spread it to others,

I use Facebook a lot. I have a lot of Catholic pages, a lot, I subscribe to a lot of these pages, I get a lot of things from there. For example, one thing that I do, as part of my participation in the community that I am part of, is to send them tips through Facebook, as part of the training program of our group. We are 15 women (Catalina, Catholic believer, August 14, 2016).

Judy and Catalina's experience reveals that the mediatization of the practices of lived religiosity generates new spaces and meanings from which interactions among the faithful are constructed. It is interesting to note how the collective religious experience occurs in a decentralized and displaced manner. In this process, the media play the role not only of mediators of belief but also become spaces that lead to the re-sacralization of secularized media (Martin-Barbero, 1995; Reguillo, 2004).

Along the same lines, the consumption of cultural goods to which the faithful have access through the media allows them to connect for the first time or to reconnect with those cultural memories that have been stigmatized or buried in the collective subconscious because of the barriers that traditional religion can erect between the secular and the sacred.

This is the case of Blanca, a migrant woman who arrived in Lima in the 1980s. She grew up in a traditional Catholic family in the Peruvian Andes. Upon arriving in Lima, she converted to evangelical Christianity and joined a Pentecostal congregation in an impoverished urban neighborhood of Lima. After her conversion to the evangelical world, she distanced herself from certain practices that were considered sinful by her new faith community. In recent years, her church has become a little less rigid in its prohibition of certain non-religious cultural practices. In this context, Blanca has reconnected with her friends from school, with whom she had enjoyed the popular festivals in her provincial hometown.

Now I'm listening to music from my homeland that I haven't heard on the radio in a long time. I couldn't do that before. That makes me remember that since I was a child I always enjoyed the *huaynitos*¹. I have always loved listening to the sound of the harp. So, I always thought: "Someday I'm going to play the harp." I always liked to listen to it. Now, I listen to the music I used to listen to back home. Now we get together with my friends who also came

¹ A musical genre native to the Andean region of Peru.

to Lima and we remember how we enjoyed parties. We danced a lot (Blanca, evangelical believer, August 15, 2016).

It is important to note that the consumption of certain symbolic goods produced by cultural industries, as in the case of music, becomes a space of cultural mediation where believers can interact with cultural memories that some fundamentalist religious communities have stigmatized or banned.

Many churches, as in the case of Blanca's congregation, have begun to soften their prohibitions on such norms and practices because contemporary believers—who interact with secular media more than ever before—demand an ecclesiastical space in which it is possible to reconnect the traditional practices of daily life with faith experiences.

In this case, we can observe that cultural consumption mediated by technologies makes it possible to build bridges between behavioral rules that had been legitimized by traditional religious institutions and memories derived from other cultural practices where the sacred and the profane interact with greater fluidity.

At this point, it is important to mention that mediatization has brought up a new dimension of the religious experience for the faithful, by linking their religious beliefs with other cultural practices. As Luis Sá Martino (2020) argues, media consumption allows some believers to embrace popular culture as an element closer to their new religious views. In this regard, the cases we studied reveal that this type of religious mediatization is not disconnected from local social and cultural processes and memories. The community that believers have built beyond the media plays an important role in reclaiming non-sacred symbols and reconnecting with those practices of the secular world that the religious institution to which they belong has sought to delegitimize. This cultural dimension of mediatization gives way to an “intersection between media and religion that has created new ways of experiencing religion by articulating it with a broader media culture, including popular cultural products: Mediatized religion has found new ways to speak contemporary media language” (Martino, 2020, p. 10).

FROM TRADITIONAL CONSUMER TO RE(RE)INSTITUTIONALIZED “PROSUMER”

María Luz is a member of a Lutheran community in a low-income neighborhood in Lima. She uses social networks to share images portraying the reality of her community. Her intention is not only to share what is happening in her

neighborhood, but also the evangelistic and social service work carried out by the network of women in the congregation to which she belongs. The interesting thing is that she began to do this work when, after opening a personal account on Facebook, she realized that this could be a valuable tool to share her faith experiences beyond the neighborhood. Here, she found just the right medium to produce religious messages “her way”:

I take pictures of the things that happen here in Marquez [her community] and then I post them on Facebook. Friends tell me that they like it, what I do is good. I try to share posts about social problems and what we do with women in my church network. My photos, for example. I have taken photos of the Chillon River, a very polluted river. So, I want to call attention to this reality that many people don't know about and what we are doing. In one of the photos, my granddaughter is next to the river. There she is with her arms outstretched praying (María Luz, evangelical believer, August 14, 2016).

This case shows, on the one hand, that the new communities emerging on the religious frontier are fed and sustained by new media that produce and reproduce, create and re-create religious experiences. From this perspective, believing “implies situating oneself, perhaps at the center, at the side, near or on the margins, with respect to the range of relationships and its strong definition of ‘the real’” (Algranti, 2013, p. 41).

On the other hand, they reveal that identities are constructed as persons ascribe to a diverse and fragmented collection of de-territorialized beliefs and practices while negotiating, simultaneously, the deregulation of the institutional religion (Hervieu-Léger, 2004).

In this process, the mediatization of the practices established by believers, “feeds a religiosity in movement, which constructs the figure of the ‘spiritual seeker’ whose journey, often long and winding, stabilizes, at least for a time, in a chosen community affiliation that serves both for personal and social, as well as religious identification” (Hervieu Léger, 2004, p. 127).

This religiosity in movement, generated by media consumption, allows many of the believers to reactivate the passages of personal memory that authoritarian religiosity had placed on pause. It is noteworthy how those believers that had experienced a radical religious conversion, once they are given the opportunity to reassert their autonomy, are beginning to reconnect with secular cultural practices rooted in their past, without renouncing their more recent religious affiliation.

This case shows, on the one hand, how believers who insert themselves into digital social networks find the possibility not only of redefining their evangeli-

zation strategy, but also staking out a new role for themselves in their religious community. This is a type of believer who lives and shares their faith not only by transcending existing discursive norms, but also the authorized communication platforms built by the religious institution.

Here we can see a type of believer who builds their identity, public representation, and sense of belonging within the framework of the many available media offers and spaces that facilitate and generate our interlocutions, especially those not subject to religious boundaries or the immediate context of the offline community.

Many believers like Maria Luz, who live their faith experience from the spaces and references shaped by the technologization of everyday life, experience a new way of being a believer, which breaks with the logic of the passive faithful dependent on knowledge instituted or regulated by a traditional, usually hierarchical, religious institution.

The traditional consumer of religious radio or television programs is today displaced by what specialists in media consumption would call a “religious prosumer” (Aguilar *et al.*, 2027; Rahim, 2025). This is a type of believer who, as García Canclini (1995) would say, when consuming religious goods, assumes the role of co-producer, modifying and re-signifying them at the moment of appropriation.

In this way, as García Canclini argues, a more individualized and autonomous type of consumption takes root, leading to the emergence of a type of consumer that continues to participate in the production of existing materials while also producing new digital content that is shared virtually.

This displaces the passive believer who is a recipient of institutionalized narratives and knowledge, with a parishioner capable not only of interacting with various communication sources, but also of intervening in the (re)elaboration and dissemination of religious discourse in spaces and with interlocutors defined by the believers themselves.

The itinerary of Edgard, who grew up in a conservative Nazarene community, allows us to appreciate the way a mediatized believer not only builds his faith from the frontier zones of religion, but also recreates his theology in a way that transcends the authority of the institutionalized sacred text.

After leaving high school and entering college, Edgard began to distance himself from his church. One of the reasons was his disagreement with the top-down leadership style. His lived experience outside the institutional church led him to rethink how he consumed and appropriated the sacred. Edgard, a long-time

consumer of traditional evangelical radio programs, began to partake of the symbolic goods distributed by secular media.

At the same time, Edgard met up with a group of friends who had attended his same church youth group when he was young. Some of them now lived in Sao Paulo, Brazil and one of them was a leader of an independent evangelical church there. Edgar decided to join this congregation. He has found that physical distance has not been a barrier to his sense of belonging to this church, because he has found there a group of friends who are looking out for him.

Edgard decided to become a member of this church even though he lives in Lima. He often participates in worship services via the Internet. He listens to the sermons and some Sunday services via YouTube.

I now consider myself more than a believer, a practitioner of the faith, because I believe that it is not enough to believe. The apostle James said that even the demons believe. Now, I consider myself a Christian practitioner, not by imposition as before. I live the faith from the place where I am and I freely decide what I want to follow (Edgard, evangelical believer, August 2, 2016).

As in his younger days, when his evangelical militancy was limited to a Nazarene congregation in Lima, Edgard continues to be a regular consumer of evangelical radio programs. The difference is that today he has decided to follow those preachers who include in their sermons comments on the relationship between the spiritual and social and political issues.

One of the turns in Edgard's life has been his link with music. He became a consumer of rock music and found there not only another way to connect with transcendence, but also new ways to reconstruct his theological worldview by studying the Irish rock band U2's song lyrics.

"I have changed a lot. I used to listen only to Christian music. Now I listen to other genres, and I find a lot of theology in them," he says. Edgar has come to consider himself a follower of Paul David Hewson, whose artistic name is Bono, U2's lead vocalist:

U2's songs have a very strong spiritual force. Many of the lyrics of Bono's songs lead me to think about theology, about the image of God in our lives. For example, "Beautiful Day" is a beautiful song. How much richness is there to think about life. There are profound phrases, like: "After the rain come the colors" (Edgard, evangelical believer, August 5, 2016).

This type of believer moves in innovative ways in the marketplace of religious offerings, modifying and reconstructing in their own way the messages received and adapting institutionalized religious norms to their own needs and expectations.

From this perspective, the practices of media consumption by believers generate the construction of what García Canelini (1995) calls “interpretative communities,” which accounts for believers, who in the process of consuming symbolic goods, rethink their faith, develop new ways of relating to the transcendent, and autonomously connect their beliefs with their daily lives.

Finally, Edgard’s case, like the others documented in this study, would invite us to deepen our understanding of two aspects of digital or technologized religiosity.

On the one hand, the role of so-called “influencers” is key in the process of resignification that leads to the development of the new identities generated by media consumption. In many cases, these religious entrepreneurs become *de facto* religious leaders despite never having been “blessed” or authorized by established religious entities.

On the other hand, the type of believer described here becomes a kind of religious pilgrim in the networked society. In this regard, Manuel Castells (2000) states that “in the network society, the organization of media systems and their evolution depend to a large extent on the way in which we socially appropriate them.” Therefore, it is interesting to observe how contemporary believers use technology not only to evangelize but also to build a sense of community. By using Facebook, Maria Luz not only becomes a mass propagandist of her faith, but this platform allows her to empower herself and become an actor in the emerging public sphere that is built from social media.

In the case of evangelicals, it is interesting to note that the image of a network is very familiar, because most of them understand their local congregation as being part of both interdenominational and transnational communities. That is, most members of evangelical denominations have constructed their sense of belonging around the understanding that they form part of a broader community than the one circumscribed by their own local congregation. What is new here is that the construction of religious identity is no longer confined to institutional religious sources but now draws on secular networks outside the church walls.

BELIEVING FROM MULTIPLE REFERENCES AND TRAJECTORIES

By analyzing the different types of communities sought by contemporary believers in the context of religious pluralization found in today's urban world, the experience of most interviewees suggests that the notion of belief is built out of multiple subjective trajectories, diverse traditions, and a variety of ideas that coexist in the same space and time. In this process, the degree of autonomy exercised by individual believers is highly variable, but it is precisely this variability that allows them to interact in different ways with "traditional" religious referents and narratives (Seman, 2013).

In this process, traditional reference groups (family, friends, ecclesial and para-ecclesial networks, etc.) are being re-signified and re-positioned by emerging media platforms and are playing important roles in the mode and logic from which religious practices emerge and from which belief is conceived and practiced.

It is precisely in this web of relationships, built around reference groups, where religious experience is produced and reproduced, created and recreated. From this perspective, as noted earlier, "believing implies situating oneself with respect to the range of relationships" (Algranti, 2013, p. 41) and the deregulation of institutional religion (Hervieu-Léger, 2004).

Such communities allow us to see the religious field as a space from which it is possible to recognize new ways of inhabiting, transiting, and belonging to a particular urban environment and the world. In this sense, religions, and the spaces in which they are practiced, constitute important referents and instances of mediation in which one can deepen a sense of belonging to a wider community.

The cases studied reveal that the experience of the sacred in the urban fabric of contemporary Lima confirms that secularization in our context occurs on the basis of a social dynamic in which popular uses of religion constantly produce new syntheses between the foreign and the familiar, the traditional and the modern; but, above all, they also promote the sacralization of secular spaces and the desacralization of certain religious practices (Parker, 2018).

All this leads one to posit that contemporary religious practices are constructed today within a framework of scenarios without territorial boundaries and with notable hybridizations of religious practices and discourses (García Canclini 2005). From this perspective, religious hybridization implies a constant interaction between religious narratives and actors and other symbolic goods, cultural memories, and circuits of communication that transcend traditional sacred spaces and are permeated by the contemporary process of cultural mediatization.

THE MEDIA AND FRONTIER RELIGIOSITY

The analysis of the interviews conducted for our study reveals that the mediatization of lived religiosity feeds the construction of what some scholars call frontier religious communities, which allow us to observe “practices at the crossroads, decentered, interstitial and in displacement... within the vast social extension where the daily life of the subjects takes place” (Solís & Martínez, 2012, p. 14).

Edgard’s experience shows that contemporary religious practices are built from processes of the deterritorialization of practice and belonging, in which technology serves not only as a means to connect people but also as an instance of cultural mediation, in which a variety of interactions, the reconfiguration of symbolic goods, the activation of cultural memories and communication circuits, which move beyond traditional institutional sacred spaces, are put into play.

Catalina, the Catholic believer who found in Facebook a tool to expand her involvement in her faith community and to share that knowledge with others, adds:

On my Facebook, I have my cover photo, I am playing bass and the whole wall is full of letters, I have done it in Illustrator; all full of letters that have meaning for me in my life, they also have to do with God, they say, you loved me first, divinity, peace, goodness, love, things of God, things that I think. I do try to transmit in some way with what I post, what I am (Catalina, Catholic believer, August 5, 2016).

These changes and re-significations of religious practice, resulting from mediatization, occur not only at the level of the re-construction or repositioning of religious rituals in the public sphere, as other studies show, but also in terms of the way in which new senses of belonging to faith communities are constructed, the search for and contact with transcendence, beyond the framework instituted by the religious institution, and the ways in which traditional practices are re-signified (Hjarvard, 2008; Hoover, 2009).

Thus, this is a type of religious consumer who constructs their practice from the logic of a decentered circularity in which those who receive a message can modify it and reintroduce it into networks or elsewhere, thus reconfiguring and recreating the religious object or discourse (Garcia Canclini, 1995).

For all these reasons, from the perspective of religious mediatization, it is possible to argue that the media today are not mere channels for the dissemination of religious doctrines and beliefs. Their mediating role is contributing significantly to the shaping of new public articulations of religion, where traditional myths,

symbols, and rituals are being re-signified and inserted into other scenarios, beyond the traditional spaces inhabited by the sacred.

This indicates that we are dealing not only with a meeting of cultures, but also with diverse modalities of narrative. There are now two oralities, a primary orality, that of interpersonal communication; and that of the mass media, which Walter Ong (1982) calls “secondary orality.” In this way, Jesús Martín Barbero maintains that the Latin American masses are being incorporated into modernity not through the Enlightenment but through other projects in which the urban masses and the cultural industries are allied. They are “elaborating a secondary orality, an orality grammaticalized not by the syntax of the book, of writing, but by audiovisual syntax. Secondary orality thus constitutes the space of osmosis between memories, long memories of life and story, and new audiovisual narrative devices, between archaic narratives and postmodern technological devices” (Martin-Barbero, 1995, p. 15).

FINAL REFLECTIONS

The view of religiosity lived from the practices of consumption and media appropriation constitutes a new challenge for the study of religious identity and belonging, since it means paying attention to and interacting with, simultaneously, both “the frameworks of identities of belonging with the referential registers of the new identifications, and the new identities that such interaction produces” (De la Torre, 2002, p. 79).

We consider it necessary to study in depth the profile of the contemporary believer, who no longer exclusively consumes symbolic goods produced by a particular religious institution. Our interviews show that today’s believer not only consumes those goods but also generates new religious narratives, while creating new routes for consuming the symbolic goods needed to satisfy perceived needs that are not solely religious in nature.

In this process, we must pay attention to the itineraries of consumption of symbolic goods documented in this essay, whose logic breaks with that used by traditional believers to conceptualize and practice their faith. The existence of this type of religious faithful calls into question the model of fixed and stable identities and suggests the appearance of more open and generative dynamics of religious identification and loyalty (De la Torre, 2013). It also challenges us to rethink religious communication studies from the perspective of the cracks in

the border wall, the in-between spaces, the interstices (Bhabha, 2002). Therefore, “more than studying specialized fields, we must study the spaces of intersection and interaction between fields, for it is there where the battles are fought and where we can appreciate the dynamisms” (De la Torre, 2021, p. 277).

Religious practices constructed from the production and consumption of mediatized symbolic goods have an impact today on the configuration of a new type of religious faithful—those who move in social networks and consume the goods of cultural industries without completely disaffiliating themselves from their non-virtual religious community. We observe that many believers have found in social media networks a propitious space in which to reconnect with those deeply rooted symbolic worlds and cultural goods that traditional religious institutions had ignored or attempted to stigmatize in their attempt to impose a kind of ideological or theological hegemony on the faithful. This more flexible and pluralistic environment in which the faithful are increasingly actors in the creation of symbolic goods may be forcing these institutions to become more flexible and pluralistic in their pastoral practice.

In this way, the cases studied show us other ways and meanings of contemporary religious mediatization, which not only have to do with the massification and ‘spectacularization’ of religious rituals, but also with the way in which new senses of belonging to faith communities are constructed, in which the religious experience occurs beyond both the temporality and the traditional geographic territory inhabited by the community.

In this scenario, the believers find not only the possibility of making their faith visible in a framework larger than that of the local community, but also the opportunity to move beyond regulated institutional frameworks—which often do not allow believers to develop their own communication strategies to make their faith experience visible in other territories— and to explore new ways of thinking, living, and sharing their encounter with the sacred.

Likewise, these findings invite us to study media-religious processes and practices as a way of “accessing a reality that conceals a broader social environment” (Gomes, 2012, p. 18), from which the faithful or believers interact or negotiate between multiple, complex, and varied meanings of spirituality and diverse ways of constructing the sacred (Clark & Hoover, 1997).

Finally, our study invites us to recognize that digital structures and cultures now permeate all areas of daily life, but at the same time they are challenging the traditional structures of religious institutions. The accounts allow us to appreciate not only the rearrangements that come to light in new spaces of interaction with

the sacred, spaces where the sacred is made visible, but also the resistance to hierarchical ecclesiastical modalities. It is interesting to observe socio-digital religious communities not only adapting but also resisting the narratives of hegemonic ecclesiastical power. There is not only a dispute over narratives, but also over social imaginaries, new ways of believing, and new ways of experiencing spirituality. In this regard, this study allows us to recognize the emergence of those disruptive imaginaries that claim a place in the field of the construction or reconstruction of the sacred.

REFERENCES

- Aguilar, G., Campbell, H. A., Stanley, S., & Taylor, E. (2017). Communicating mixed messages about religion through internet memes. *Information, Communication & Society*, 20(10), 1498-1520. <https://doi.org/10.1080/1369118X.2016.1229004>
- Algranti, J. (Ed.). (2013). *La industria del creer: Sociología de las mercancías religiosas*. Biblos.
- Algranti, J., & Setton, D. (2021). *Clasificaciones Imperfectas: Sociología de los mundos religiosos*. Biblos.
- Bahamondes, L. (2021). Mercantilización de lo sagrado en Santiago de Chile: Fieles, consumidores y creyentes en contextos de crisis. In L. Bahamondes (Ed.), *Prospección religiosa en el Cono Sur: Mercantilización, materialidades y creencias* (pp. 37–57). Crann Editores.
- Bárceñas, K. (2029). Etnografía digital: un método para analizar el fenómeno religioso en Internet. En H. Suárez *et al.* *Estudiar el fenómeno religioso hoy: caminos metodológicos* (pp. 285-313). Instituto de Investigaciones Sociales (UNAM).
- Bellotti, K. (2016). Evangelical Media for Youth and Religious Authority in Brazil. In S. Hoover (Ed.), *The Media and Religious Authority* (pp. 209-227). Penn State University Press.
- Beltrán, M. W. (2010). La teoría del mercado en el estudio de la pluralización religiosa. *Revista Colombiana de Sociología*, (33), 41–62.
- Boas, T. (2023). *Evangelicals and Electoral Politics in Latin America: A Kingdom of This World*. Cambridge University Press.
- Burity, J. (2016). Minoritization and Pluralization: What Is the “People” That Pentecostal Politicization Is Building? *Latin American Perspectives*, 43(3), 116–132. <https://doi.org/10.1177/0094582X16639238>

- Campbell, H. (2012). Understanding the Relationship between Religion Online and Offline in a Networked Society. *Journal of the American Academy of Religion*, 80(1), 64–93. <https://doi.org/10.2307/41348770>
- Campbell, H. (2016). Surveying theoretical approaches within digital religion studies. *New Media & Society*, 19(1), 15–24. <https://doi.org/10.1177/1461444816649912>
- Castells, M. (2000). Toward a Sociology of the Network Society. *Contemporary Sociology*, 29(5), 693–99. <https://doi.org/10.2307/2655234>
- Clark, L., & Hoover, S. (1997). At the intersection of media, culture, and religion. In S. Hoover & K. Lundby (Eds.), *Rethinking Media, Religion, and Culture* (pp. 15–36). SAGE.
- Cunha, M. N. (2007). *A Explosão Gospel. Um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico contemporâneo*. Mauad Editora.
- Cunha, M. N. (2019). Os procesos de mediatização religiosas no Brasil e ativismo políticos digital evangelico. *Revista FAMECOS*, 26(1), e30691. <https://doi.org/10.15448/1980-3729.2019.1.30691>
- De Feijter, I. (2007). *The Art of Dialogue: Religion, Communication and Global Media Culture*. LIT Verlag.
- De la Torre, R. (2002). Crisis o revalorización de la identidad en la sociedad contemporánea. *Nómadas* (Col), (16), 76-85.
- De la Torre, R. (2013). Una agenda epistemológica para replantear las maneras de entender la secularización en América Latina. In V. Giménez & E. Gibellini (Eds.), *Religión, cultura y política en las sociedades del siglo XXI* (pp. 109-156). Editorial Biblos-ACSRM.
- De la Torre, R. (2018). Videogracia y las recomposiciones de la religiosidad contemporánea en Latinoamérica. *Fiar*, 11(1), 19–33.
- De la Torre, R. (2021). La religiosidad popular de América Latina: una bisagra para colocar *lived religion* en proyectos de descolonización. *Revista Cultura y Religión*, 15(1), 259-298. <https://doi.org/10.4067/S0718-47272021000100259>
- De la Torre, R., & Gutiérrez Zúñiga, C. (2005). The logic of the market and the logic of belief in the creation of symbolic merchandise. *Revista Desacatos*, 18, 53-70.
- Frigerio, A. (2020). Encontrando la religión por fuera de las “religiones”: Una propuesta para visibilizar el amplio y rico mundo social que hay entre las “iglesias” y el “individuo”. *Religião e Sociedade*, 40(03), 21–47. <https://doi.org/10.1590/0100-85872020v40n3cap01>
- García Canclini, N. (1995). *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. Grijalbo.

- García Canclini, N. (2005). *Hybrid Cultures: Strategies for Entering and Leaving Modernity*. University of Minnesota Press.
- Hervieu-Léger, D. (2004). *El Peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. Ediciones del Helénico.
- Hjarvard, S. (2008). The mediatization of religion: A theory of the media as agents of religious change. *Northern Lights*, 6(1), 9-26. https://doi.org/10.1386/nl.6.1.9_1
- Hoover, S. (2006). *Religion in the Media Age*. Routledge.
- Hoover, S. (2009). Transformations: The Case of Religious Cultures. In K. Lundby (Ed.), *Mediatization: Concept, Changes, Consequences* (pp. 123-138). Peter Lang.
- Jong, A. (2025). The post-secular cosmopolitanization of religion. *Religions*, 16(3), 334. <https://doi.org/10.3390/rel16030334>
- Levine, D. (2009). Pluralism as Challenge and Opportunity. In F. Hagopian (Ed.), *Religious Pluralism, Democracy, and the Catholic Church in Latin America* (pp. 405-428). University of Notre Dame Press.
- Livingstone, S., & Lunt, P. (2014). Mediatization: An emerging paradigm for media and communication studies. In K. Lundby (Ed.), *Mediatization of Communication: Handbooks of Communication Science* (pp. 703-724). De Gruyter Mouton.
- Martin-Barbero, J. (1995). Secularización, desencanto y reencantamiento mass-mediático. *Diálogos FELAFACS*, 41, 71-81.
- Martino, L. M. S. (2020). Mediatization of Religion: Three Dimensions from a Latin American/Brazilian Perspective. *Religions*, 11(10), 482. <https://doi.org/10.3390/rel11100482>
- Morello, G. (2020). *Una modernidad encantada. Religión vivida en Latinoamérica*. Universidad Católica de Córdoba.
- Morello, G. (2025). El oficio (religioso) de tatuar. *Encartes*, 8(15), 267-279. <https://doi.org/10.29340/en.v8n15.396>
- Ong, W. (1982). *Orality and Literacy: The Technologizing of the World*. Routledge.
- Oosterbaan, M. (2017). *Transmitting the Spirit: Religious Conversion, Media, and Urban Violence in Brazil*. Penn State University Press.
- Panotto, N. (2015). Religión, ciudadanía y espacio público: un acercamiento socio-antropológico y teológico. *Perspectivas Internacionales*, 11(1), 63-87.
- Parker, C. (2018). Popular Religions and Multiple Modernities: A Non-Western Perspective. In W. Isak (Ed.), *Culture and Identity*. ItchOpen Limited. <https://doi.org/10.5772/intechopen.74411>

- Paz, E. & Oliva, P. (2024). La intersección entre la tecnología y la religión: Una propuesta metodológica desde la cibercultura. In E. Paz & R. Santarcieri (Coords.), *Dios ha leído tu email: Investigaciones y microrrelatos sobre religión, creencias y mundo actual* (pp. 23-40). SEMIR.
- Pérez-Vela, R. (2016). Mediatización de la religión en la periferia urbana en el Perú / Mediatização da religião na periferia urbana no Peru. *PLURA, Revista de Estudos de Religião PLURA, Journal for the Study of Religion*, 7(1), 94–110. <https://revistaplura.emnuvens.com.br/plura/article/view/1153>
- Rabbia, H., Morello, G., da Costa, N., Romero, C., & Lecaros, V. (2019). *La religión como experiencia cotidiana: Creencias, prácticas y narrativas espirituales en Sudamérica*. EDUCC.
- Rahim, A. (2025). The Changing Practices of Religiousity and Mediatization of Islamic Intellectual Management in Indonesian Context. In A. Dwi Bahtiar El Rizaq *et al.* (Eds.), *Proceedings of International Conference of Islamic Studies (ICONIS 2025)*. Advances in Social Science, Education and Humanities Research.
- Reguillo, R. (2004). The Oracle in the City: Belief, Practices, and Symbolic Geographies. *Social Text*, 22(4), 35–46. <https://muse.jhu.edu/article/177072>.
- Romero, C. (2009). Religion and Public Spaces: Catholicism and Civil Society in Peru. In F. Hagopian (Ed.), *Religious Pluralism, Democracy, and the Catholic Church in Latin America* (pp. 365-404). University of Notre Dame Press.
- Sbardelotto, M. (2016). Mediatización de la religión: la relación entre lo “religioso” y lo mediático en tiempos de red. *InMediaciones de la Comunicación*, 11(1), 113-137.
- Sbardelotto, M. (2023). Facebook as a Third Space of Digital Catholicism: The “Catholic” in Circulation and Reconstruction. In N. Echchaibi & S. Hoover (Eds.), *The Third Spaces of Digital Religion* (pp. 92-106). Routledge.
- Semán, P. (2013). Pluralismo religioso en una sociedad de pluralidad jerarquizada. *Corpus*, 3(12), 1–7. <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.584>
- Solís, D., & Martínez, C. (2012). Construcción de fronteras simbólicas y prácticas religiosas. *Estudios Fronterizos*, 13(25), 9-30.
- White, R. (1997). Religion and Media in the Construction of Culture. In S. Hoover & K. Lundby (Eds.), *Rethinking Media, Religion, and Culture* (pp. 37-64). SAGE. <https://doi.org/10.4135/9781452243559.n2>

El destino del chamán tras la muerte entre los matsigenka del Bajo Urubamba (Cusco, Perú)

Martha Rojas Zolezzi

 <https://orcid.org/0009-0008-7286-3530>

Universidad Paris 10 Nanterre, Francia/Universidad Nacional Federico Villarreal, Perú

martharojaszolezzi@gmail.com

RESUMEN

Las concepciones acerca del destino del principio vital de las personas, al que comúnmente se llama «alma», son centrales en las representaciones religiosas matsigenka del Oriente peruano (Arawak preandino). El objetivo de este trabajo es ilustrar acerca de la muerte de quienes tienen el estatuto de chamanes, tema que no ha sido abordado por la literatura etnográfica de este pueblo indígena. Para ello, se emplean técnicas como observación participante, entrevistas y registro de mitología en la región del Bajo Urubamba y sus afluentes Picha y Camisea (distrito Megantoni, Cusco), en dos etapas: la primera de 1996 a 2006, y la segunda etapa durante el año 2018. El destino final de los chamanes tras su muerte es habitar en el cielo enoku con sus espíritus auxiliares saankariite. Excepcionalmente, existen chamanes de gran conocimiento, quienes al obtener mayores saberes respecto a las relaciones entre humanos y no humanos, así como del uso de psicotrópicos, modelaron el actual territorio matsigenka, defendieron del ataque de seres malevolentes, facilitaron un buen destino final para los fallecidos y contribuyeron a la obtención de dones divinos; por ello, tras su muerte, además de permanecer en la memoria colectiva, accedieron al empiro junto con las divinidades tesorinti.

Palabras clave: Matsigenka, Arawak preandino, Chamanismo, Muerte, Mitología



The Destiny of the Shaman After Death Among the Matsigenka of Bajo Urubamba (Cuzco, Peru)

ABSTRACT

Conceptions about the fate of the vital principle of individuals, commonly called the “soul”, are central to the religious representations of the Matsigenka people of eastern Peru (pre-Andean Arawak). The objective of this work is to shed light on the death of individuals, focusing on the death of those who hold the status of shamans, a topic that has not been addressed by the ethnographic literature of this indigenous group. This article is based on information gathered through techniques such as participant observation, interviews, and the recording of mythology related to death, and especially that of shamans, in the Lower Urubamba region and its tributaries, the Picha and Camisea rivers (Megantoni district, Cusco). The research was conducted in two stages: the first from 1996 to 2006, and the second during 2018. The final destination of shamans after death is to inhabit the Enoku sky with their auxiliary spirits, the Saankariite. Exceptionally, there are shamans of great knowledge, who, by gaining greater knowledge regarding the relationships between humans and non-humans, as well as the use of psychotropic substances, shaped the current Matsigenka territory, defended against the attack of malevolent beings, facilitated a good final destiny for the deceased, and contributed to obtaining divine gifts; therefore, after their death, in addition to remaining in the collective memory, they accessed the empyrean along with the Tasorintsi deities.

Keywords: *Matsigenka, Pre-Andean Arawak, Shamanism, Death, Mythology*

INTRODUCCIÓN

Es de consenso en la antropología, una concepción de la muerte como un umbral cuyo traspaso puede representar el paso a otras formas de existencia de la persona, considerando que esta no se limita a su materialidad, sino que comprende la conciencia que escapa a la corruptible envoltura corporal. El difunto, aunque es objeto de una separación que puede revestir muy diversas formas, ya que en muchos casos sería potencialmente un peligro para los sobrevivientes, influye en los vivos como guardián de los ordenamientos sociales pudiendo castigarlos si se alejan de ellos (Bernand & Vitebsky, 1992, pp. 487-491; Hertz citado por Bloch & Parry, 1982).

Este artículo tiene por objetivo ilustrar acerca del tema de la muerte de la persona entre los matsigenka del Oriente peruano (Arawak preandino), centrándonos en aquella a quienes corresponde el estatuto de chamanes, tema que no ha sido abordado por la literatura antropológica en este grupo indígena. Primero, se trata el destino final de los fallecidos que no son especialistas rituales, a quienes podríamos llamar «comunes», que pasan a formar parte de una comunidad de difuntos indiferenciada; luego de ello, pasamos a indagar sobre aquel de los chamanes matsigenka (*seripigari*). Sobre estos últimos, aquellos que obtuvieron un mayor conocimiento acerca de las relaciones entre humanos y no humanos, tras su muerte son recordados y distinguidos, y acceden a espacios diferentes al del difunto común. Tras abordar el caso matsigenka, haremos una comparación con los cercanos parientes, asháninka y ashéninka, también arawak preandinos, de quienes se separaron hacia el siglo XVI (Casevitz, 1972), lo que esclarecerá la problemática abordada.

El trabajo que presento se basa en la recopilación de información mediante observación participante, entrevistas y registro de mitología acerca del tema de la muerte, y en especial la de los chamanes, en la región del río Bajo Urubamba

y sus afluentes Picha y Camisea, entre los años 1996 y 2006, así como el año 2018. Cabe mencionar, que en este trabajo entendemos por mito, siguiendo la concepción de Lévi-Strauss (1975), un discurso ideológico construido por medio de la función connotativa del lenguaje. Dicho de otro modo, un mensaje que se diferencia de los otros tipos de habla por haber sido construido a partir de un discurso social analíticamente anterior, al evocar a través de las connotaciones, un amplio conjunto de significados y valores presentes en la sociedad que lo ha producido (Barthes, 1985; Lévi-Strauss, 1975).

Los matsigenka del Bajo Urubamba, habitan la Amazonía del Departamento de Cusco (Perú), en el distrito de Megantoni, creado el año 2016. Este grupo indígena pertenece al subconjunto campá, que incluye a los asháninka, con sus secciones ashéninka y caquinte, así como a los nomatsiguenga y yánesha. Es un pueblo de horticultores cazadores-recolectores, que reflejan el último capítulo de una larga historia de contacto iniciada el siglo XVII, han sufrido cambios debido a la colonización, la expansión del mercado, el uso de la moneda, y la actividad misional católica y protestante, así como otros que se vinculan a la presencia de empresas de hidrocarburos dedicadas a la explotación del recurso gasífero en el territorio tradicional matsigenka. Esta influencia ha ocasionado cambios al creárseles mayores necesidades, desde la utilización para la alimentación cotidiana de productos industriales hasta el acceso a la educación superior. Durante mis observaciones en trabajo de campo realizado entre los años 1996 y 2006, y mi regreso al Bajo Urubamba en el año 2018, puedo señalar que los matsigenka han reformulado su agricultura de roza a una producción agrícola con fines comerciales y la construcción de albergues, restaurantes y bares en las comunidades nativas, en cambio, se destinan ahora a brindar servicios a los miembros de las empresas, instituciones del Estado, y eventuales visitantes. El llamado «canon estatal» obtenido de la explotación del gas en el distrito ha sido invertido en gran medida en nueva infraestructura de educación y salud, en la variación del hábitat en las comunidades, las que han abandonado sus viviendas tradicionales ovaladas o cuadradas sin paredes, para pasar a habitar casas construidas con tablas de madera y techo de plancha corrugada de aluminio, todas con el mismo diseño y pintadas con similar color. Asimismo, estas casas en el centro de la aldea han sido ordenadas formando calles de trazo recto. A lo largo de la orilla del río se puede observar comerciantes de origen andino ofertantes de alimentos producidos industrialmente y artefactos electrónicos, hasta bagatelas.

La migración de varones y familias de origen andino a las comunidades matsigenka y a sus inmediaciones se ha incrementado de forma notable desde

hace diez años aproximadamente y está siendo tolerada su presencia por los matsigenka. De manera creciente, actualmente las jóvenes matsigenka están estableciendo alianzas matrimoniales con hombres foráneos andinos, quienes empiezan a obtener derechos a la tierra en las comunidades nativas. A pesar de esto último, todavía no hay indicios que estos jóvenes andinos ocupen un lugar en las juntas directivas que presiden las comunidades, ni que ello haya influido en las representaciones acerca de la muerte de los chamanes, tema central en este artículo. El canon gasífero, y la creación del distrito de Megantoni al que le corresponde, uno de los más ricos del país, ha traído a su vez cambios en el liderazgo local: la elección por votación directa, de acuerdo a las normas del Estado, de un alcalde distrital de origen indígena. Aunque el distrito está conformado en su mayoría por comunidades nativas matsigenka, también comprende a algunas asháninka, caquinte y yine, sin embargo, los alcaldes elegidos hasta el momento son de origen matsigenka.

En medio de todos estos cambios, las creencias asociadas a la muerte y al destino final del individuo que se desagregan del sistema de representaciones matsigenka original, muestran una gran persistencia. Los matsigenka contemporáneos, al igual que sus antepasados, y de acuerdo a las enseñanzas de los *seripigari* (chamanes) de los inicios, *Shonkavarini* y *Shoiperini*, no conciben que exista una sola tierra, como entre los occidentales, en cambio, identifican cinco espacios. Estos son: el cielo *Inkite*, lugar que ocupan Luna *Kashiri* y el Sol *Poreatsiri*, además de los espíritus benevolentes asociados a este último, los *Osarite*; la región de las nubes *Enoku*, que es sólida como la tierra, es habitada por los espíritus auxiliares del chamán, los *Saankariite*; la tierra *Kipatsikunirira*, lugar donde habitan los matsigenka, que incluye el bosque, cerros, y aguas superficiales, la que es compartida por los humanos con los espíritus benevolentes y malevolentes; y finalmente el *Savipatsakunirira*, el inframundo o mundo de abajo, lugar donde van los difuntos, ya sea al *Savipatsaku* o al *Morékari*. Cabe indicar que esta última es la única influencia de las representaciones cristianas representando la incorporación del infierno al sistema original, habitado por seres malevolentes, encabezados por *Kentivakori*. Los seres humanos, tras su muerte, pueden ocupar algunos de estos lugares, lo mismo que los chamanes.

La palabra *seripigari* (*seri*, tabaco; *-pigari*, proveniente de *pigagantsi*, transformarse) significa «el que se transforma con tabaco» (Rojas Zolezzi, M., 2017). El chamán, al ingerir ayahuasca *kamarampi* y tabaco *seri*, puede volverse invisible e ir a visitar a sus espíritus auxiliares *inetsaane*, o *saankariite*. Los narradores matsigenka Haroldo y José Vargas Pereira califican esto como «desa-

parecer» (Michael *et al.*, 2013, pp. 918-922), lo cual alude al «viaje del chamán». La noción de «viaje» es lo que define la función de un chamán como médium o comunicador con los espíritus (Hamayon, 1982, 1990). Este concepto según Hamayon (1982, 1990) está asociado a aquel de dominio de los espíritus, siendo una facultad del chamán atravesar las diferentes categorías separadas de los seres en el cosmos, acumulando sus modalidades alternativas, aquellas de vivo o muerto del ser humano, con la potestad de encontrarse con los espíritus de los diferentes espacios (pp. 34-40). Así, una característica del chamanismo es la de atravesar en vida los umbrales: el de la muerte y el de los animales y plantas, es decir, el de los no humanos (Viveiros de Castro, 2002), transformarse transitoriamente en un no humano, como el jaguar o el colibrí, lo que le permite acceder a otros espacios, o manteniendo su forma humana contactar con los espíritus que le van a brindar los animales comestibles o presas que requiere su grupo, o las hierbas necesarias para curar. En síntesis, entre los matsigenka, el viaje del *seripigari*, posibilitado a través de la ingesta de ayahuasca *kamarampi* (*Banipsteriosis* sp.) y tabaco *seri* (*Nicotina tabacum*), lo lleva al mundo de los muertos y a contactar a los «dueños» femeninos o masculinos (*onato/inato*), espíritus tutelares de animales y plantas (Hamayon, 2009). Como médium de su grupo, impide la llegada de tiempos de escasez comunicándose con los espíritus «dueños» de las presas para que les brinde aquellas que tutelan, asegura la cura de los enfermos visitando a los espíritus de las plantas medicinales, restituye el desequilibrio en el grupo que puede perderse cuando se presenta una situación de enfermedad mediante su función terapéutica. Es necesario señalar, que a pesar de que entre los matsigenka existen mujeres especialistas en el uso terapéutico de plantas, así como en la práctica de la aplicación de vapor al cuerpo para detectar la causa de la enfermedad o el malestar, no existen mujeres chamanas, a diferencia de otros grupos arawak, como los asháninka (Rojas Zolezzi, E., 2022). Excepcionalmente, en el registro de la mitología encontramos el caso de una mujer, quien tras su viudez y la llegada a la menopausia pudo convertirse en tal. No obstante, fue un caso particular como se ha mencionado, ya que las mujeres matsigenka no ingieren ni tabaco ni ayahuasca, estándoles esto vedado a ellas, en razón de que se les considera productoras de la mayor fuente de contaminación, la sangre menstrual, la que interfiere con la comunicación con los espíritus.

EL DESTINO DE LA PERSONA TRAS SU MUERTE

Los matsigenka consideran que el individuo está compuesto por el cuerpo *ivatsa* (literalmente «la carne de él»), la estructura ósea *itonki*, y un principio vital *suretsi*, el que los informantes suelen traducir por «alma» (*isure*, «al alma de él»). El *suretsi* puede ser observado a través de la pupila de los ojos de las personas (*shigendiarite*), pero es en el corazón (*iránika*) donde este reside, siendo que, en la mitología, ciertas entidades pueden volver a la vida a un ser humano a partir de su extracción.

Si el individuo enfermo es pues, como señala Taylor (2009) para el caso jíbaro, un individuo sometido o dominado a la voluntad de un agente externo, los prototipos de la persona sana son el chamán y el guerrero, no sometidos a voluntad alguna, pudiendo el primero atravesar los diferentes umbrales de los diferentes ámbitos que componen el cosmos, sin que su propia persona sea sometida a alguna otra voluntad de algún agente (p. 135). Entre los matsigenka, la muerte es producto de la acción de un agente que busca perjudicar a una persona, o a su grupo de parientes, por alguna voluntad de venganza¹. Como ha encontrado Rosengren (2022) el estado normal de la gente humana es estar en salud y por tanto las enfermedades son una agresión al ámbito de los humanos. Los agentes pueden ser otra gente o los espíritus que están encargados del cuidado de animales o plantas del bosque que pueden haber sido maltratados, ante lo cual dichos agentes reaccionan (Rosengren, 2022, p. 432). Existe otra situación en la que el agente no es un ser humano sino un ser malevolente *kamagarini* (palabra proveniente de *kama-* muerte), entidad con la cual el encuentro tiene consecuencias fatales.

¹ El concepto de «buena muerte» corresponde, en primer lugar, a la tradición griega como lo ha mostrado Vernant (2001) cuando pensamos en Héctor en defensa de los muros de Troya o la de Aquiles ante estos. Entre los escandinavos, como es sabido, esta noción se relaciona con la muerte en batalla (Dumezil, 1995). En el continente americano, entre los indios de las planicies (Lowie, 1982) se trata de la muerte del guerrero en batalla como la más prestigiosa, podemos también encontrar en los casos de los tupi-guaraní de la Amazonía sudamericana en los que el recuerdo de las hazañas del guerrero era el valor fundamental (Clastres, 1980). Si bien el recuerdo de las hazañas del guerrero tiene un lugar en la cultura y la memoria de un pueblo, entre los arawak preandinos no es la figura del guerrero un valor central, habiéndose puesto el acento más bien en el intercambio como un elemento fundamental (Rojas, 2024). El guerrero es de algún modo un «mal necesario» para cumplir las funciones de defensa o ataque (no en vano la traducción exacta del término *owayeri* entre los asháninka o *kugapakori* en matsigenka es «asesino»). De manera que no encontramos una traducción equivalente en la cultura matsigenka como tampoco en la asháninka del concepto de «buena muerte». La muerte es atravesar umbrales hacia nuevas transformaciones de la persona en un cosmos compuesto por diferentes ámbitos.

La mitología matsigenka lo consigna, donde son numerosos estos seres, muchos de ellos tomando la forma de animales del bosque, lugar donde tiene lugar el contacto. El encuentro trae como consecuencia la enfermedad y posible muerte, situación que solo puede ser revertida por la intervención terapéutica del chamán. Una de estas entidades, ser antropomorfo, es llamada «madre de la enfermedad», descrita como la madre de la viruela o el sarampión (Baer, 1994, pp. 293-299; Rosengren, 2022, pp. 432-440; Shepard, 2022, pp. 445-446).

Entre los matsigenka, la palabra muerte es llamada *kamagantsi* y el cadáver *ikamake* o *igamaga*, no obstante, el final del proceso de la muerte biológica es llamado *nompochokiatanoera* palabra que quiere decir literalmente «cerrar los ojos». Sobre rituales funerarios, según información recopilada durante la primera etapa del trabajo de campo en el Bajo Urubamba (1996-2006), antiguamente el cuerpo del difunto era abandonado en el bosque envuelto en esteras o colocado sobre una barbacoa, y los deudos abandonaban la casa donde habían vivido con este en vida. Se pintaba el rostro del cadáver con achiote (*Bixa Orellana*) al igual que el cuerpo y la túnica, ello para evitar que fuera al *morékari*. Renard-Casevitz citada por Chaumeil (1997) señala que los matsigenka abandonan a sus muertos en canoas que dejan libradas a la corriente del río. Otros autores indican que este pueblo indígena practica la inhumación. El cuerpo es depositado en un nicho y cubierto con una capa de ramas de tal manera que la tierra no caiga sobre éste, mediando un espacio entre el cadáver y la tierra (Baer, 1994; Ferrero, 1967; García, 1936). El rostro del cadáver es pintado con achiote y se colocan unos copos de algodón sobre los ojos para que no vea el camino por donde lo llevan a enterrar y así no sepa como regresar (García, 1936; Pereira, 1987). Los deudos practican una dieta y se cortan el cabello (Baer, 1994; Ferrero, 1967), cambian sus vestidos, se pintan la cara de una manera diferente, etc. Para evitar contacto con el espíritu del difunto los allegados se lavan con la infusión de la planta *kamachirinipini* con la cual se hacen invisibles al espíritu del fallecido, quien no los podrá reconocer, aunque camine a su lado. Los efectos personales del difunto son colocados junto al cadáver de tal manera que éste no regrese a su casa a buscarlos y así no exista un motivo de encuentro con sus familiares vivos (Grain, 1938).

Actualmente, se practica únicamente la inhumación, en sectores o cementerios alejados del principal centro poblado de la comunidad, el difunto es envuelto en una estera y pintado su rostro con *bixa*. Ello no impide que los sobrevivientes abandonen la residencia en la que vivieron junto con su pariente fallecido. Los matsigenka creen que el principio vital del individuo permanece después del fallecimiento en el mundo de los vivos durante un tiempo, del cual suelen decir,

que tiene una duración de cinco días. De ahí, la serie de gestos simbólicos que los deudos practican para evitar el encuentro con el *suretsi* de su difunto. El *suretsi* vaga por los caminos de la aldea dirigiéndose hacia donde hay personas, haciendo ruidos en las casas, buscando capturar a los vivos, encuentro tras el cual la persona fallece. Con el objetivo de evitar que este principio vital, aún sin traspasar el umbral, busque a su familia y la lleve con él, los matsigenka toman ciertas precauciones, esto es, eliminar completamente las hierbas, arbustos y árboles alrededor de la casa, de tal manera que el *suretsi* que tiene la voluntad de regresar a esta confunda la tierra limpia con una gran laguna que le impide ingresar a la casa o incluso verla, solo pudiendo permanecer un poco alejado de esta, en las arboledas cercanas hasta que se retira. Por otro lado, que no pueda atravesar tampoco la gran laguna caminando, lo cual es un elemento más para que el *suretsi* desista y se marche. Por el contrario, si hubiera árboles alrededor de la casa, el *suretsi* podría entrar fácilmente y presentarse ante algún miembro de la familia. Luego de esta fugaz aparición, el *suretsi* desaparece pero, el individuo que lo ha visto enferma e irremediablemente muere.

Tras la defunción, y transcurridos los cinco días mencionados, existe más de un destino para el individuo. Uno, es ser devorado por Luna *Kashiri* durante el viaje del alma al cielo *Inkite*; otro es ser robado el cuerpo por los cóndores y luego devorado para residir en su hábitat, en la región de las nubes *enoku*; otra posibilidad es llegar al *savipatsaku* con los cuidadores *kamasantoriite* o al *morékari* con el ser malevolente *Kentivakore*. El fondo del río es el destino de los ahogados convertidos en una comunidad de bufeos (*Sotalia fluviatilis*). Es también un destino posible, convertirse en demonio *kamagarini* o errar hasta desaparecer en el bosque (Rojas Zolezzi, M., 2021). La precisión de mis informantes en señalarme como cinco días el tiempo que el *suretsi* permanece aún en el mundo de los vivos, antes de partir definitivamente, tiene que ver con el sistema de contabilidad que existe en esta cultura, siendo que identifican únicamente cinco cifras, la última de ellas, es llamada *tsonga* o *tsongaka*, lo cual significa «se terminó».

El destino del difunto depende de su actuar en vida, más que en la forma en que falleció. Al morir el individuo pierde su identidad como persona para sumarse a una comunidad de antepasados indiferenciados o convertirse en un ser malevolente *kamagarini* (para un resumen de las concepciones de la muerte en la Amazonía indígena ver Taylor, 1993).

EL DESTINO DEL CHAMÁN MATSIGENKA TRAS SU MUERTE

Los matsigenka atribuyen el conocimiento de los diferentes destinos del fallecido a los chamanes del principio de los tiempos, *Shoiperini* y *Shonkavarini*. El primero relacionado a la fuerza física y el segundo a los conocimientos, como pares complementarios. El mito 1, narrado por Tecori Ríos de la CN Nuevo Mundo el año 2001, nos ilustra sobre el chamán *Shoiperini*. Este chamán era un hombre muy fuerte y corpulento. Los que vivieron antes (*pairani*), eran muy fuertes, ahora, los matsigenka son pequeños. Vivían en el río Picha (afluente del Bajo Urubamba). Decían que *Shoiperini* podía cargar grandes piedras. También estaba el llamado *Matsikanari* («brujo»), un matsigenka grande. *Shoiperini* trataba de cuñado a *Matsikanari*, hasta que se pelearon, se odiaron y se separaron. Un día, acompañado de su cuñado *Matsikanari*, este dijo sobre unas grandes rocas: «¿Quién va a poder levantar estas piedras?». *Shoiperini* dijo «Yo voy a poder». El cogía piedras muy grandes y las llevaba hasta su casa, las dejó allí, antiguamente, en el río Picha. Según Shepard (2022), este chamán utilizó su enorme fuerza para colocar piedras en el río Picha a fin de formar un puente a través de un cañón estrecho. Este autor sostiene que aún existe una losa de piedra en el alto Picha conocida como «la piedra echada por Shoiperini» (Shepard 2022, p. 445). El mito presentado por nosotros, es tanto el mito de origen de este chamán, como el del brujo, quienes al inicio mantienen una relación de afinidad, la que luego es rota para definir los dos polos opuestos de las personas que influncian en los humanos, el protector chamán *seripigari* y quien tiene una voluntad perjudicial hacia los matsigenka y los chamanes, el brujo *matsikanari*.

El atributo de revivir a los difuntos, en la cosmovisión matsigenka solo lo detentan Luna *Kashiri*, el cóndor *samponero* y el chamán *seripigari*. En el caso de Luna, este devora el cuerpo de su esposa fallecida sin poder parir, gesto tras el cual esta revive con las hijas que no pudo dar a luz, dos en algunas versiones del mito, cuatro en otras. Luna, a partir de este episodio, se aficiona por los seres humanos, volviéndose un caníbal que devora el principio vital *suretsi* de los difuntos, principalmente a niños y mujeres, pero también a chamanes que viajan al cielo *Inkite*, los que deben esquivar la trampa de pesca *shimperentsi* colocada por Luna en el río *Meshiarení* que inicia en la tierra y termina en el empíreo. Por su parte, el cóndor *samponero* tiene la facultad de revivir a los difuntos a partir de la extracción de su corazón, donde reside el principio vital *suretsi*, para luego devorarlo. Tras este gesto, el ser humano revive, ya sea manteniendo su cuerpo humano, o bajo una nueva corporeidad, la de esta ave, olvidando su

origen humano y llegando a residir en las nubes *enoku* con el cóndor. Por último, el *seripigari* puede viajar al inframundo, al *savipatsaku*, lugar donde llegan los difuntos y en el cual se encuentran bajo el cuidado de los espíritus *kamasantoriite* (*kama*, muerte; *santo-* sagrado; *-iite*: indica grupo de individuos). Este lugar es profundo, oscuro y hay mucha neblina. Los *suretsi* están dentro de una enorme laguna cercada por cerros, sobre balsas, y se alimentan de hojarasca, la que ellos ven como peces sin cabeza. Una parte de la mitología describe a los difuntos con la apariencia de infantes, y en algunos casos se señala que son llevados a su destino final sobre bandas tejidas por las mujeres para utilizarlas como cargadores de bebé (*tsagompurontsi*). Si bien es un buen destino para el difunto, los chamanes más poderosos, tienen la facultad de buscar a un fallecido reciente, procedente de su aldea o parentela, en el *savipatsaku*, y disputárselo al *kamasantoriite* a fin de devolverlo a la vida, lo que concreta con el acto de sacarlo de este lugar. Los chamanes *seripigari* más poderosos, como *Shonkavarini*, pueden evitar un mal destino para el *suretsi* de difuntos que murieron de forma violenta, o que murieron debido al contacto con un ser malevolente *kamagarini*, lo que los convierte en este tipo de entidades. El procedimiento de interrupción de este mal destino radica en expulsar del cuerpo a los que causaron la muerte. Para ello el *seripigari* apela a sus espíritus auxiliares, *atenkariite* e *inetsaane*. El chamán lleva el cuerpo a un lugar dentro del bosque donde hay una laguna de fuego. Llama a sus espíritus auxiliares, quienes le ofrecen una hierba, la que el chamán agita sobre el cuerpo. Los seres malevolentes van saliendo de este y el chamán los elimina golpeándolos. En ocasiones, el difunto vuelve a la vida, en otras logra un mejor destino para su alma *suretsi*, guiado por los espíritus auxiliares del chamán. Es necesario señalar que, en caso de muerte seguida de un crimen, el *seripigari* hace la misma práctica, luego de la cual, el asesinado le comunica quién era el culpable de su muerte.

Un *seripigari* puede llevar a los miembros de su aldea, vivos, a un lugar sagrado, como lo señalan los narradores matsigenka Haroldo y José Vargas Pereira (2013) (mito 2). Un chamán conmina a sus allegados a no transgredir prohibiciones; es decir, vivir bajo las normas de convivencia matsigenka, a fin de ingresar todos al lugar sagrado o «santo» en la traducción de los narradores del mito, denominado *tsirerishiku* (*tsireri-*, el árbol regionalmente llamado *huasai*; *shi-* indica que existe en gran cantidad; *ku-* indica lugar). Todos aceptan la propuesta del chamán, excepto un hombre alto, fuerte y violento. Al amanecer, sus paisanos son llevados por los espíritus invisibles *saankariite*, auxiliares del chamán, a este lugar sagrado. Estos espíritus no llevan al hombre alto por consi-

derar que era «malo». Este hombre, al ver que pasan los días sin que regresen aquellos que se fueron, decide partir e irse lejos, pero el ave *shivivirini* le habla, diciéndole que se quede en el lugar, y que debía humillarse, dejar de lado sus maldades, y de esta manera volvería a ser feliz. Este hombre se transformó en el árbol de flores amarillas *tairi*, el *shivivirini* desde entonces vivió junto a este árbol (Michael *et al.*, 2013, pp. 1137-1144).

Otro mito presentado por los mismos autores (mito 3) trata de la inexistencia de águilas *pakitsa* en el principio de los tiempos. Había un chamán que era muy poderoso, que consumía ayahuasca *kamarampi* pero su esposa no era obediente. Él vivía cerca al río con ella y su hijo y estaban por ir al lugar sagrado *tsirerishiku*. Antes (*pairani*), el chamán no conocía la muerte, se volvía invisible e iba al *tsirerishiku* que era igual a la tierra, pero no existía el pecado. El chamán ya estaba por ir a este lugar, pero sus espíritus *ineetsane* al ver que su esposa continuaba preparando la bebida fermentada de yuca (*ovuroki*) para embriagarlo no quisieron llevarla. Su hijo le advertía que no lo hiciera, pero ella no le hacía caso. Cada vez que su esposo se embriagaba, iba a quemar su huerto, luego a pararse en un árbol y a llamar a sus espíritus *ineetsane*. Un día, los espíritus se aburrieron de sus locuras y dejaron de ayudarlo. Entonces, ebrio, al quemar su chacra, él también se quemó. El hijo advirtió a su madre que su padre regresaría, que para ello debía ingresar a la casa, pero ella no lo hizo. Al ver que estaba parada fuera de la casa, el chamán no pudo regresar, pero como era poderoso se convirtió en águila. Primero, en especies pequeñas como el águila *puenti*, luego en especies medianas y desde entonces existieron águilas. El chamán se transformó en el águila más grande, el águila real *pakitsa* (Michael *et al.*, 2013, pp. 795-800). Hay que señalar que el lugar sagrado *tsirerishiku* al que buscan acceder los *seripigari* de los mitos corresponde a un principio femenino, el árbol regionalmente llamado *huasai* en la mitología matsigenka es una mujer, espíritu tutelar (*onato*) de los árboles de este nombre. En los mitos narrados por Haroldo y José Vargas Pereira, el lugar sagrado corresponde a la existencia de muchos de estos árboles, todos espíritus femeninos, pero ubicados en el cielo, donde pretende elevarse el chamán con su familia estando todos vivos, lo que guarda consistencia con la facultad de chamanes muy poderosos de atravesar umbrales sin que medie la muerte. En la mitología asháninka (grupo arawak al igual que los matsigenka) existen casos de chamanes que consumen continuamente ayahuasca, logrando así un alto nivel de conocimiento y perfeccionamiento. Ellos mejoran su balsa o canoa, metáfora por la cual viajan al cielo estando vivos, montan a todos sus parientes en esta y juntos se elevan al cielo (Rojas Zolezzi, E., 2014).

Según algunos informantes matsigenka, al morir el chamán puede suceder que su cuerpo, depositado en un lugar del bosque, desaparezca sin explicación, y que en el espacio en el cual reposaba el cadáver se observe el achiote con el que fue pintado. Tras su muerte, el chamán matsigenka puede llegar al cielo *Inkite* y sumarse a los espíritus benevolentes *Osarite*, asociados al Sol; o con Luna *Kashiri* y el Sol *Poreatsiri* y así acceder a la morada de los espíritus auxiliares (*saankariite*) del chamán en la región de las nubes *enoku*, la que es descrita sólida como la tierra. También puede convertirse transitoriamente en el jaguar mitológico *matsontsori*. Algunos informantes señalan que se puede transformar en el oso de anteojos *maeni* o en águila *pakitsa*. Existen los chamanes que infringieron las normas de convivencia matsigenka, como el beber *ovuroki* en exceso, o cometer incesto manteniendo relaciones sexuales con sus hijas u otras consanguíneas cercanas, y negarles a su hija o hermana como consorte a sus aliados *saankariite*. En estos casos, el chamán transgresor tiene como destino errar en el bosque por siempre, sin lograr acceder a ninguno de los destinos que tanto la persona como el *seripigari* pueden alcanzar. Hay que tomar en cuenta que existen individuos que saben preparar infusión de tabaco *seri* para ser ingerida en caso de ciertos tipos de enfermedades, pero ello no los convierte en chamanes. Asimismo, hay quienes tienen el hábito de consumir tabaco sin ser un chamán *seripigari*. Estos individuos, a su muerte, se convertirán en tapires, venados, boas, o en cualquier animal considerado malevolente.

El siguiente texto mítico que hemos registrado, trata sobre el destino del chamán tras su muerte (mito 4). El chamán *Shonkavarini* murió, se levantó y fue al bosque sin que nadie lo llevara. En este, le ofreció a su espíritu auxiliar *atengariite* que otro matsigenka muriera en su lugar, lo que efectivamente sucedió y *Shonkavarini* lo cambió por él. Pero *Shonkavarini* volvió a morir. Antes del tiempo que los matsigenka consideran que el principio vital *suretsi* está aún en el cuerpo y entre los vivos, el que se suele decir que es cinco días, *Shonkavarini* volvió a la vida (*itinana*). Este envió a su perro para que le cuente a su esposa, pero como este no podía hablar, entonces envió al picaflor *tsonkiri*. La pequeña ave *tsuvani* había dicho a la esposa de *Shonkavarini* que la presencia del perro y del picaflor sería un indicador que el *seripigari* había vuelto a la vida. No obstante, la esposa no lo creyó. Después de los cinco días, sus hijos fueron al lugar donde el cuerpo había sido depositado, pero no lo encontraron. Su padre se había convertido en el jaguar devorador *matsontsori*. *Shonkavarini* asesinó a todos en su aldea, y luego partió a la región del río Mantalo, donde había otro *seripigari*, llamado *Chatsinteri* o *Chaseroni*, según las diferentes versiones, tan poderoso como él. Este vio

en sueños a *Shonkavarini*, quien le proponía tomar en alianza matrimonial a su hija adulta, para vivir con él y trabajar juntos. Al despertar, vio en las cenizas que había dejado el fuego de su casa una huella grande de la pata de un jaguar. Ante esto, decidió buscarlo. Sus espíritus auxiliares *inetsaane* le dijeron que no podría vencerlo, que para lograrlo necesitaba la hierba de la hormiga *manipi*. En otra versión del mito, en el camino, el *seripigari* encontró al jaguar *komaromanitite*, discípulo de *Shonkavarini*, junto con su cría, quien le da la hierba de hormiga *manipi* para aplicar este veneno a la flecha que lanzaría para vencerlo. *Chatsinteri* continuó su camino hasta llegar a la orilla de un río, había mucha neblina, y encontró, en la orilla de la otra margen del río, al jaguar aullando, con su perro, una mujer cargando a su bebé, una mujer embarazada y otras personas, todos aquellos a los que *Shonkavarini* había matado y los había vuelto a la vida. El jaguar era muy grande y largo y estaba con su discípulo (*irogamere*). *Chatsinteri* atravesó el río para alcanzar a *Shonkavarini* y cuando llegó muy cerca de la orilla opuesta, le disparó la flecha envenenada. La flecha fue efectiva, cayó el jaguar y desaparecieron todos sus acompañantes. *Chatsinteri* quemó en el mismo lugar al jaguar, previamente limpió con cuidado su sangre, para evitar que el animal fuera al cielo y regresara en forma de jaguar blanco y los asesinara a todos. En el lugar donde fue incinerado creció la planta *saro* (*Brugmansia* sp., *toé* en español regional) y el tabaco *seri* que el *seripigari* tomaba frecuentemente y de los que obtenía su poder (Rojas Zolezzi, M., 2017, pp. 272-275).

Un texto mítico ashéninka (mito 5) registrado por Anderson (1986) que forma con este un grupo de transformación, nos ayudará a entender este mito matsigenka. Antiguamente, había un jaguar llamado *impoquiroma* (jaguar estrella) que era devorador. Era grande como una casa, de color blanco como el algodón, y lo consideraban el perro de *Pava*. Un día, murió un gran chamán *sheripiyari* malvado. Cuando estaba moribundo, se enojó mucho y llamó a dos jaguares *impoquiroma*, o jaguar estrella, para que bajaran del cielo a la tierra. Había la posibilidad que muchas personas murieran. Pero había otro *sheripiyari* que les anunció a las personas que vendría el jaguar *impoquiroma* para devorar a todos. Entonces, las personas reforzaron las paredes de sus casas con palos y lianas. Cuando terminaron, llegó huyendo un hombre que les dijo que el jaguar estaba destruyendo a la gente de río arriba. Cuando oyeron eso, los hombres afilaron sus hachas y prepararon lanzas de bambú. Al mirar al cielo, vieron acercarse al jaguar grande, que de un salto destruyó la mitad de las casas. Todos lanzaron sus flechas, pero no pudieron hacerle daño hasta que una de estas alcanzó el cuello y los ojos. Llegó otro hombre con un hacha, lo cortó y mató. Luego, sacaron

la piel blanca del jaguar y encontraron que tenía cinco pieles, por eso había sido tan difícil de matar. Tras ello, un chamán dijo que había que quemarlo, ya que de lo contrario se convertiría en muchos jaguares pequeños. El jaguar venido del cielo se convirtió en cenizas. Entonces, todos esperaron a que viniera otro jaguar blanco porque al que habían matado era macho. Por la noche, vino la hembra, la que saltó y destruyó la mitad de las casas. Le lanzaron flechas, pero no pudieron matarla. Después, salieron todas las mujeres y todos los hombres y la hirieron con sus flechas y lanzas hasta matarla, tras lo cual, la quemaron. Había una mujer muy valiente que hirió al jaguar *impoquiroma* con su lanza. Cuando fue a cultivar su chacra encontró otro jaguar al que mató (Anderson, 1986, pp. 132-137).

Tabla 1. *Esquema comparativo 1*

Mito 4 Matsigenka	<i>Shonkavarini</i> fallece y se transforma en jaguar	Jaguar devora a miembros de su aldea y de otras aldeas	Un chamán ve en su sueño al jaguar quien le pide le entregue a su hija en matrimonio a lo cual él se niega y decide matarlo	El chamán recibe de uno de sus espíritus auxiliares el veneno para matar al jaguar	El chamán lanza flecha envenenada y mata al jaguar
Mito 5 Ashéninka	Un chamán enfermo antes de morir llama a jaguar devorador	Un jaguar blanco baja del cielo para devorar a los ashéninka	Un chamán avisa a los ashéninka que se preparen para matar al jaguar que bajará del cielo	El chamán ordena a los ashéninka preparar lanzas de bambú, flechas y hachas para matar al jaguar	Un ashéninka hiere con sus flechas al jaguar en el cuello y los ojos matándolo

Tabla 2. *Esquema comparativo 2*

Mito 4 Matsigenka		Chamán incinera cadáver del jaguar	Chamán limpia la sangre del jaguar para evitar que venga el jaguar blanco	De las cenizas del jaguar surgen las plantas psicotrópicas toé y tabaco
Mito 5 Ashéninka	Le retiran al jaguar cinco pieles	Los ashéninka queman el cadáver del jaguar blanco para que no se convierta en múltiples jaguares pequeños	Los ashéninka matan al jaguar hembra	Una mujer mata un jaguar en su chacra donde cultiva plantas alimenticias

Ambos mitos presentan a dos chamanes, uno, que se convierte en jaguar devorador tras su muerte, y otro que moribundo, llama al jaguar devorador del cielo. En ambos casos, el objetivo de los felinos es asesinar a todos los humanos. La intervención de otro poderoso chamán hace posible que matsigenkas y ashéninkas se protejan, en un caso, al obtener el veneno para matar al jaguar; en otro, al preparar armas para matarlo. En las dos narraciones, logran eliminar al jaguar. Sin embargo, hay otro jaguar adicional: En el caso matsigenka, la posibilidad que baje del cielo el jaguar blanco; y en el caso ashéninka, que baje el jaguar hembra. En los dos mitos, el cadáver del jaguar es incinerado, en el caso matsigenka de sus cenizas surgen las plantas psicotrópicas tabaco y toé que desde entonces utilizan los chamanes, y en el otro, una mujer valiente asesina a un jaguar en su chacra donde cultiva plantas alimenticias. El análisis de este mito nos ayuda a entender el destino de los más poderosos chamanes. Estos se pueden convertir en grandes jaguares devoradores de humanos, ante lo cual otros chamanes deben conjurar este peligro. La destrucción del poderoso chamán *Shonkavarini* tiene como resultado el origen de las plantas psicotrópicas tabaco y toé que permiten la comunicación con los espíritus.

En el caso de los *seripigari* más poderosos, es decir, aquellos que obtuvieron un mayor conocimiento acerca de las relaciones entre humanos y no humanos, reciben un nombre tras su muerte diferente al que llevaron en vida, el cual permite

identificarlos y conservarlos en la memoria colectiva, lo que no es el caso de los difuntos comunes que pierden su identidad individual. Este es el caso de *Shonkavarini*, nombre de contenido erótico que los informantes traducen como «el que voltea a su suegra» en el sentido de mantener relaciones sexuales incestuosas con la madre de su esposa (Rojas Zolezzi, M., 2017, p. 257). La muerte de la persona lleva a la «muerte del nombre», siendo que este último no puede ser pronunciado por los miembros de su grupo. La muerte social se produce cuando los vivos pierden el recuerdo (igual a la pérdida del nombre) del difunto y cuando este se disuelve en el anonimato de los antepasados (Thomas, 1975, p. 209). Ello es patente en el caso matsigenka, quienes no hablan de sus difuntos llamándolos por su nombre, y que en su sistema de parentesco presentan una escasa profundidad genealógica, no mayor a dos generaciones. En el espacio cultural amazónico, en el caso estudiado por Taylor (1993), los jíbaro, sociedad eminentemente guerrera, el difunto es aislado de la red de relaciones sociales y afectivas que lo definían y moldeaban en vida, por lo que es borrada su propia apariencia y por tanto la singularidad que cada individuo encarna, antes de ser finalmente separado de su propia vida o historia personal. Perdida la identidad individual y su destino, efectivamente hace del difunto que no se puede recordar, porque imposible de visualizar por los vivos, estos obtienen una identidad personal, vida significativa y un nombre para un niño recién nacido (Taylor, 1993, pp. 668-669). Si los matsigenka, a diferencia de los jivaroanos, no tienen un ethos guerrero, la figura del chamán ocupa en la cultura de este grupo un lugar central e incluso un individuo puede ocupar ambas funciones. En el caso específico de *Shonkavarini*, cuya excepcionalidad atribuida partiendo de la cual es ubicado entre las divinidades Sol y Luna, deriva de, en primer lugar, la capacidad fuera de lo común entre los chamanes, de evitar un mal destino para el fallecido. Asimismo, dicha excepcionalidad proviene de haber entregado una consanguínea cercana, su ghermana, a su espíritu auxiliar y no haber cometido incesto con sus hijas sino con la madre de su esposa (incesto de segundo grado con un afin, siguiendo a Heritier (1994, pp. 330-331). La atribución de un nombre diferente al utilizado en vida (cuyo significado literal es «voltear a su suegra») permite a algunas parentelas matsigenka reclamarse como los descendientes de este chamán excepcionalmente poderoso. Finalmente, se le atribuye el contribuir a la obtención de la planta de la koka (*Erythroxylum coca*) como don divino a los matsigenka por parte del *tasorintsi Yayantsi Inka*.

Shepard (2022) presenta una versión del mito de la madre de la viruela, *Inaenka*, en el cual el chamán *Shoiperini* defiende a los miembros de su aldea

de este ser malevolente (mito 6). *Inaenka* veía a los seres humanos como tapires, a los cuales seducía con el achiote con el que pintaba su rostro, luego los cocinaba hirviéndolos y los devoraba en grandes banquetes. *Shoiperini* interceptó a *Inaenka* mientras estaba preparando su achiote, cociéndolo en una gran tinaja. El chamán lo bebió todo estando aún caliente, agotándolo por completo. El cuerpo de *Shoiperini* se volvió rojo brillante y comenzó a arder. Este se elevó al cielo en donde se convirtió en el planeta Marte (Shepard, 2022, pp. 445-446). Baer (1994) presenta dos mitos acerca de *Inaenka*. En el primero *Shoiperini* se salva al buscar y trasladarse donde residen sus espíritus auxiliares *inetsaane* y gana la inmortalidad. En la segunda versión, el chamán del mito se convierte en la estrella *impichoari*, la venus matutina (Baer, 1994, pp. 293-299). *Shoiperini* salva, de este modo, a los miembros de su aldea de morir víctimas de la enfermedad de la viruela al ingerir el mismo el achiote con el cual *Inaenka* pretendía atacarlos. Los mitos sitúan a *Shoiperini* en el cielo *inkite*, que en una versión alternativa del mito, es donde los matsigenka sitúan también a *Shonkavarini*, tras su muerte. Baer (1994) señala que un *seripigari* muy poderoso se convierte en un ser divino *tasorintsi* (p. 215), palabra que proviene de *tasonk-* que significa «soplar», el que transforma o crea mediante el sople, estatuto que tienen los seres divinos Luna *Kashiri* (donador de todas las plantas cultivadas y genitor del sol), el Sol *Poreatsiri* (quien define día y noche, y separa la tierra del cielo que originalmente estaban conectados definiendo así este espacio), la sal *Pareni* (quien brinda este recurso a los seres humanos, así como los peces), el demiurgo *Avírerí* (quien establece quienes son las especies de la fauna y la flora existente a partir de una humanidad anterior a la que transforma en no humanos). Como se ha mencionado, la mitología coloca tanto a *Shoiperini* como a *Shonkavarini*, así como a otros chamanes, *Sherigorompi* y *Santavankori*, habitando en el empíreo junto con Luna y el Sol; como Baer (1994), se puede afirmar que se han convertido en *tasorintsi*. El mito de los gemelos míticos matsigenka (Rojas Zolezzi, M. 2021) nos ayuda a entender el carácter divino que se atribuye a ciertos chamanes. En resumen, una mujer es embarazada por un chamán (en otras versiones publicadas, el genitor es un ser divino del cielo. Ver Pereira, 1944; Renard-Casevitz, 1991; Vargas Pereira 2013). La mujer va en busca de él. Los niños desde el vientre materno la guían. Los niños exigen a la madre flores o frutas. La madre se aburre de la exigencia de sus hijos. Los hijos se vengán guiándola mal o guardando silencio. La mujer llega a casa de los jaguares donde es devorada. La madre de los jaguares cuida a los niños hasta que se hacen adultos. Los niños vengán a su madre asesinando a la manada de felinos. Sobrevive un jaguar hembra cuya descendencia explica el

origen de los jaguares actualmente presentes en el bosque. Luego de asesinar a los jaguares, pasaron los años y los gemelos decidieron crear ciudades, fábricas y almacenes utilizando sus propias palabras o el soplo. Enseñaron a los matsigenka a cazar y pescar, a fabricar arcos y flechas y canoas, a hilar y tejer y a usar plantas medicinales (Rojas Zolezzi, M., 2021, pp. 89-106). La capacidad de crear o transformar por el soplo y por sus solas palabras, en las diferentes versiones del mito, son indicadores de que los gemelos míticos, cuyo genitor en las versiones que registráramos es un chamán, y ellos mismos chamanes, pertenecen a la categoría de los *tasorintsi*. En la versión presentada por Renard-Casevitz (1991) el principio femenino es fecundado por el Sol, un *tasorintsi* y ella misma es madre de la koka (1991). Podemos afirmar, al igual que Baer (1994), que un chamán poderoso puede convertirse en *tasorintsi*, como es el caso de los ya citados *Shoiperini* y *Shonkavarini*.

CONCLUSIONES

Al morir, los individuos comunes pierden su identidad como persona para sumarse a una comunidad de difuntos indiferenciados habitantes del *savipatsakukunirira*, o convertirse en un ser malevolente *kamagarini*. No hay evidencia que los fallecidos se transformen en algún tipo de animal presa de caza, como es el caso en otros pueblos indígenas como los asháninka (Rojas Zolezzi, E., 2014, p. 295) que, como se ha mencionado, son parientes cercanos de los matsigenka, o como los Wari' de la Amazonía brasileña en los que los difuntos pasan a ser los ancestros-peccaris (Conklin, 2001, pp. 228-230).

En cuanto a los chamanes *seripigari*, ellos tienen la facultad de comunicarse con los espíritus femeninos o masculinos (*onato/inato*) de plantas y animales, quienes les brindan las plantas medicinales y de uso mágico, así como las presas de caza. Asimismo, son quienes defienden a los matsigenka en caso de ataque por algún agente. Aquellos chamanes que existieron en el principio, *pairani*, son donadores de las plantas psicotrópicas que permitieron posteriormente comunicarse tanto con sus espíritus auxiliares como con aquellos espíritus tutelares «dueños» (*inato/onato*) de animales y plantas. Al fallecer los chamanes, acceden al territorio de sus espíritus auxiliares *saankariite*, el que queda en la región de las nubes *enoku*. Los chamanes que alcanzaron un conocimiento muy elevado acerca de los seres no humanos con los que interactúan los matsigenka a través de la ingesta de psicotrópicos como el tabaco, el ayahuasca y el toé, entre otros, y que crearon

relaciones de alianza con los espíritus auxiliares *saankariite*, *inetsaane* y *atenkariite* al entregarles a sus hijas o a sus hermanas como esposas, tras su muerte, tuvieron la posibilidad de llegar al cielo *Inkite* junto con Luna *Kashiri* y el Sol *Poreatsiri*.

La excepcionalidad por la cual algunos chamanes como *Shoiperini* o *Shonkavarini* se encuentran residiendo en el empíreo, junto con los seres divinos *tasorintsi* Luna y Sol, convertidos a su vez en *tasorintsi*, se explica por varias circunstancias. En el caso de *Shoiperini*, este da forma a parte del actual territorio matsigenka, disponiendo de rocas colocadas por él en el río Picha (afluente del Bajo Urubamba) a fin de crear un puente que uniera sus márgenes. Ello le atribuye la misma función que a los gemelos míticos, *Chainkavani* y *Yavireri* en algunos mitos, y *Yavireri*, *Pachakama* y *Tara* en otros, quienes crearan el cañón o Pongo de Mainique, en el río Urubamba. Por otro lado, *Shoiperini* bebe el achiote, el cual la «madre de la viruela», *Inaenka*, tenía destinado para ser usado contra los matsigenka, asesinándolos para luego ser consumidos, cometiendo así asesinatos masivos en las aldeas a las cuales llegaba. De esta manera, *Shoiperini* salva la vida de los miembros de su comunidad. En el caso de *Shonkavarini*, su excepcionalidad se manifiesta en su capacidad fuera de lo común entre los chamanes, de evitar un mal destino para los difuntos, fallecidos en circunstancias violentas o no claras, logrando que a su último destino sean guiados por sus espíritus auxiliares. Asimismo, por haber entregado a una consanguínea cercana, su hermana, a su espíritu auxiliar, y no haber cometido incesto con sus hijas sino con la madre de su esposa, lo cual constituye, sin embargo, un incesto de segundo grado. Es, además, quien enseñó a la humanidad matsigenka los diferentes espacios a los que accede el individuo tras su defunción, que son parte del cosmos matsigenka. Finalmente, se le atribuye haber contribuido a la obtención de la planta de la koka, a través de su donación a los matsigenka por parte del *tasorintsi* *Yayantsi Inka*. Solo los seres divinos *tasorintsi*, o ciertos espíritus, son donadores a los humanos en la mitología matsigenka. Ello coloca a estos chamanes poderosos de los inicios, donadores de las plantas psicotrópicas, mágicas y medicinales, y facilitadores para la obtención de la koka como don divino y medio de comunicación con los espíritus, en posición similar a los *tasorintsi*.

Estos chamanes poderosos, a diferencia de los difuntos comunes que pierden su identidad individual, y de aquellos *seripigari* que no alcanzaron un grado de conocimiento tan elevado, y que no son preservados en la memoria colectiva, reciben un nuevo nombre tras su muerte, aunque diferente al que llevaron en vida, el cual permite identificarlos y recordarlos. La facultad de crear con el sople, son propias de los *tasorintsi*, no obstante ello, en la mitología, grandes chamanes,

como los gemelos míticos, también tienen esta capacidad. La mitología sitúa a los chamanes más poderosos, *Shoiperini* y *Shonkavarini*, así como a otros chamanes, *Sherigorompi* y *Santavankori*, como habitando en el empíreo junto con la luna y el sol, y alguno de ellos convertido en astro, por lo que podemos afirmar que los chamanes que alcanzaron mayor conocimiento y por tanto poder se convierten tras su muerte en *tasorintsi*.

REFERENCIAS

- Anderson, J. (1986). *Cuentos folklóricos de los asheninka. Tomo III*. Instituto Lingüístico de Verano.
- Baer, G. (1994). *Cosmología y shamanismo de los matsiguenga*. Abya-Yala.
- Barthes, R. (1985). *Mitologías*. Siglo XXI Editores.
- Beier, C., Michael, L., & O'Hagan, Z. (Eds.). (2013). *Matsigenka texts*. Cabeceras Aid Project. https://www.cabeceras.org/ldm_publications/mcb_text_collection_30jun2013_v1.pdf
- Bernand, C. & Vitebsky, P. (1992). Mort. En P. Bonté & M. Lizard, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* (pp. 487-491). Presses Universitaires de France.
- Bloch, M. & Parry, J. (Eds.). (1982). *Death and the regeneration of life*. Cambridge University Press.
- Casevitz, F-M. (1972). Les Matsiguenga. *Journal de la Société des Americanistes*. Tomo LXI, pp. 217-253.
- Chaumeil, J-P. (1997). Les os, les flûtes, les morts. Mémoire et traitement funéraire en Anazonie. *Journal de la Société des américanistes*, 83, pp. 83-110.
- Clastres, P. (1980). *Archeology of Violence*. The Anarchist Library. <https://mirror.anarhija.net/lib.anarhija.net/mirror/p/pc/pierre-clastres-archeology-of-violence.pdf>
- Conklin, B. (2001). *Consumung grief. Compassionate cannibalism in an Amazonian society*. University of Texas Press.
- Dumezil, G. (1995). *Mythe et Épopée I, II, III*. Gallimard.
- Ferrero, A. (1967). *Los machiguengas. Tribu selvática del sur-oriente peruano*. Instituto de Estudios Tropicales Pío Aza.
- García, S. (1936). Mitología machiguenga: Muerte y destino de los machiguengas. *Misiones Dominicanas del Perú*, 95, 131-139.

- Grain, J. M. (1938). El animismo y los machiguengas. *Misiones Dominicanas del Perú*, 108.
- Hamayon, R. (1982). Des chamanes au chamanisme. *L'Ethnographie*, (78), 87-88.
- Hamayon, R. (1990). *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*. Société d'ethnologie, Nanterre.
- Hamayon, R. (2009). Âme, force vitale, esprit. L'animisme dans le chamanisme des peuples chasseurs de la forêt sibérienne. En R. Asséo (Dir.), *L'animisme parmi nous: Colloque de la SPP* (pp. 201–210). Presses Universitaires de France.
- Heritier, F. (1994). *Les deux soeurs et leur mère*. Editions Odile Jacob.
- Lévi-Strauss, C. (1975). *El pensamiento salvaje*. Fondo de Cultura Económica.
- Lowie, R. (1982). *Indians of the Plains*. University of Nebraska Press.
- Pereira, F. (1944). Chaingabane: el pongo de Manique y los petroglifos. *Revista del Museo Nacional*, XII, 84-89.
- Pereira, F. (1987). El Dios Cashiri y el origen de la yuca. *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, 104(3).
- Renard-Casevitz, F-M. (1991). *Le Banquet Masqué. Une mythologie de l'étranger*. Lierre & Coudrier.
- Rojas Zolezzi, E. (2014). *El morral del colibrí. Mitología, chamanismo y ecología simbólica entre los Ashaninka del Oriente peruano*. Editorial Horizonte.
- Rojas Zolezzi, E. (2022). *La mujer ashaninka en un mundo en cambio. Cosmología, tecnologías tradicionales y chamanismo en el status femenino en una sociedad indígena amazónica*. Editorial Horizonte.
- Rojas Zolezzi, M. (2017). *Tejiendo la identidad. Mitología y estética entre los Matsigenka del Bajo Urubamba*. Editorial Horizonte.
- Rojas Zolezzi, M. (2021). *De seres divinos. Mitología y canto entre los Matsigenka de Megantoni*. Editorial Horizonte.
- Rojas Zolezzi, M. (2024). Guerra, intercambio y desplazamiento de los matsigenka nanti del Alto Camisea y Alto Timpia. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 53(2), 185-205. <https://doi.org/10.4000/140xj>
- Rosengren, D. (2022). Inaenka y la viruela: nociones de epidemias entre gente matsigenka. En O. Espinosa y E. Fabiano (Eds.), *Las enfermedades que llegan de lejos. Los pueblos amazónicos del Perú frente a las epidemias del pasado y a la COVID-19* (pp. 429-442). Fondo Editorial PUCP.
- Shepard, G. (2022). La madre de la viruela y los niños encantados: relatos de epidemias en la mitología matsigenka del río Picha. En O. Espinosa y E. Fabiano (Eds.),

Las enfermedades que llegan de lejos. Los pueblos amazónicos del Perú frente a las epidemias del pasado y a la COVID-19 (pp. 443-448). Fondo Editorial PUCP.

Taylor, A-C. (2009). Figures du sujet: le malade, le thérapeute et le sujet sain chez les Jivaro d'Amazonie. En R. Asséo (Dir.), *L'animisme parmi nous: Colloque de la SPP* (pp. 133-138). Presses Universitaires de France.

Thomas, L-V. (1975). *Anthropologie de la mort*. Payot.

Vernant, J-P. (2001). *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*. Paidós.

Viveiros de Castro, E. (2002). *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. Cosac y Naify.

La «mochila» de la ESMA

Pensar antropológicamente (con) la experiencia de los suboficiales de la Armada Argentina

María Jazmín Ohanian

 <https://orcid.org/0000-0003-2239-8796>

Centro de Investigaciones Sociales/Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina
jaz.ohanian@gmail.com

RESUMEN

La ESMA es un término polisémico. Es el acrónimo de la Escuela de Mecánica de la Armada, institución educativa de los suboficiales de la Armada Argentina y también remite al espacio en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires donde estuvo ubicada la misma. En ese mismo terreno, durante la última dictadura militar, algunos de sus edificios funcionaron como lugar de reclusión ilegal de los hombres y mujeres que fueron secuestrados, torturados y asesinados dándole a la ESMA un tercer significado como «Centro Clandestino de Detención». En la década del noventa modificaron el nombre y la ubicación del instituto educativo y convirtieron su historia material en escombros. La argumentación de las autoridades civiles y militares para ello fue que el pasado de la ESMA se había convertido en «una mochila que había que dejar de cargar». Este artículo etnográfico se pregunta cómo viven los suboficiales de la Armada Argentina la transformación de su institución educativa en un pasado del que se requería distanciar. Se presenta cómo la creación de esta «mochila» buscó anular la capacidad institucional de reflexionar sobre su propia temporalidad y se observa que mientras el Estado intentó una ruptura total, los sujetos defienden una continuidad colectiva y social.

Palabras clave: ESMA, Temporalidad, Armada Argentina, Objetos, Etnografía



**The «Backpack» of the ESMA.
Thinking Anthropologically (With) the Experience of the Non-commissioned Officers of the Argentine Navy**

ABSTRACT

ESMA is a polysemous term. It is the acronym for the Navy Mechanics School, an educational institution for the non-commissioned officers of the Argentine Navy, and also refers to the site in the Autonomous City of Buenos Aires where it was located. On that same land, during the last military dictatorship, some of its buildings served as illegal detention centers for the men and women who were kidnapped, tortured, and murdered, giving ESMA a third meaning as a “Clandestine Detention Center.” In the 1990s, the name and location of the educational institution were changed, and its material history was reduced to rubble. The argument of the civilian and military authorities for this was that ESMA’s past had become “a burden that had to be lifted.” This ethnographic article explores how the non-commissioned officers of the Argentine Navy experience the transformation of their educational institution into a past from which they needed to distance themselves. It is presented how the creation of this “backpack” sought to nullify the institutional capacity to reflect on its own temporality and it is observed that while the State attempted a total rupture, the subjects defend a collective and social continuity.

Keywords: *ESMA, Temporality, Argentine Navy, Objects, Ethnography*

INTRODUCCIÓN

Este artículo se pregunta cómo vivieron (y viven) los suboficiales de la Armada Argentina la transformación de su institución educativa. La ESMA nació como sigla en 1911 en referencia al nombre de la institución educativa destinada a formar al personal subalterno técnico de la Armada Argentina (ARA), Escuela de Mecánica de la Armada. A su vez, remite al espacio de 14 hectáreas en la zona norte de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires donde estuvo ubicada. En ese mismo terreno fue donde, durante la última dictadura militar argentina, algunos de sus edificios funcionaron como lugar de reclusión ilegal de los hombres y mujeres que fueron secuestrados, torturados y asesinados, convirtiendo a la ESMA en lo que luego serían los «centros clandestinos de detención». En el presente, también es un sitio de memoria denominada informalmente «Ex ESMA». A la complejidad histórica, política y social del término que remite a una escuela, un predio, un centro clandestino y un sitio de memoria, a fines de la década del noventa se le sumó una nueva denominación: la ESMA se transformó en una «mochila que había que dejar de cargar».

La primera ESMA, aquella donde se formaban los suboficiales de la ARA, cambió su denominación en 2001 y su ubicación en 2007: se llama Escuela de Suboficiales de la Armada Argentina (ESSA) y está ubicada en la Base Naval Puerto Belgrano (BNPB), vecina a la localidad de Punta Alta, próxima a la ciudad de Bahía Blanca en el sur de la provincia de Buenos Aires. Esta alteración de nombre y ubicación no sucedió con la Escuela de Oficiales de la Armada ni con el Liceo Naval (ambos espacios en los que, cabe recordar, se forman oficiales de la Armada) ni tampoco con las escuelas de suboficiales de la Fuerza Aérea y el Ejército. Solamente ocurrió con la escuela de formación de suboficiales de la Armada. El Poder Ejecutivo Nacional y el Ministerio de Defensa mudaron su escuela, cambiaron el nombre, modificaron sus programas de estudio (Soprano, 2016),

borraron su logo de los manuales educativos, silenciaron su experiencia bélica en Malvinas (Ohanian, 2022a) y convirtieron su historia material en escombros. La comunidad de suboficiales de la Armada ha sido particularmente exotizada, dentro y fuera de su propia institución. La gran mayoría de quienes están en actividad han sido alumnos de la ESMA, una de las siglas más populares en el imaginario social argentino y latinoamericano que, con tan solo mencionarla, desata una ola de ideas, imágenes, sensaciones y emociones dolorosas compartidas.

Así, es preciso recordar mi experiencia durante la realización del trabajo de campo doctoral en el año 2017. La primera vez que ingresé a la Escuela de Suboficiales de la Armada (ESSA), la institución educativa heredera de la ESMA, me recibió su director con mucha amabilidad, preguntó por mi interés en la educación de los suboficiales y mi respuesta, nerviosa, recayó en la investigación previa realizada para la maestría, sobre procesos de memoria de exalumnos de la ESMA (Ohanian, 2017). Adjudiqué el nerviosismo al hecho de ser la primera vez en una base naval, e igualmente, la primera conversación con un militar uniformado. Atribuí, ingenuamente, esos titubeos a una experiencia nueva, más que a lo que representaba la palabra ESMA como tal. El director, finalmente, me preguntó: ¿Vos qué ESMA estás investigando? ¿La de los setenta o la escuela? A medida que fui conociendo y entregándome al trabajo de campo, entendí que esa pregunta era central para los navales y, en su defecto, lo debía ser también para mí. La cuestión era, justamente, entender qué tipo de relación tenía para los navales sin caer en prejuicios desde mi sentido común civil y mi formación académica.

En Argentina, a fines de la década del noventa, sucedió un crecimiento exponencial de la producción científica y cultural sobre los crímenes cometidos en el periodo de la última dictadura militar (1976-1983) inaugurando localmente un campo de estudio académico llamado «pasado reciente». La «ESMA de los setenta» se convirtió en objeto de estudio para las ciencias sociales enfocando diversas cuestiones tales como los debates sobre qué hacer con el predio en la transición democrática (Brodsky, 2005; Carnovale, 2006; Vezzetti, 2004), los procesos de transformación de la ESMA en sitio de memoria (Da Silva, 2014; Guglielmucci, 2013; Larralde, 2019; Lorenz, 2010), las noticias en los medios de comunicación (Feld, 2009; Feld & Franco, 2015) y las prácticas clandestinas en el predio (Calveiro, 1998; Franco & Feld, 2022; Martyniuk, 2004). Y sea por la cantidad de secuestrados (Lorenz, 2010), por la distinción cualitativa dada por su ubicación geográfica en el transitado norte de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires o por los testimonios de sus sobrevivientes o por la crueldad de las prácticas de tortura (Lvovich & Bisquet, 2008), parece haber un común acuerdo en las

ciencias sociales argentinas de pensar a la ESMA como un emblema del horror o como una «metonimia» (Feld, 2008, p. 83) sobre la última dictadura militar.

Este artículo es una apuesta a generar un movimiento que sume al vasto campo de análisis sobre la ESMA, la perspectiva de los navales. No se trata de una comparación ni de un complemento o de un diálogo entre diversas formas de entender el valor político de la ESMA. Propongo dar cuenta, con un enfoque etnográfico (Guber, 2005), cómo los suboficiales de la Armada Argentina construyen vínculos con su propio pasado institucional.

Mi trabajo de campo intensivo abarcó tres ciclos anuales que se iniciaron a mediados del año 2017. El tiempo transcurrido en la Base Naval Puerto Belgrano fue fundamental para aproximarme al mundo naval bélico, en especial, fue clave compartir una navegación de adiestramiento durante cuatro días en el buque de guerra ARA La Argentina. Allí conocí y conversé con suboficiales en actividad y retirados, y participé de ejercicios militares, así como también asistí a diversos actos institucionales.

La selección de mis interlocutores fue siguiendo criterios de oportunidad y conexión personal, donde algunas de las personas que conocí me referían a otros suboficiales. El análisis de fuentes secundarias me permitió abordar y reconstruir mediáticamente situaciones que no he podido experimentar durante el trabajo de campo, prestando especial atención a las declaraciones de integrantes de las Fuerzas Armadas sobre qué hacer con la ESMA. Todo este proceso de investigación me permitió, específicamente, conocer a un grupo humano que desde las ciencias sociales desconocemos en su totalidad: los suboficiales navales de la Armada Argentina.

Aunque la guerra de Malvinas ha ganado terreno analítico en las ciencias sociales, el estudio de las Fuerzas Armadas no se ha consolidado dentro del campo de investigación antropológica en Argentina¹. A pesar de eso, es importante destacar que existen estudios etnográficos que tienen a distintos grupos de militares como protagonistas². Estos trabajos demuestran un incipiente interés por

¹ Los estudios antropológicos sobre las Fuerzas Armadas en Perú son heterogéneos y se enfocan en sus memorias (Milton, 2018), en su construcción institucional (Novak, 2024; Toche, 2005, 2008) y en sus prácticas profesionales (Alarcón *et al.*, 2016; Fonseca-Ortiz *et al.*, 2022; Morales, 2022).

² Rosana Guber es pionera en este campo de indagación, estudia a los integrantes de las Fuerzas Armadas desde mediados de la década de 1980. Ha investigado con soldados conscriptos (2009), pilotos A4B de la Fuerza Aérea (2007, 2014, 2016, 2020) y con pilotos de la Armada Argentina (2022). A su vez, Máximo Badaró iluminó distintos aspectos de la vida de los cadetes en la escuela de formación de oficiales del Ejército Argentino (2006, 2008, 2009, 2013) y Sabina

conocer el mundo militar, pero queda todavía mucho por comprender sobre cómo funciona la institución y cómo la viven quienes le dan vida y sentido a esta gran comunidad estatal. El aporte de este escrito se inserta en dicha problemática en la medida que integra al mundo militar a la pregunta sobre cómo el Estado produce temporalidad. El objetivo es mostrar cómo las autoridades militares convirtieron al tiempo pasado de la ESMA en una «mochila» que buscan dejar de cargar para luego analizar cómo los suboficiales de la Armada vivieron esa transformación.

Para responder estas cuestiones, organizo el texto en tres apartados. En el primero presento el desalojo espacial como un problema temporal (Fabian, 2014; Rutz, 1992; Verdery, 1992) al considerar al tiempo como instrumento y ejercicio de poder. Analizo las declaraciones de las autoridades civiles y militares de la Armada sobre la mudanza de la ESMA para «sacarse una mochila pesada» al cambiar de locación y de nombre. En el segundo apartado muestro que, ante la búsqueda de ruptura institucional, aparecen algunas estrategias de los propios suboficiales para rescatar materialmente (Appadurai, 1991; Marcoux, 2001; Miller, 2008) algo de ella y construir una relación de continuidad. Y finalizo, a modo de conclusión, con un tercer apartado para recuperar algunas ideas sobre los procesos de ruptura y renacimiento estatales que la «mochila» permite visualizar.

EL RENACIMIENTO INSTITUCIONAL

Las Fuerzas Armadas Argentinas son una institución del Estado Nacional y tienen la misión de defender la soberanía nacional. Se especializan en tres componentes, según el dominio de cada ambiente: la Fuerza Aérea (FAA) capacita a sus integrantes para patrullar, conquistar y defender el aire, el Ejército (EA) lo hace desde la tierra y la Armada (ARA) se zambulle al mar. A pesar de los distintos ambientes y especializaciones, todos los miembros de la institución conocen su lugar en la estructura jerárquica para saber quién es su superior y quién su subalterno. Es vital para el funcionamiento de la vida cotidiana militar conocer a quién obedecer y a quién mandar.

Frederic, en su doble rol de investigadora y funcionaria como subsecretaria de Formación del Ministerio de Defensa de la Nación entre 2009 y 2011, analizó la integración de los militares al Estado argentino democrático a partir de 1983, proceso denominado «democratización de las Fuerzas Armadas» (2013). La incorporación de las mujeres a las FFAA (Calandrón, 2021; Masson, 2017; Frederic & Calandrón, 2015; Ohanian, 2024) y la experiencia de las misiones humanitarias en Haití (Calandrón, 2016; Frederic, 2016, 2017) también ha sido objeto de investigación antropológica.

Las vinculaciones interpersonales propias de todo el ambiente naval-militar están normadas por posiciones jerárquicas (Otamendi, 2012, p. 100). A mayor jerarquía, mayor cargo y mayor responsabilidad. La carrera profesional militar argentina, a diferencia de la tropa voluntaria, está conformada por dos escalafones distintos que clasifican a todos sus miembros en oficiales y en suboficiales.

El investigador Germán Soprano inauguró los estudios sociales sobre los suboficiales de la Armada Argentina entendiéndolos como «burocracias subalternas del Estado nacional» (2012, 2016). En relación con su particularidad, dicho autor afirma que su cualidad distintiva es el ser subalterno. Esta definición sociológica aplica a una descripción general sobre funcionarios del Estado (que puede aplicarse también a otras esferas estatales), motivo por el cual propone inscribir a los «militares como actores sociales en el Estado y la sociedad nacional» (Soprano, 2013, p. 15). Pero para los hombres y mujeres que conocí en la Base Naval Puerto Belgrano, ser suboficial naval es una ocupación, una vocación, un trabajo exigente, una profesión, un servicio, una formación técnica, una entrega total, una carrera, un oficio, una fuente de dinero y prestigio social, un reconocimiento de la familia y una posibilidad de conocer el mundo. Su rol dentro de la vida militar no se agota ni se limita exclusivamente a la condición de subordinación burocrática estatal no profesional que obedece, cualidad particularmente ponderada tanto en los análisis institucionales como en los estudios académicos. Es una profesión técnica y militar cuyo objetivo es operar los sistemas de las unidades de mar: son los traductores de motores, sonares, radares, cables, máquinas y cualquier cosa dentro del buque que no sea una persona (Ohanian, 2022b). Fueron los suboficiales navales quienes desde 1911 hasta 2001 se formaron en las dependencias de la Escuela de Mecánica de la Armada. Y fue durante la recuperación de la democracia en 1983 cuando, tanto el nombre como su ubicación, se convirtieron en un problema en la agenda política, judicial y social.

A contrapelo de las políticas de olvido promovidas por el Poder Ejecutivo acontecidas en los noventa para quitar de la discusión mediática lo sucedido en los centros clandestinos de detención (Messina, 2021), diversas situaciones sociales expusieron —crudamente— lo que había sucedido durante la última dictadura militar, en particular en el predio de la ESMA.

Así comenzó a consolidarse socialmente la fuerte dimensión política y simbólica alrededor de la «ESMA de los setenta». Se hicieron públicas las declaraciones del capitán de fragata Antonio Pernías y el capitán de corbeta Adolfo Scilingo sobre las torturas, las operaciones clandestinas y los «vuelos de la muerte» (Feld & Salvi, 2021; Verbistzy, 1995); también se iniciaron los juicios

por apropiación de bebés nacidos en cautiverio —la gran mayoría en la ESMA (Urosevich, 2020)—; y a su vez, se llevó adelante la transmisión del documental «ESMA, el día del juicio» en el que podía verse extractos del Juicio a las Juntas de 1985 (Zylberman, 2015). Casi al final de la década, apareció el decreto que buscó su demolición. En enero de 1998, el entonces presidente Carlos Menem (1989-1999) firmó el decreto 8/98 que incluía la demolición de los edificios del predio de la ESMA y la mudanza de los institutos educativos a la Base Naval Puerto Belgrano:

CONSIDERANDO:

Que atento el *proceso de reestructuración integral de la ARMADA ARGENTINA*, se han realizado diversos estudios tendientes a *profundizar la racionalización* de sus elementos, como paso previo a la evolución de su orgánica.

Que esos estudios indican la necesidad de *homogeneizar criterios* en la enseñanza académica y operacional.

Que la ARMADA ARGENTINA, *profundizando el proceso de cambio y reestructuración* en curso, prevé la reubicación de la ESCUELA DE MECÁNICA, dando máxima prioridad a lo operativo y a la concentración del esfuerzo principal en la BASE NAVAL DE PUERTO BELGRANO.

Que en virtud de lo expuesto, resulta entonces apropiado, trasladar las instalaciones de la ESCUELA DE MECÁNICA DE LA ARMADA de la Ciudad de BUENOS AIRES, a la BASE NAVAL DE PUERTO BELGRANO, Provincia de Buenos Aires.

Que el contacto con los medios operativos, escuelas, especializadas, talleres y arsenales de la BASE NAVAL DE PUERTO BELGRANO, *contribuirá a actualizar y facilitar el ciclo de instrucción y adiestramiento de los aspirantes*.

Que el cambio de instalaciones sobredimensionadas, antiguas y desactualizadas, con alto costo de mantenimiento y *baja eficacia educativa* por construcciones más aptas y modernas, generará importantes ahorros de operación y funcionamiento³ (Énfasis agregado).

Este fragmento del decreto marca cuestiones relevantes sobre lo que impulsó —legalmente— el primer intento de traslado de la ESMA. Comienza por considerar que hubo una reestructuración integral de la Armada, que requería de una homogeneización en los criterios de enseñanza la cual ameritaba concentrar su esfuerzo en la BNPB por sus condiciones naturales (cercanía al mar y medios

³ Fragmento del Decreto 8/98. «Escuela de Mecánica de la Armada: Trasládase a la Base Naval de Puerto Belgrano». Boletín Oficial: 9/01/1998.

operativos) y materiales (talleres modernos y ahorro presupuestario). Esta primera explicación sobre por qué es «apropiado» trasladar las instalaciones educativas descansa en una justificación sobre cómo se verán favorecidos los ciclos de instrucción y adiestramiento. Pareciera ser que lo que está motivando esta modificación del lugar de enseñanza, creado en 1911, tiene fines educativos, modernizadores y superadores de una instalación «antigua y desactualizada». Pero, como veremos a continuación, el decreto que reglamenta el traslado de las instalaciones también presenta una necesidad de «dejar atrás antinomias»:

Que el traslado de la ESCUELA DE MECÁNICA DE LA ARMADA tiene un *valor simbólico innegable, sustentado en el afán por dejar atrás las antinomias y asumir las lecciones de la historia reciente*, expresando plenamente la voluntad de conciliación de los argentinos.

Que destinar al uso público los terrenos que actualmente ocupa dicha instalación militar y erigir en dicho aspecto libre un símbolo *de la unión nacional* como único propósito, representa un compromiso ético de convivencia democrática y respeto a la ley.

Por ello.

EL PRESIDENTE DE LA NACIÓN ARGENTINA DECRETA:

Artículo 1°- *Trasládase las instalaciones* de la ESCUELA DE MECÁNICA DE LA ARMADA de la Ciudad de Buenos Aires, a la BASE NAVAL DE PUERTO BELGRANO, Provincia de BUENOS AIRES. en las condiciones que se determinan en el presente.

Art. 2°-Instrúyese al MINISTERIO DE DEFENSA para que una vez cumplimentados los extremos presupuestarios necesarios, proceda a la *desafectación del inmueble* actualmente sede de la ESCUELA DE MECÁNICA DE LA ARMADA y disponga que la ARMADA ARGENTINA efectúe el traslado de los bienes útiles y la construcción de la nueva Escuela de Suboficiales de la Armada [...] ⁴ (Énfasis agregado).

La ambigüedad sobre por qué modificar la ESMA nace estatalmente con este decreto. En las últimas consideraciones el traslado aparece justificado por su «valor simbólico innegable» al «dejar atrás las antinomias» y lograr así una «conciliación de los argentinos» y hacer de ese predio un «símbolo de la unión nacional» a diferencia de las primeras consideraciones donde la preeminencia era técnica. Entonces, la mudanza tenía un valor simbólico innegable (pasado) y era, a la vez, una estrategia para potenciar la educación suboficial (futuro). No son motivaciones contradictorias ni complementarias, sino que la ambigüedad de

⁴ Ídem.

la ESMA se decretaba como fundamento problemático para la futura formación de los suboficiales de la Armada. Esa ambigüedad discursiva, en la que ambas dimensiones conviven, sigue siendo el modo recurrente institucional de justificar, como veremos más adelante, el «renacimiento democrático» militar. Pero el decreto no se pudo ejecutar y la mudanza quedó suspendida. Ante la denuncia de los organismos de derechos humanos y la presentación de un amparo para anular el decreto de demolición, fue recién en octubre de ese mismo año que el juez federal Ernesto Marinelli dispuso la anulación del decreto presidencial. El fallo anulaba la demolición, pero no disponía frenos a una mudanza de las instituciones educativas, situación que, comenzado el año 2000, volvió con mayor ambigüedad.

La Legislatura de la Ciudad de Buenos Aires aprobó en 2000 la Ley 392/2000, en la cual se revocaba «la cesión efectuada al entonces Ministerio de Marina» para que el predio tenga un uso civil y ya no militar, dado que se había probado judicialmente que la Armada lo había utilizado con fines criminales y no educativos. La materialización de esta ley recién se efectivizó cuando en febrero de 2004; el gobierno del entonces presidente Néstor Kirchner (2003-2007) anunció la decisión de desalojar a la Armada del predio donde todavía funcionaba la Escuela de Mecánica de la Armada para destinar ese espacio a la creación del Museo de la Memoria. Fue en ese mismo momento cuando las Fuerzas Armadas y su pasado dictatorial volvieron a los medios de comunicación más importantes gracias a la anulación de los indultos y el reinicio de los Juicios por Crímenes de Lesa Humanidad (Borelli & González, 2012).

Las negociaciones entre la Armada y el Gobierno nacional sobre el uso del predio donde se ubicaba la ESMA y el destino de las instituciones educativas que en ella se desarrollaban son poco conocidas. Lo he conversado en diversas ocasiones con suboficiales allí formados y no tienen claro cómo, según ellos, se desarrolló «tan rápida la entrega» del predio. Para los aspirantes y suboficiales de la Armada, la noticia se confirmó el 3 de marzo del 2004 en el acto por el aniversario de la muerte del Almirante Guillermo Brown.

La ceremonia tradicional de dicho aniversario se desarrolló en la plaza de Armas del edificio Libertad, sede de la Armada Argentina ubicada en el barrio céntrico de Retiro de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. No es, en general, un acto que demande mucha atención de la opinión pública y menos de los medios de comunicación, pero este fue diferente. Las palabras del entonces jefe de la Armada, el almirante Jorge Omar Godoy (2003-2011), marcaron un antes y un después en los suboficiales, ya que luego de hacerse pública la posibilidad de la

transferencia de potestad del predio de la ESMA, Godoy expresó y fundamentó su acuerdo con la cesión:

El Presidente, nuestro Comandante en Jefe, nos ha ordenado la cesión de un inmueble que forma parte de nuestra historia y en la que se formaron miles de jóvenes provenientes de las diferentes latitudes del país (...) Sabemos hoy, por la acción de la justicia, que aquel lugar que por su elevado destino debió mantenerse al exclusivo servicio de la formación profesional de nuestros suboficiales, *fue utilizado para la ejecución de hechos calificados como aberrantes y agraviantes de la dignidad humana, la ética y la ley, para acabar convirtiéndose en un símbolo de barbarie e irracionalidad* (Diario Clarín, 2004a, Énfasis agregado).

Para los suboficiales, la declaración del almirante Godoy al decir que la ESMA «acabó convirtiéndose en un símbolo de barbarie e irracionalidad» fue superlativa. Pero esta no fue la única definición. En una conferencia de prensa posterior al acto, el entonces ministro de Defensa José Pampuro, también hizo hincapié en la importancia de mirar al futuro por sobre el pasado de la ESMA, al afirmar que

La Armada hace tiempo que trabajaba en la idea de que *esta mochila tan pesada y terrible tenía que sacársela de encima*. Esto apunta al futuro, al definitivo reencuentro de los argentinos (Diario Clarín, 2004b, Énfasis propio).

Esa «mochila tan pesada y terrible» que Pampuro mencionó refiere al uso criminal y represivo que, durante la última dictadura militar, las autoridades navales desarrollaron en el predio donde estaba ubicada la ESMA. Existe en su declaración una necesidad de abandonar el tiempo dejando atrás el lugar donde estos actos se cometieron. Con una oración, creó una relación directa que naturaliza la espacialidad con los crímenes allí cometidos. Argumentó —sin ambigüedad— que la mudanza apuntaba a un «reencuentro con los argentinos» y no involucró ningún análisis sobre el modelo educativo. La permanencia del pasado dictatorial fue presentada por las autoridades como un peso que la misma Armada «tenía que sacarse de encima», limitando el ejercicio de reflexión sobre la propia historia y sobre los delitos cometidos. La asociación de un tiempo con un lugar fue vital para materializar la mochila que alertaba sobre el peligro de «quedar prisioneros del pasado».

A los pocos días, el almirante Godoy dio inicio al año naval en un acto oficial desarrollado en la Base Naval Puerto Belgrano. Sus palabras destinadas a más de 900 oficiales y a unos 3000 suboficiales reforzaron muchas ideas que ya habían sido pronunciadas el 3 de marzo en las cuales se había referido a la cesión del

predio, a la «cohesión institucional» y a la necesidad de jerarquizar el presente por sobre el pasado:

El actual personal ha sufrido y sufre un inmerecido escarnio por causas imputables a quienes mal dirigieron y controlaron, desde la conducción política y operativa, el empleo de la fuerza del Estado. (...) *No se puede pensar en el porvenir ni construir en el presente permaneciendo prisionero del pasado. La Armada debe, pues, proyectarse al futuro y trabajar con fervor en la consecución de sus metas*, que son las del país. (...) Hoy, frente a la necesidad de que algunos de nuestros institutos trasladen su sede, quienes en ellos aprenden y enseñan deben continuar, sin distracciones, con el mismo empeño sus tareas. *La esencia no está en las infraestructuras, sino en los modelos educativos y en quienes los desenvuelven* (Veiras, 2004, Énfasis propio).

En sus palabras, Godoy estaba expresando la preeminencia simbólica de una «esencia» de la institución educativa por sobre el espacio y los objetos. En su declaración, las infraestructuras (y los objetos) quedaron relegadas como si estas no tuviesen valor para quienes lo desenvuelven. Esa concepción generó un conflicto entre la institución y los suboficiales para definir dónde y cómo se construye y se mantiene la historia (y la esencia) de su institución.

La denominación del pasado como «mochila» también estuvo presente en la investigación de Badaró sobre la formación de oficiales del Ejército como una «mochila que no les pertenece y que están obligados a cargar» (2013, p. 173). A su vez, en el estudio realizado por la Subsecretaría de Formación a 1159 integrantes de las tres fuerzas armadas apareció con frecuencia la expresión de «cargar una mochila que no es nuestra» (Frederic *et al.*, 2015, p. 71) como descrédito institucional (Frederic, 2013, p. 38). Tan pesada resultó esta mochila que, aunque se creó discursivamente con la Armada y la mudanza de la ESMA, llegó a coronarse como un sentido común para los integrantes de las tres fuerzas.

La firma del «Acta de entrega parcial del predio de la ESMA» por parte de las autoridades militares el 28 de diciembre de 2004 fue el punto sin retorno. El acta incluyó la mudanza de todos los institutos educativos que funcionaban en el predio de la ESMA. La Escuela de Suboficiales de la Armada, la Dirección de Educación Naval, la Escuela de Guerra Naval, el Centro de Estudios Estratégicos, el Liceo Naval «Almirante Brown», la Escuela Nacional Fluvial «Comodoro Somellera», la Escuela de Infantería de Marina y la Escuela Nacional de Náutica «Manuel Belgrano» fueron todas desalojadas. Pero el proceso de mudanza no fue el único que constituyó la creación de la ESMA como una mochila.

Estaban tratando de «sacarse de encima esa mochila» de múltiples formas. El 12 de febrero del 2001 la Escuela de Mecánica de la Armada cambió su nombre por Escuela de Suboficiales de la Armada. La palabra «mecánica», categoría que daba cuenta de la especificidad técnica de los suboficiales, dejó de estar en el título de la institución. La información institucional de la página web de la ESSA indica que esta modificación fue por cuestiones de «evolución», sin mencionar a la «mochila pesada» omnipresente que, hasta mediados del 2004, parecía definir todo:

La población escolar se quintuplicó en 5 décadas: de 400 alumnos pasó a tener casi 2000 a fines del siglo pasado. Por eso, en 1998 se planteó la necesidad de trasladar la escuela a la Base Naval Puerto Belgrano y aunar en un solo establecimiento toda la formación de suboficiales. [...] La permanente evolución de la ciencia y la tecnología dio lugar al surgimiento de nuevas exigencias que fueron satisfechas a partir de la adecuación de planes de estudio y programas, e incorporando nuevos Escalafones y Orientaciones que, sumado a la reestructuración administrativa institucional, generó la necesidad de un cambio de denominación (Escuela de Suboficiales de la Armada Argentina, s. f.).

Las declaraciones de Godoy ya enunciaban una actualización educativa y la búsqueda de mejoras tecnológicas, pero como cuestiones secundarias para la justificación del traslado. La novedad aparecía también en la necesidad de cambiar la denominación. Quizás la modernización era una posibilidad incierta; mientras que lo único certero era el traslado. La «mochila pesada» y ese «pasado omnipresente» fueron la narrativa principal de las declaraciones de las autoridades, mientras que la modernización técnica protagonizó las explicaciones en las webs institucionales y en los portales educativos de la Armada donde se presentó el cambio como una planificación que miraba al futuro pero que nunca llegó. Ambas maneras de explicar las modificaciones convivieron hasta convertirse en una ambigua justificación del renacimiento de la institución, tal como lo expresó el 17 de noviembre de 2006 el entonces presidente de la Nación Néstor Kirchner en el acto de inauguración de la nueva Escuela de Suboficiales de la Armada (ESSA) en Puerto Belgrano. El «nuevo comienzo» apareció como una necesidad de dejar una «mochila ensangrentada» para avanzar tecnológicamente en la formación suboficial.

[...] Este nuevo edificio de la sede de la Escuela de Suboficiales de la Armada constituye un medio material adecuado, moderno y planeado para la realización específica de procesos pedagógicos. *Los procesos educativos tienen historia y los edificios donde se desarrollan también.* Todos sabemos,

toda la Argentina conoce que la antigua sede de la Escuela de Mecánica de la Armada en la ciudad de Buenos Aires fue utilizada durante la última dictadura militar como uno de los centros más significativos de concentración de tortura y asesinato de seres humanos, que hoy lamentablemente figuran en lista de desaparecidos. (...) *Esta inauguración constituye entonces simbólicamente un comienzo. Pero no son los muros los que definen la historia, el presente y el porvenir; mirar de frente al pasado y al futuro, proyectar un nuevo destino, son responsabilidades de la autoridad política, pero también de los hombres de la institución armada, específicamente de la naval y sobre todo de esta renovada escuela.*

Los jóvenes militares, los de esta unidad y los de todos los destinos, *la nueva generación de nuestros militares, debe concebirse a sí misma como el futuro de las instituciones armadas.* Son el futuro, no el pasado. En una mano la Constitución Nacional y en la otra las armas que la patria les da para que la defiendan. *No deben por ello cargar con la mochila ensangrentada de la que otros son responsables,* muchos de los cuales se encuentran hoy en situación de ser juzgados para que la impunidad termine de una vez en nuestro país y deje paso a la justicia.

(...) *Esta inauguración de la Escuela de Suboficiales de la Armada puede inscribirse en un proceso de renacimiento,* no sólo por el cambio de nombre y lugar, puede constituirse en un renacer también porque esta escuela se inscribe en el siglo XXI y nace con una perspectiva de futuro mucho más amplia y distinta a la de anteriores generaciones (Casa Rosada, 2006. Énfasis agregado).

Para el comandante en jefe de las Fuerzas Armadas, la mayor autoridad de las tres fuerzas, la inauguración de la escuela daba inicio a un «proceso de renacimiento» que necesitaba un cambio de nombre y de locación. En una oración quedó claro que las decisiones tomadas no estaban pensadas exclusivamente para una mejora técnica o militar de quienes allí se formarían sino particularmente para refundar, renacer y reafirmar que el presente iba a cortar con el pasado. Y que los jóvenes aspirantes de la nueva escuela no tendrían la necesidad (ni la posibilidad) de mirar hacia ese pasado porque allí solo encontrarán una «mochila ensangrentada» de la que otros eran responsables. Para la máxima autoridad, «los muros no definen la historia», aunque algunos muros sean todavía medios probatorios legales y sean tan poderosos que haya que dejarlos y mudarse a más de 670 kilómetros de distancia para proyectar el futuro de la nueva generación sin «mochilas» en sus espaldas.

El movimiento no fue únicamente espacial, sino que fue fundamentalmente temporal. El tiempo es un proceso, un instrumento y un ejercicio de poder que afecta a la identidad de los sujetos porque el tiempo está internalizado como parte del «yo» (Rutz, 1992; Verdery, 1992). Es así, que el tiempo, y sus apropiaciones, tienen efectos concretos en la conformación de la identidad. El pasado de la ESMA es, para las autoridades civiles y militares de la Armada Argentina, una «mochila» que contiene sujetos, situaciones, juicios y delitos que hay que dejar de cargar.

En la revista institucional, en la web de la escuela, en las declaraciones de oficiales, ministros de Defensa y en las palabras del presidente de la Nación, se oscilaba entre darle poco valor a la mudanza y plantear que era el «renacimiento simbólico» de la formación suboficial. También se enunciaba que la motivación de los cambios era un crecimiento en la población, una necesidad de fortalecer la capacidad técnica, una cuestión de nominación por las orientaciones allí enseñadas o en relación a una mochila «pesada» o «ensangrentada» que se necesitaba dejar atrás. De igual manera, los muros y los edificios aparecían con historia y en otras afirmaban que nada tenían que ver los edificios con la gente. Por momentos, la historia dictatorial del predio de la ESMA era el centro de las motivaciones de la mudanza y en otras, parecía no tener absolutamente nada que ver. Esta ambigüedad presente en todas las declaraciones está emparentada con la dificultad institucional de hablar del pasado de la ESMA, situación que empantana tanto a la Armada que se termina anclando a la formación suboficial con ese espacio represivo del cual parecen nunca haber podido salir (Ohanian, 2023).

Es por eso que el renacimiento institucional que demanda el comandante en jefe requiere un desconocimiento y una ruptura con la historia como condición necesaria para su reincorporación a la vida democrática. La ambigüedad de las motivaciones del renacimiento de la escuela no logra oscurecer su objetivo fundamental: la ruptura temporal, simbólica y material como una condición inexorable para reinsertarse al mundo democrático nacional.

EL LINAJE EN LOS OBJETOS

El traspaso de la potestad de la ESMA, de manos militares a manos civiles, fue un proceso que comenzó a fines de 2004 y culminó en septiembre de 2007. En esos años, la Armada Argentina desalojó los diversos edificios comenzando por los que estaban ubicados sobre la avenida del Libertador hasta completar la entrega de las edificaciones traseras lindantes a la avenida Lugones. La convivencia estuvo mediada por unas vallas metálicas que separaron a la población civil

de la militar que se vinculaba, únicamente y con incomodidad, para resolver cuestiones de logística o infraestructura (Larralde, 2022). La entrega de las 14 hectáreas del predio (la totalidad, salvo el campo de deportes que sigue bajo la órbita institucional de la Armada) se concretó el 30 de septiembre de 2007. El vallado que separaba a ambas poblaciones dejó de existir. Las puertas del predio donde funcionó la ESMA quedaron abiertas al público a partir del 3 de octubre de ese mismo año sin ninguna injerencia militar⁵.

En conversaciones que mantuve con suboficiales que vivieron la mudanza aparecía una sensación de despojo y abandono sobre quienes cumplían funciones en la ESMA. Uno de ellos formó parte del equipo que recibió en la base naval a los aspirantes que se estaban formando en ese momento y señaló:

De la ESMA se fueron de noche. Todo mal organizado, parecía que no había ninguna planificación como si hubiese pasado todo de un día para el otro, sin terminar los espacios para recibir todos los materiales y a los aspirantes. Y no te olvides de la gente, pensá en todo el personal que tuvo que cambiar su vida de golpe (Nota de campo, octubre 2019).

La complicación que vivieron los instructores (sean civiles o militares) también estuvo en la infraestructura. El dictado de clases se realizó en «zonas prestadas» porque no se había terminado a tiempo la adecuación del edificio para ser utilizado como espacio de formación suboficial. En un inicio, el espacio habitacional provisional se construyó en el «ex Centro de Incorporación y Formación de Conscriptos de Marinería» conocido por los navales como el «Campo Sarmiento», predio arbolado lindante con la estructura en proceso devenida en escuela. Los suboficiales que vivieron ese cambio remarcaron que las barracas tenían terminaciones precarias en las que ingresaba el frío constantemente. El esqueleto de la «futura escuela» ya estaba realizado y las obras para su terminación comenzaron en 1999 pero no se finalizaron para su inauguración en 2006. Tal es así que, como me señaló un suboficial que participó de las obras, «para poder ingresar, los primeros días la escuela, había que pasar por un camino hecho de baldosas sobre el barro».

No solo fue complicada la instalación edilicia de los aspirantes y la mudanza de los docentes, sino que también generaron conflicto algunos elementos educativos provenientes de la ESMA tales como manuales, libros y materiales membretados con el logo de la Escuela de Mecánica de la Armada.

⁵ Para conocer cómo los trabajadores de los organismos de Derechos Humanos vivieron el traspaso y la refuncionalizaron el predio, recomiendo ver Larralde (2022).

En una de las jornadas de trabajo de campo, en las inmediaciones de la Escuela de Suboficiales de la Armada, participé de una ronda de mates con suboficiales egresados de la ESMA. Uno de ellos, un suboficial primero, me preguntó si podíamos hablar de mi investigación anterior. Cuando comencé a contarle sobre mi trabajo con integrantes de la «asociación de exalumnos de la Escuela de Mecánica de la Armada» me preguntó qué había percibido de ellos en relación a la mudanza de la escuela y en el trato de los oficiales a cargo de la toma de decisiones. Le conté sobre las acusaciones de traición (Guglielmucci & Ohanian, 2021) y que me había llamado mucho la atención que la única escuela de formación que sufrió cambios radicales era la de los suboficiales de la Armada, tanto de infantería como la de los navales. El resto de las fuerzas no habían aplicado las mismas medidas para «democratizar» mudando instituciones y cambios en el nombre. Pedí que cuenten qué habían vivido ellos y qué percepción tenían de lo sucedido sin especificar muy bien si estábamos hablando de la mudanza, del uso criminal del predio o de las decisiones institucionales tomadas al interior de la Armada. Con mucha calma uno de ellos dijo que:

A nosotros nos cagaron con lo que hicieron en la ESMA. Disculpa mi forma de hablar pero me pone mal pensar en esto. Tienen que ir todos presos pero *no hacía falta llevarse puesta la institución. Nunca se volvió de esa situación, es como si nunca hubiese terminado. Para mí, eso explica la pésima situación que vivimos en la Armada; no hay presupuesto, no hay vocación y nadie respeta el oficio*, ni siquiera los pibes que se anotan para ser suboficiales. La educación también cambió mucho, ahora no hay ganas de aprender y yo me acuerdo que cuando éramos pibes todos estábamos ahí para superarnos, pero *ahora sólo quieren ganar plata y cumplir horario de oficina, ¡como si esto fuese una oficina!* (Nota de campo, octubre 2018. Énfasis agregado).

La acusación de «llevarse puesta la institución» se repitió en diversos encuentros, locaciones y con distintos suboficiales y todos remitían de manera coloquial al haber vivido los efectos de las decisiones institucionales navales sobre cómo lidiar con el pasado dictatorial como un atropello o un choque. Esto significa que, aunque están de acuerdo con los avances judiciales sobre los crímenes cometidos la última dictadura militar («tienen que ir todos presos»), entienden que la institución fue avasallada y que no superó el golpe recibido. La clave que el suboficial sumó fue temporal y superlativa porque indicó que «nunca se volvió de esa situación, como si nunca hubiese terminado». Tal es así que las consecuencias del uso criminal del predio las pudo enumerar en diversas cuestiones cotidianas del ser suboficial. En otras palabras, el problema para la formación y el desarrollo profesional no era

la dictadura sino lo que las autoridades civiles y militares hicieron después con ella. La habían convertido en una «mochila», como una carga cotidiana y naval.

El pasado se hacía más presente que nunca en este enojo sobre una «pésima situación» que tenía consecuencias directas en las navegaciones por la falta de presupuesto, de vocación y de ganas de aprender y del interés de quienes zarpan por primera vez porque nadie «respete el oficio». Constantemente afirmaron los más «antiguos» que ser suboficial naval ya no requiere de una «entrega al buque» (Guber *et al.*, 2025) justamente porque, tal como lo sentenció el suboficial, es «como si fuese una oficina». Y los tiempos de oficina son radicalmente opuestos a los tiempos de mar. En tierra se cumple un horario de 8 a 17 horas y se abandona la labor para regresar a casa haciendo totalmente innecesario todas las cualidades sociales para habitar un buque donde el «24/7» (expresión nativa que refiere a estar las 24 horas del día, los siete días de la semana disponibles para la Armada) y la entrega, son requisito para navegar. De alguna manera, «llevarse puesta la institución» era sacarla del mar y sentenciarla a la tierra.

El mate siguió circulando y el resto de los suboficiales movían la cabeza aprobando lo que el suboficial primero estaba compartiendo. Uno de ellos indicó que era una pena que se haya «ocultado la historia de la institución porque se escondió todo». En el momento supuse que hablaba de silenciar cuestiones narrativas como una de las consecuencias del cambio de nombre de la institución. Le consulté sobre esto y dijo que no, que él se estaba refiriendo a los libros:

¿Viste el depósito? Bueno, ese lugar gigante está lleno de libros con el logo de la ESMA... *están ahí tirados, arruinándose, juntando polvo y bien escondidos. Yo creo que los metieron ahí para que no se asocie el logo de la ESMA con la actual ESSA y la Armada* (Nota de campo, octubre 2018. Énfasis agregado).

Mis ojos deben haberse abierto mucho porque ni bien terminó de explicarme sobre los libros me dijo, con mucha firmeza, que «ni se te ocurra pedirme que te lleve». Es más, me comentó que quizás cometía un error al contármelo, justamente por el esfuerzo puesto en esconderlos, pero creía que era una mala decisión porque el material, aun teniendo el logo de la ESMA, era excelente y se podría seguir usando:

Está lleno de libros de matemática, historia, conducta y cocina. Yo me voy llevando de a poco porque son muy buenos. Y no soy el único. Justo ayer saqué uno de cocina. Aluciné cuando vi que tenía enseñanzas sobre cómo

poner la mesa, usar los cubiertos y *tips* del buen comer (Nota de campo, octubre 2018).

La relación entre la ESMA y la ESSA buscaba evitarse también desde su materialidad. Un libro con el membrete de la Escuela de Mecánica en la segunda página lo convertía en material de descarte o que necesitaba un escondite. Para las autoridades y para los suboficiales allí formados, la relación entre ambas instituciones provocaba reacciones bien diferenciadas. Cuando la decisión institucional fue la de esconder los libros membretados en el mismo predio de la ESSA, algunos suboficiales en silencio se los llevaban. No son solo libros lo que materializa la relación. También hay otros objetos que se exhiben, pero sin decir, anunciar o reparar que son originarios de la ESMA. Claro, ninguno tiene el membrete que grafica el linaje suboficial.

Las paredes del *hall* de la Escuela de Suboficiales están escoltadas por distintas fotografías de autoridades, de aspirantes con mejores promedios incluidos en el cuadro de honor y de buques en el mar. Pero antes de cruzar la puerta de ingreso, la bienvenida la da un busto de bronce del almirante Guillermo Brown. Lo había visto muchas veces en esa entrada y no me detuve a pensar su origen, ya que su rostro y su nombre aparecen en muchos espacios de la base naval. En una de mis jornadas de trabajo de campo, me enteré de que ese busto había sido traído de la ESMA y restaurado por aspirantes de la ESSA. Quise conocer cómo había sido el traslado o quiénes habían participado de la restauración sea en la cuestión práctica o en la decisión de apostarlo allí, pero los mismos suboficiales me indicaron que rastrear la fuente o los protagonistas sería imposible porque «nadie quiere tener nada que ver con esa movida». Otro recorrido de objetos que no pude historizar fue el traslado del mástil y del reloj (puesto a punto por aspirantes) instalados en el actual patio de Armas de la ESSA (ver Figura 1) pero ubicado originalmente en el patio de Armas de la ESMA.

Figura 1. *Fotografía de la actual Plaza de Armas Almirante Brown que incluye el reloj y el mástil originarios de la ESMA.*



Nota. Comunicación personal con Tomas Iribarren (2018).

La materialidad participa en la producción de relaciones sociales. Es por eso que el vínculo que las personas generan con ciertos objetos en un tiempo determinado puede permitir entender o pensar algo sobre alguna dimensión de la vida social. El valor de un objeto, sea para esconderlo o para mudarlo y refaccionarlo es subjetivo y situacional. El antropólogo indio Arjun Appadurai invita a jerarquizar analíticamente a los objetos y a situarlos junto a las relaciones sociales que le dan dinámica y movimiento por lo que propone «seguir a las cosas mismas ya que sus significados están inscritos en sus formas, usos y trayectorias» (1991, p. 19). Prestar atención a los objetos que los sujetos valoran, destacan, guardan, esconden o descartan puede iluminar experiencias que de otro modo quedarían sin analizar. El antropólogo británico Daniel Miller sostiene que esa atención es posible gracias a la etnografía ya que permite enfocar un análisis sobre los objetos sin desvincularlos de los mundos sociales que le dan sentido al no asumir criterios a priori de lo que los objetos significan para los propios sujetos (1998). Entonces, ¿Bajo qué condiciones algo se convierte en significativo?

El objeto habilita a pensar en algo diferente con relación a su uso, valor y nominación. Incluye temporalidades específicas con herencias, ancestros y linajes que condicionan y moldean prácticas. No son la ilustración de una relación social,

sino que la conforman. Hay creatividad, heterogeneidad y mucha dinámica en las acciones de las que son objeto: se intercambian, resguardan, usan, producen, arreglan, desechan, comparten y también se descartan. Esconder un manual de cocina por tener el membrete de la ESMA no tiene una pizca de natural ni de sentido común, y refaccionar un reloj o un busto de bronce mientras se borra el rastro de su ideólogo tampoco. Estos objetos forman parte de procesos y son a la vez, producto de los mismos.

El mástil de ambas plazas, los libros escondidos o el reloj sin una aparente historia pueden permitirnos pensar efectos concretos sobre la búsqueda de ruptura y renacimiento vinculada al espacio, la formación y al adiestramiento militar. La destrucción o el ocultamiento no significan la destrucción del valor. Lo que hacen es intentar controlar la circulación, pero no el significado del mismo. Hay valor en la censura, en la energía puesta en esconder o deshacerse de cosas. Esos objetos podrían haberse quedado con el resto de los que dejaron en la ESMA, pero existió una decisión individual de no dejarlos atrás, no solo por el valor que tenían en sí mismos sino que la acción de mudarlos encerraba la decisión de conservarlos aun cuando los aspirantes desconocieran su origen. Son cosas que han elegido, por algún motivo desconocido, mudar de la ESMA.

El antropólogo canadiense Jean Sebastian Marcoux explora etnográficamente la relación entre memoria, cultura material y movilidad y analiza eso que la gente lleva consigo cuando se muda preguntándose por qué importan, cómo llegan a importar y cómo se disponen en el nuevo espacio (2001, p. 70, traducción propia). Su hipótesis es que los cambios que ciertos objetos experimentan en el reordenamiento espacial de su locación están en el centro de la constitución de la memoria de las relaciones sociales y de las situaciones vividas en la locación previa al desplazamiento. En las mudanzas se pone en juego la memoria de eso que se deja y de aquello que se lleva. Y, con los objetos, esa relación con el pasado se transforma, se altera y se renueva.

El desplazamiento es una opción para volver a empezar, pero también para materializar una memoria sobre lo que se fue y lo que se dejó atrás. Existe una clasificación sobre qué mudar que le confirió un valor renovado a eso mudado. Aunque la institución elija romper con todo vínculo que relacione a la ESMA con la ESSA; todos los días, toda su población saluda al busto del almirante Brown, iza la bandera nacional y revisa la hora en objetos a los que se le ha invertido tiempo anónimo en conservar y que salieron del Patio de Armas de aquella mochila que tanto se quiere «dejar de cargar».

Encuentro en esta búsqueda de ruptura institucional con el pasado una diferencia de lo que Badaró (2009) afirmó sobre las memorias institucionales del Ejército Argentino. Su investigación etnográfica en el Colegio Militar de la Nación muestra que existe una «narrativa institucional sobre este pasado que funcionaba en forma efectiva a la hora de construir y transmitir un relato relativamente sólido y homogéneo» (Badaró, 2009, p.299) que se constituye como una «dimensión central en la construcción de identidades militares de los cadetes» (p. 300). En la ESSA, la ruptura es tal que no hay *hall* de glorias, ni monolitos con víctimas de la subversión, ni evocación de militares muertos, ni placas conmemorativas sobre los sucesos de la última dictadura militar.

La relación dialéctica entre memoria y objetos (Kwint, 1999) sucede porque los sujetos producen sobre los objetos narraciones del pasado y a su vez, estas narrativas le dan sentido a los objetos seleccionados como memoriales. La bandera saludada todas las mañanas por el personal de la ESSA está sobre un mástil del cual se desconoce su historia pero que, como objeto material, da cuenta de un linaje con la ESMA. Esta situación muestra que el pasado no existe independientemente del presente (Trouillot, 2015, p. 15, traducción propia) como tampoco el colectivo que recuerda ni, a su vez, la relevancia que surge del hecho mismo: algunos sucesos se institucionalizan y otras experiencias se silencian. El control de las tradiciones del pasado está en el presente porque la selección, la transmisión y los sentidos de la historia son fruto de las relaciones de poder (Appadurai, 1981; Fabian, 2014; Trouillot, 2015).

Ninguna narración sobre el pasado constituye al hecho sucedido; son, en realidad, selecciones realizadas desde un «campo de significación cuyo sentido pertenece al presente del narrador» (Guber, 2000, p. 85). Estas selecciones sobre cómo y qué se recuerda, transmitidas discursiva y materialmente, son formas específicas que, tal como lo plantea Guber, remiten a significados, valores y registros de sujetos en situaciones sociales concretas. La temporalidad aquí es fundamental no sólo porque se produce el pasado (Trouillot, 2015) sino porque esa producción de experiencia condensa criterios sobre el tiempo presente y el futuro más amplios. Es pensar cómo el pasado se integra al presente y genera prácticas concretas que demandan de operaciones espaciales (mudanza) y temporales (linajes). Sean estos para generar puentes de continuidad o rupturas en la comunidad.

A contrapelo de lo vivido por los propios suboficiales, desde el punto de vista de las autoridades de la Armada, la ESMA dejó de ser el acrónimo de la escuela de formación suboficial para ser una «mochila ensangrentada» que se necesitaba dejar atrás.

A MODO DE CIERRE: LO QUE LA «MOCHILA» SE LLEVÓ

En abril de 2019 me autorizaron a participar de una navegación de adiestramiento junto a la tripulación de 230 hombres y mujeres en el buque ARA «La Argentina». Allí viví distintos ejercicios de prácticas militares pero el más respetado y repetido fue el «rol de abandono». Esa es la situación en la que todo el personal debe prepararse para abandonar el buque en la menor cantidad de tiempo posible para sobrevivir. Únicamente para este rol, se utilizan dos objetos muy valiosos: el salvavidas —que es individual y nunca debe prestarse—, y la «mochila de zafarrancho» —que también es personal y solo se utiliza cuando hay riesgo de abandono—. Cada persona usa la mochila que quiere, la cual consiste en un bolso con correas que sirve para cargarla en la espalda y que cada miembro debe armar con elementos necesarios para sobrevivir en alta mar y tener listo para cuando «ese» momento suceda. Durante uno de los ejercicios en los participé, lo que más revisaron, aparte del tiempo transcurrido entre la alarma y la evacuación, fue el contenido de la mochila: debía incluir fotos de afectos, una linterna, pilas, una navaja, agua, medias de algodón, marcador, caramelos y chocolates. Cuando el oficial a cargo del ejercicio registró que yo ni siquiera tenía una mochila armada, con mucha seriedad me dijo: «no es una joda, la mochila te va a salvar la vida». En caso de emergencia, los elementos puestos en la «mochila de zafarrancho» hacen una diferencia fundamental entre la vida y la muerte. Para los navales, la mochila es un objeto de supervivencia. No es casual, entonces, pensar que el armado de la «mochila de la ESMA» también tuvo su cuota de búsqueda de supervivencia naval.

En este artículo presenté situaciones etnográficas significativas y testimonios públicos del mundo militar para mostrar que desistir de cargar la «mochila tan pesada y terrible», «dejar atrás ese pasado omnipresente» y no «permanecer prisionero del pasado» configuran una decisión institucional de separar históricamente a la ESMA de lo que vendría después. La permanencia del pasado dictatorial es presentada por las autoridades como un peso que «debe sacarse de encima» indefectiblemente para construir un porvenir distante del sufrimiento de «un inmerecido escarnio». Los proyectos de reestructuración y los decretos y declaraciones vinculados al traslado evidenciaban la insistencia de las autoridades de la Armada —civiles y militares— en aislar a los suboficiales, como comunidad, de su pasado (el democrático y el dictatorial) en la ESMA.

Pero la propuesta institucional de «dejar de cargar la mochila ensangrentada» confronta con el sentido que los mismos suboficiales le dan al predio con el cual

buscan mantener una relación a través de bustos de Brown, mástiles, libros y relojes refaccionados. Y lo que se observa es que mientras el Estado buscó generar una ruptura con un renacimiento, los sujetos defendieron una continuidad colectiva y social que incluye materialmente las variables de tiempo y lugar. El sociólogo estadounidense Charles Tilly y otros (2006) afirman que identificar un lugar con cualidades particulares no sucede naturalmente, sino que se establece una conexión entre las personas y el lugar que tiene un tiempo y una subjetividad concreta (p. 13). Esto es importante destacar porque la valoración de un espacio es producto de la interacción humana y de sus relaciones de poder (Haesbaert, 2013; Santos, 1990). Los valores que las autoridades militares le asignaron a la ESMA son formas significativas que dan cuenta de un discurso moral que busca permanentemente una ruptura con ella. Esta moralidad es la que define y redefine temporalidades propias de un pueblo para incluir (o no) historias o narraciones que permitan a un pasado vivir en el presente. La mudanza, el cambio de nombre y las modificaciones en los programas educativos generaron una «refundación suboficial» que busca desconocer material, simbólica e institucionalmente toda la historia suboficial. Sea esta democrática o dictatorial.

En este artículo indagué específicamente cómo los suboficiales vivieron ese proceso con el cambio de nombre, la mudanza de la escuela y el ocultamiento material del pasado de la ESMA. Una concepción sobre la ESMA y su historia es la de los suboficiales que se formaron allí, para quienes ese predio, sus edificios y objetos cotidianos hoy portan un nuevo valor al haber sido despojados de ellos. Un suboficial sin linaje puede desconocer el perfil y la historia de quien lo antecede creando dos mundos sin aparente conexión. Pierde así el hilo total de su historia de antepasados, siendo imposible situarse en una temporalidad amplia, institucional, compleja y heterogénea. Las genealogías explican de dónde provienen los sujetos, provee de una historia de relaciones con otros grupos, de lealtades, de códigos de interacción, de ancestros comunes. Y en especial genera una sensación de continuidad colectiva y de permanencia en el tiempo. La «mochila» de la ESMA descartó todo esto.

Aquí presenté una investigación etnográfica sobre cómo la «mochila ensangrentada» justificó el «renacimiento» de la Armada. Mostré que esta pretendida transformación se llevó a cabo con una operación que se concentró, precisamente, en el tiempo. Aunque los suboficiales jóvenes desconocen la historia, cargan una «mochila» repleta de pasado que los condiciona y se convierten en identidades desarraigadas. Argumenté que la conformación de la «mochila» no busca diluir las responsabilidades institucionales de la Armada ni desvincularse de los crímenes

cometidos en la ESMA. Es una acción temporal mucho más profunda de sustracción de un pasado y una identidad militar. Es una práctica de supervivencia.

Entiendo así, que la «mochila» evidencia, material y simbólicamente, la producción ambigua de un «renacimiento» como condición impuesta por las autoridades civiles y militares para reinsertar a la población nativa de la ESMA al mundo democrático. Es un período oficialmente reticente a ser recordado porque es un pasado que no deja de perturbar. Es por eso que se «llevó puesto» a todo el mundo suboficial: el espacio, los objetos y en especial, la capacidad institucional de reflexionar sobre su propia temporalidad.

AGRADECIMIENTOS

A mis colegas Sebastián Benítez, Vanesa Lerner, Arturo Lev Alvarez, Noelia López y Daniela Soler les agradezco por las generosas lecturas y comentarios sobre borradores de este artículo. A Rosana Guber y a Héctor Tessey les agradezco la reflexión y la apertura constante de campos de investigación. A los oficiales que autorizaron mi ingreso a la Base Naval Puerto Belgrano y a todos los suboficiales de la Armada Argentina que se tomaron un tiempo para explicarme su propia temporalidad les agradezco la paciencia y la generosidad. Y en especial, agradezco a quienes todavía creen que la ciencia es una inversión que siempre vale la pena defender.

REFERENCIAS

- Alarcón, E., Díaz, J., & Michaelsen, P. (2016). *Diseño de procesos del ejército para la preparación en la gestión de riesgos de desastres* [Tesis de maestría] Universidad del Pacífico. <https://repositorio.up.edu.pe/handle/11354/1135>
- Appadurai, A. (1981). The Past as a Scarce Resource. *Man, New Series*, 16(2), 201-219.
- Appadurai, A. (1991). *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*. Grijalbo.
- Badaró, M. (2006). Identidad individual y valores morales en la socialización de los futuros oficiales del ejército argentino. *Avá. Revista de Antropología*, 9, 60-76. <https://rid.unam.edu.ar/handle/20.500.12219/1666>
- Badaró, M. (2008). Nuevos cadetes, nuevos ciudadanos. Análisis de un ritual de investidura en el Ejército Argentino. *Papeles de trabajo. Revista Electrónica de la Escuela IDAES*, 2(4). <https://revistasacademicas.unsam.edu.ar/index.php/papdetrab/article/view/144>

- Badaró, M. (2009). *Militares o ciudadanos. La formación de los oficiales del Estado Argentino*. Editorial Prometeo.
- Badaró, M. (2013). *Historias del Ejército Argentino. 1990-2010: democracia, política y sociedad*. EDHASA.
- Borrelli, M., & González, M. (2012). El diario La Nación ante la reapertura de los juicios por violaciones a los derechos humanos en Argentina (2003-2007). *Oficios Terrestres*, 1(28). <https://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/oficiosterrestres/article/view/1321>
- Brodsky, M. (2005). *Memoria en construcción: el debate sobre la ESMA*. La Marca Editorial.
- Calandrón, S. (2016). Género y sexualidad en la perspectiva de militares argentinos en la MINUSTAH. En S. Frederic & M. Hirst (Coords.), *La presencia de Argentina en Haití: contexto global, regional y experiencia militar (2004-2015)* (pp. 217-237). Teseo.
- Calandrón, S. (2021). *Mujeres Armadas en las policías y las FFAA argentinas*. Paidós.
- Calveiro, P. (1998). *Poder y desaparición: los campos de concentración en Argentina*. Ediciones Colihue.
- Carnovale, V. (2007). Memorias, espacio público y Estado: la construcción del Museo de la Memoria en Argentina. En M. Stabili (Ed.), *Entre historias y memorias: Los desafíos metodológicos del legado reciente de América Latina* (pp. 113-142). Iberoamericana Editorial Vervuert. <https://doi.org/10.31819/9783964562609-006>
- Casa Rosada. (17 de noviembre de 2006). *Palabras del Presidente Néstor Kirchner en la inauguración de la Escuela de Suboficiales de la Armada en Puerto Belgrano*. <https://www.casarosada.gob.ar/informacion/archivo/24999-blank-73845388>
- Clarín. (2 de marzo de 2004a). *La Armada admitió que en la ESMA se cometieron hechos «aberrantes y agraviantes»*. https://www.clarin.com/ultimo-momento/armada-admitio-esma-cometieron-hechos-aberrantes-agraviantes_0_rkkMuA6k0tg.html
- Clarín. (3 de marzo de 2004b). *El jefe de la Armada calificó a la ESMA de «símbolo de barbarie»*. https://www.clarin.com/ediciones-anteriores/jefe-armada-califico-esma-simbolo-barbarie_0_SyYIA61Rtl.html
- Crenzel, E. (2008). *La historia política del Nunca Más*. Siglo XXI.
- Da Silva, L. (2022). «Lo que merece ser recordado». Conflictos y tensiones en torno a los proyectos públicos sobre los usos del pasado en los sitios de memoria. *Clepsidra - Revista Interdisciplinaria de Estudios sobre Memoria*, 1(2), 28-47. <https://revistas.ides.org.ar/clepsidra/article/view/460>

- Escuela de Suboficiales de la Armada Argentina. (s. f.). «127 años de historia». <https://www.essa.armada.mil.ar/historia.html>
- Fabian, J. (2014). *Time and the other: how anthropology makes its object*. Columbia University Press.
- Feld, C. (2008). ESMA, hora cero: las noticias sobre la Escuela de Mecánica de la Armada en la prensa de la transición. *Sociohistórica: Cuadernos del CISH*, (23-24), 81-103.
- Feld, C. (2009). «Aquellos ojos que contemplaron el límite»: la puesta en escena televisiva de testimonios sobre la desaparición. En C. Feld & J. Stites Mor (Comps.), *El pasado que miramos. Memoria e imagen ante la historia reciente*, (pp. 77-112). Paidós.
- Feld, C., & Franco, M. (2015). *Democracia, hora cero. Actores, políticas y debates en los inicios de la posdictadura*. Fondo de Cultura Económica.
- Feld, C., & Salvi, V. (2021). Memorias y lugares de desaparición: las declaraciones públicas de los perpetradores de la ESMA en Argentina. *Tempo e Argumento*, 13(33). <http://dx.doi.org/10.5965/2175180313332021e0207>
- Franco, M., & Feld, C. (2022). *ESMA. Represión y poder en el centro clandestino de detención más emblemático de la última dictadura argentina*. Fondo de Cultura Económica.
- Fonseca-Ortiz, T., Bahamón-Jara, M., & Moreno-Peláez, J. (2022). Las fuerzas armadas del Perú y los nuevos escenarios y retos de la seguridad. *Via Inveniendi Et Iudicandi*, 17(2). <https://doi.org/10.15332/19090528.8763>
- Frederic, S. (2013). *Las trampas del pasado: Las Fuerzas Armadas y su integración al Estado democrático en Argentina*. Editorial Fondo de Cultura Económica.
- Frederic, S. (2017). Explicar la eficacia de una operación de paz, buscando reconocimiento como militares. La experiencia de los cascos azules argentinos en Haití. *Revista del Museo de Antropología*, 10(1), 117-128. <https://doi.org/10.31048/1852.4826.v10.n1.16437>
- Frederic, S., & Calandrón, S. (2015). Gender Policies and Armed Forces in Latin America's Southern Cone. *Res Militaris. European Journal of Military Studies*, 22(5), 1-15. <https://ca-c.org/index.php/cac/article/view/982>
- Frederic, S., Masson, L., & Soprano, G. (2015). *Fuerzas Armadas en democracia. Percepciones de los militares argentinos sobre su reconocimiento*. Prohistoria Ediciones.
- Guber, R. (2000). La recuperación de la frontera perdida. La dimensión mítica en los derechos argentinos a las Islas Malvinas. *Revista de Investigaciones Folclóricas*, 15, 77-87.

- Guber, R. (2005). *El salvaje metropolitano*. Paidós.
- Guber, R. (2009). De «chicos» a «veteranos». *Memorias argentinas de la guerra de Malvinas*. Antropofagia/IDES.
- Guber, R. (2014). Habitar el espacio aero-marítimo. Improvisación, experimento y experiencia de un medio desconocido. *Boletín de la Dirección de Estudios Históricos de la Fuerza Aérea Argentina*, 532-547.
- Guber, R. (2016). *Experiencia de halcón. Los escuadrones de la Fuerza Aérea argentina que pusieron en jaque a la flota británica en Malvinas*. Editorial Sudamericana.
- Guber, R. (2020). A-4 en Malvinas: ¿competencia intra o inter-específica? *Revista Defensa Nacional*, (4), 185-212.
- Guber, R. (2022). *Los mares de la aviación naval*. En R. Guber (Dir.), *Mar de guerra: La Armada de la República Argentina y sus formas de habitar el Atlántico Sur en la Guerra de Malvinas, 1982* (pp. 145-190). Editorial SB.
- Guber, R., Ohanian, M. J., Barrutia, A., Flórez, H., Sotomayor, C., & Tessey, H. (2025). ¿Espíritu de buque o cultura naval? Igualdad y jerarquía en el mar militar. *Revista Universitaria de Historia Militar*, 14(28), 259-283. <https://ruhm.es/index.php/RUHM/article/view/1070>
- Guglielmucci, A. (2013). *La consagración de la memoria. Una etnografía acerca de la institucionalización del recuerdo sobre los crímenes del terrorismo de Estado en la Argentina*. Antropofagia.
- Guglielmucci, A., & Ohanian, M. J. (2021). Deshonra y honor: discursos morales y memorias sobre la ESMA en la Argentina. *Estudios del Discurso*, 7(1), 98-114. <https://esdi.uaem.mx/index.php/esdi/article/view/83>
- Haesbaert, R. (2013). Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad. *Revista Cultura y Representaciones Sociales*, 8(15). https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-81102013000200001
- Kwint, M. (1999). Introduction: The physical past. En M. Kwint, C. Breward, & J. Aynsley, *Material Memories*. Berg.
- Larralde, F. (2019). La ex Escuela de Mecánica de la Armada (ESMA). Arquitectura y memoria. *Bitácora Urbano Territorial*, 30(1), 205-218. <https://doi.org/10.15446/bitacora.v30n1.69980>
- Larralde, F. (2022). *EX ESMA. Políticas de memoria en el ex centro clandestino de detención*. La oveja roja.
- Legislatura de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. (1 de junio de 2000). *Ley CABA N°: 392/2000. Museo de la Memoria. Revócase la cesión del predio de Avenida del Libertador. ESMA*. http://www.ciudadyderechos.org.ar/derechosbasicos_1.php?id=7&id2=524&id3=5313

- Lorenz, F. (2010). La «ESMA», un espacio en construcción. Estado y actores sociales en un sitio de memoria. En VV.AA., *Memorias urbanas en diálogo: Berlín y Buenos Aires*, (pp. 157-176). Buenos Libros.
- Lvovich, D., & Bisquert, J. (2008). *La cambiante memoria de la dictadura. Discursos sociales y legitimidad democrática*. Biblioteca Nacional / UNGs.
- Marcoux, J. (2001). The Refurbishment of Memory. En D. Miller (Ed.), *Home Possessions. Material Culture behind Closed Doors* (pp. 69-86). Berg.
- Martyniuk, C. (2004). *ESMA. Fenomenología de la desaparición*. Prometeo.
- Masson, L. (2017). Women in the Military in Argentina: Nationalism, Gender, and Ethnicity. *Gender Panic, Gender Policy*, 24, 23-43.
- Messina, L. (2021). Políticas de la memoria y espacio discursivo sobre el terrorismo de Estado en Argentina: Exploraciones y conjeturas. *Estudios del Discurso*, 7(1), 1-20. <https://esdi.uaem.mx/index.php/esdi/article/view/100>
- Miller, D. (2008). *The Comfort of Things*. Polity Press Cambridge.
- Milton, C. (2018). *Conflicted Memory: Military Cultural Interventions and the Human Rights Era in Perú*. University of Wisconsin Press.
- Morales, S. (2022). A propósito del servicio militar voluntario peruano: Una revisión de los últimos debates que abordan el ejercicio constitucional en el Perú contemporáneo. *Anthropía*, (19), 85-107. <https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/anthropia/article/view/25423>
- Novak, F. (2024). El rol de las Fuerzas Armadas del Perú en caso de desastres naturales. *Revista Científica General José María Córdova*, 22(48), 943-961. <https://doi.org/10.21830/19006586.1394>
- Ohanian, M. J. (2017). *Guardianes del honor: una etnografía sobre ex alumnos de la Escuela de Mecánica de la Armada*. [Tesis de maestría]. Universidad Nacional de San Martín. <https://ri.unsam.edu.ar/handle/123456789/861>
- Ohanian, M. J. (2022a). La vida suboficial en un mar de guerra. En R. Guber (Dir.), *Mar de Guerra. La Armada de la República Argentina y sus formas de habitar el Atlántico Sur en la Guerra de Malvinas, 1982* (pp. 27-66). SB.
- Ohanian, M. J. (2022b). «Todo lo que pasa, pasa en el buque». Los suboficiales de la Armada Argentina y su comunidad técnica en el mar. *Espaco Amerindio*, 16(3), 253-285. <https://seer.ufrgs.br/EspacoAmerindio/article/view/125059>
- Ohanian, M. J. (2023). *Anclados. Tiempo e identidad en la formación de los suboficiales de la Armada Argentina tras la refundación democrática*. [Tesis Doctoral]. Universidad Nacional de San Martín. <http://ri.unsam.edu.ar/handle/123456789/2592>

- Ohanian, M. J. (2024). Mujeres navales sin buque militar. Un análisis etnográfico sobre las primeras mujeres suboficiales de la Armada Argentina. *Etnografías Contemporáneas*, 10(18), 170-190. <https://revistasacademicas.unsam.edu.ar/index.php/etnocontemp/article/view/1688>
- Otamendi, A. (2012). El aprendizaje situado en la Armada Argentina. *Revista de la Escuela de Guerra Naval*, 58, Armada Argentina.
- Rutz, H. (1992). *The Politics of Time*. American Anthropological Association.
- Santos, M. (1990). *Por una geografía nueva*. Espasa Calpe
- Soprano, G. (2012). Las burocracias estatales subalternas. Un análisis sobre los procesos de formación y configuración profesional de los suboficiales de las Fuerzas Armadas Argentinas. *Cuarto Congreso Uruguayo de Ciencia Política*, «La Ciencia Política desde el Sur», Asociación Uruguaya de Ciencia Política.
- Soprano, G. (2013). «Militares» y «Marinos». La profesión militar en las perspectivas y experiencias de oficiales y suboficiales de la Armada Argentina. *X Reunión de Antropología del Mercosur*. <https://bicyt.conicet.gov.ar/fichas/produccion/en/1798787>
- Soprano, G. (2016). *¿Qué hacer con las Fuerzas Armadas? Educación y profesión de los militares argentinos en el siglo XXI*. Prometeo Libros.
- Tilly, C., Keane, W., Küchler, S., Rowlands, M., & Spyer, P. (Eds). (2006). *Handbook of Material Culture*. SAGE Publications.
- Toche, E. (2005). Servicio militar y la construcción nacional: notas sobre el origen de la institución. *Investigaciones Sociales*, 9(14), 395-409. <https://doi.org/10.15381/is.v9i14.8340>
- Toche, E. (2008). *Guerra y democracia. Los militares peruanos y la construcción nacional*. CLACSO/DESCO.
- Trouillot, M. (2015). *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Beacon Press.
- Urosevich, F. (2022). La negación de la maternidad de las detenidas-desaparecidas embarazadas (Escuela de Mecánica de la Armada, 1976-1983). *Clepsidra - Revista Interdisciplinaria de Estudios sobre Memoria*, 7(14), 64-81. <https://revistas.ides.org.ar/clepsidra/article/view/293>
- Veiras, N. (23 de marzo de 2004). El jefe de la marina de guerra apuntó a la cohesión interna. *Diario Página 12*. <https://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-33158-2004-03-23.html>
- Verbitsky, H. (1995). *El Vuelo*. Editorial Planeta.

- Verdery, K. (1992). The 'etatizacion' of time in Causescu's Romania. En H. Rutz, *The Politics of Time* (pp. 37-61). American Anthropological Association
- Vezzetti, H. (2004). Políticas de la memoria: el museo de la «ESMA». *Punto de Vista*, 79, 3-8. <https://ahira.com.ar/ejemplares/79/>
- Zylberman, L. (2015). Figuras de justicia. El testimonio en los documentales sobre los juicios por los crímenes de la última dictadura militar argentina. *Kamchatka*, 6, 717-739.

Crisis climáticas y futuros postapocalípticos: paisajes visionarios en el norte de Perú*

Ana Mariella Bacigalupo

 <https://orcid.org/0009-0008-3704-6631>

State University of New York at Buffalo, Estados Unidos

anab@buffalo.edu

RESUMEN

Las narrativas escatológicas anti-anthropocéntricas de los curanderos del norte de Perú, impregnadas de discursos científicos sobre el cambio climático, reescriben el debate sobre el cambio climático desde un punto de vista no humano. Al realizar una investigación etnográfica en el norte de Perú desde un marco descolonizador indígena, nuestro cómo los compromisos de los curanderos con los paisajes ancestrales con agencia pueden restaurar el sentido de pertenencia a la tierra para afrontar el reto del capitalismo depredador y las crisis climáticas catastróficas. El objetivo de las prácticas de curanderos es sanar las fracturas epistémicas que hemos heredado entre los seres humanos y los ecosistemas, entre los sujetos y los objetos, entre el tiempo y el espacio, y entre lo geopolítico y lo ecológico. Los curanderos también ofrecen una visión colectiva del futuro de la humanidad mientras el cambio climático asola el mundo. Al descentrar lo humano y tomar conciencia del inevitable fin del espacio-tiempo de la civilización industrial moderna y de la humanidad, y de un mundo que seguirá existiendo sin nosotros, los curanderos nos inspiran para responder a la crisis climática. Las conclusiones del artículo plantean que, a partir del razonamiento descrito de los curanderos, cuando aceptamos que la humanidad acabará siendo destruida por el cambio climático, es posible mitigar nuestro sufrimiento entablando relaciones éticas, recíprocas y entre múltiples especies para posponer el fin de la humanidad y reimaginar nuestra existencia en un mundo posthumano.

Palabras clave: Cambio climático, Escatología, Postapocalipsis, Posthumano, Perú.

* Esta es una traducción al español autorizada del artículo «Climate Crises and Postapocalyptic Futures: Visionary Landscapes in Northern Peru» de Ana Mariella Bacigalupo, publicado en 2026 en *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture* 20(6), por © Equinox Publishing Ltd. Esta traducción fue evaluada por pares ciegos.



Climate Crises and Postapocalyptic Futures: Visionary Landscapes in Northern Peru

ABSTRACT

Northern Peruvian shamans' anti-anthropocentric eschatological narratives infused with scientific climate change discourses rewrite the climate change debate from a nonhuman point of view. By engaging in ethnographic research in Northern Peru through an indigenous decolonizing framework, I show how shamanic engagements with ancestor landscapes can restore a sense of belonging to the earth to meet the challenge of predatory capitalism and catastrophic climate crises. The goal of shamanic practices is to heal the epistemic fractures we have inherited between humans and ecosystems, between time and place, and between the geopolitical and the ecological. Shamans also offer a collective vision of humanity's future as climate change ravages the world. By decentering the human and gaining awareness of the inevitable end of the space-time of modern industrial civilization and humanity—and of a world that will continue to exist without us—shamans inspire us to respond to the climate crisis. When we accept that humanity will ultimately be destroyed by climate change events, shamans reason, we might mitigate our suffering by engaging in ethical, reciprocal, multispecies relationships to postpone the end of humanity, and to reimagine our existence in a post-human world.

Keywords: *Climate change, Eschatology, Post apocalypse, Posthuman, Peru.*

INTRODUCCIÓN

Uno de los mayores retos de nuestras actuales crisis climáticas es superar nuestro antropocentrismo, nuestro enfoque exclusivo en el bienestar humano y la justicia entre los seres humanos a costas del medio ambiente. Estudiosos como Lynn Margulis (1998), Isabelle Stengers (2005, p. 995), James Lovelock (2007), Donna Haraway (2016), Eduardo Kohn (2015), Dipesh Chakrabarty (2021) y muchos otros arguyen que debemos contemplar el mundo humano desde puntos de vista no humanos. Estos autores consideran los diferentes tipos de agentes y agencias como parte de un sistema planetario interrelacionado en el que los humanos deben vincularse adecuadamente con otros seres para sobrevivir. Bruno Latour (1993, 2017) y James Lovelock (2007) añaden que, a menos que veamos a nuestro planeta como un ser vivo que regula el clima y responde a cómo lo tratamos, no cambiaremos nuestra forma de vivir.

Los curanderos indígenas, por su parte, exhortan a los no indígenas a convertirse en sus aliados en la urgente necesidad de reconocer y comprometer al mundo agencial para salvar al planeta del capitalismo depredador y del extractivismo tóxico. En la impactante película *Aluna: An Ecological Warning by the Kogi People* (Ereira, 2012), los curanderos indígenas kogi de la Sierra Madre colombiana enseñan a los no indígenas a interactuar con los paisajes con agencia y a leer las señales de la catástrofe medioambiental. Su objetivo es compartir la carga de sanar el planeta moribundo con los no indígenas. En su libro *The Falling Sky: Words of a Yanomamo Shaman*, el curandero indígena yanomami de Venezuela Davi Kopenawa (Kopenawa & Albert, 2013) narra la conciencia cosmoecológica del mundo y advierte del inminente cataclismo medioambiental, «la venganza de la naturaleza», si los pueblos no indígenas continúan haciendo caso omiso de la acción de la naturaleza para su beneficio económico.

Se trata de una tarea de enormes proporciones; nuestros discursos sobre el cambio climático están impregnados de una ética derivada de creencias y prácticas

antropocéntricas. Las religiones abrahámicas imaginan que los humanos fueron creados a imagen de Dios para tener dominio sobre la tierra y sus criaturas. El capitalismo refuerza la idea de que nuestra explotación y mercantilización de la naturaleza es un pequeño precio a pagar por la ganancia económica, la acumulación de riqueza y el nivel de vida occidental. Nuestros conceptos académicos y estructuras disciplinarias están moldeados por procesos sociales y políticos que nos aíslan de la tierra y nos hacen imaginar que somos los únicos sujetos del planeta. Entonces, ¿qué inspirará a los seres humanos a asumir la responsabilidad moral de responder a las crisis del cambio climático desde la humildad? ¿Cómo puede ayudar a esta tarea el estudio de la religión?

Puesto que nuestras creencias y prácticas moldean nuestras actitudes hacia el cambio climático (Callison, 2014, p. 4) debemos volver a las religiones que restauran nuestro sentido de pertenencia a la Tierra para afrontar el reto de las crisis climáticas catastróficas. En su discurso presidencial de 2022 en la Academia Estadounidense de Religión, Mayra Rivera señaló que el estudio de la religión debe curarse de las fracturas epistémicas entre los seres humanos y las ecologías particulares, entre el espacio y el tiempo, entre el sujeto y el objeto, y entre lo geopolítico y lo ecológico. Subrayó además que, para nuestro futuro colectivo, tenemos mucho que aprender de las comunidades que han sufrido y sobrevivido a múltiples catástrofes. Estas narrativas locales constituyen también una historia global, una nueva posibilidad de compromiso colectivo con la tierra y el futuro.

En torno a ello, pregunto: ¿qué implicaciones podría tener para nuestras crisis climáticas un verdadero descentramiento de lo humano? ¿Cómo pueden las lógicas de los paisajes con agencia y los discursos científicos sobre el cambio climático trabajar juntos hacia un fin común? ¿Cómo pueden los paisajes con agencia definir y defender la ética colectiva y la justicia climática? ¿Y qué tipo de visiones postapocalípticas podrían desencadenar nuestra responsabilidad moral hacia la Tierra?

Respondo a estas preguntas en mi trabajo etnográfico a partir de las experiencias de curanderos y curanderas y sus diversas comunidades en las regiones de La Libertad, Lambayeque y Piura, en el norte de Perú. Estas comunidades son una mezcla de pueblos costeros de ascendencia indígena y española y de indígenas de la Amazonía y los Andes. Este grupo de personas se autoidentifican como *norteños* y *campesinos*, aunque también son trabajadores marginados de las empresas mineras auríferas. Desde las inundaciones masivas que comenzaron en 2014, los *norteños* han vuelto a las prácticas indígenas materializadas con los ancestros de los cerros, conocidos como *apus*, que les han permitido adaptarse

y sobrevivir ante estas catástrofes. En este sistema, los humanos tienen la obligación moral de entablar relaciones recíprocas con los *apus*, que les conceden recursos. Pero los *apus* también tienen poder sobre los humanos y la capacidad de destruirlos con inundaciones y enfermedades si los humanos violan estas obligaciones, especialmente cuando contaminan el agua y el suelo y los destruyen mediante el extractivismo minero. Por tanto, el comportamiento humano está limitado y dirigido a estabilizar los sistemas ecológicos y administrar los recursos.¹

En este artículo empleo un enfoque descolonizador, reflexivo e interpretativo que reconoce y confronta los legados coloniales en las categorías y perspectivas producidas y reproducidas en el trabajo de los científicos sociales. Esto incluye las distinciones entre sujeto/objeto, naturaleza/cultura y materia/espíritu, que son fundamentales para las epistemologías occidentales y que han marginado a los pueblos indígenas y sus conocimientos. Un enfoque descolonial se basa en los conocimientos y marcos de referencia utilizados por los pueblos indígenas, reconociéndolos no como objetos de investigación, sino como intérpretes y colaboradores en la producción de conocimientos (Stavenhagen, 1971; Harrison, 1991; Bolles, 2023; Pierre, 2023). Este trabajo está basado en la investigación participativa con la comunidad y está centrado en las epistemologías y experiencias de los *norteños* y sus curanderos en sus propios términos.

Pongo en práctica la premisa de que el conocimiento y la realidad son socialmente contruidos y situacionales (Haraway, 1988). Los paisajes con agencia son reales porque los curanderos los reconocen como ancestros y actores sociales que actúan sobre el mundo, explican la causa moral del cambio climático y dan forma al futuro de los humanos en este mundo y en los mundos futuros. Como sostiene Rosalina Díaz (2024), «el conocimiento acumulado por los pueblos indígenas a lo largo de miles de años de observación y práctica no puede ni debe ser tan fácilmente descontado por el método científico que es relativamente más joven». Analizo cómo las voces *norteñas* entretejen múltiples formas de conocimiento, combinando conocimientos indígenas andinos y amazónicos con conocimientos católicos españoles y experiencias con relaciones entre múltiples especies, la biometría indígena, las nociones científicas occidentales sobre el cambio climático, el capitalismo y las narrativas sobre la justicia medioambiental. La comprensión de los *norteños* surge de la interseccionalidad caleidoscópica de sus conocimientos, identidades y fuerzas en sus vidas. Su contribución al debate

¹ Denise Arnold (2023) destaca las obligaciones éticas de reciprocidad y depredación que subyacen en los compromisos con los montes guardianes andinos.

es aún más significativa en esta coyuntura crítica de nuestra historia, a la sombra del cambio climático, cuando todas las voces y conocimientos son cruciales para la continuidad de toda nuestra especie.

A lo largo de los últimos ocho años he ido comprendiendo estas cuestiones a través de mi relación con los *norteños*, en particular con un curandero llamado Omballec («guardián del agua»), a quien conocí en Trujillo en 2015. Omballec canalizaba los poderes curativos de su *apu*, Cuculicote, y predecía lluvias e inundaciones. Los *norteños* reconocen a los curanderos como Omballec, como únicos en su capacidad de moverse fuera de la cognición humana porque experimentan el mundo a través de las múltiples perspectivas de los seres que canalizan: pájaros, serpientes, jaguares, plantas, *apus* y *encantos*. Los curanderos, por tanto, entienden el mundo como una totalidad.

Cuando Omballec se enteró que mi abuela paterna era quechua de Ayacucho y que yo sabía alimentar a *apus* y a *encantos* con *pagos a la tierra* (oraciones, hojas de coca, chicha, panes dulces, alcohol y fruta) me pidió que lo acompañara en un ritual de curación para tres pacientes en el *apu* Cuculicote. Después de la ceremonia, Omballec me pidió que escribiera sobre sus relaciones con los *apus* como algo crucial para abordar las crisis climáticas antes de que él muriera. Vio en mí una oportunidad para dar a conocer su historia. Omballec sabía que yo conocía la práctica de los curanderos, ya que pasé veinticinco años trabajando con curanderos *mapuche* en Chile y publiqué libros sobre sus perspectivas alternativas del cuerpo, la personalidad, la historia, el género, la medicina y el tiempo (Bacigalupo, 2007, 2016, 2018, 2023). Omballec confiaba en que yo podría traducir entre su sistema de conocimiento y el de los académicos del mismo modo que él traducía entre el mundo de los no humanos y el de los humanos.

Omballec me explicó que su motivación para pedirme que escribiera sobre él y los *apus* era doble. En primer lugar, quería que sus relaciones con la tierra fueran reconocidas por un público angloparlante y esperaba que esto acabara reduciendo la destrucción provocada por las empresas mineras canadienses y europeas en el norte peruano. En segundo lugar, esperaba que este texto advirtiera a la humanidad de que el mundo ya se está acabando para los *norteños* y pronto acabaría para el resto de la humanidad, a menos que aprendamos a relacionarnos en forma íntima con la tierra.

La escatología de Omballec es coherente con la noción quechua andina de *Pachakutik*, en la que a la destrucción cataclísmica de un orden mundial establecido le sigue el comienzo de un nuevo orden que representa una inversión del mundo anterior. Este nuevo mundo acabaría finalmente con un apocalipsis

similar. En la lengua quechua, *pacha* significa tanto tierra como tiempo, colapsando tiempo y espacio juntos, y *kutik* significa retorno o inversión (MacCormack, 1988; Gose, 2008; Colloredo-Mansfeld & Nelms, 2021). Los pueblos indígenas de toda América sostienen una escatología similar en la que los tiempos finales son también tiempos de comienzo. Dado que la creación de un nuevo mundo implica el retorno a un mundo anterior, el mundo postapocalíptico y el mundo preapocalíptico se asemejan por estar desprovistos de seres humanos. En la actualidad, los cambios de orden en el mundo indígena se producen habitualmente por acontecimientos sociales, políticos y medioambientales catastróficos causados por el extractivismo y el capitalismo depredador. Y los nuevos órdenes mundiales suelen implicar el retorno a un mundo anterior gobernado por seres no humanos, a menudo paisajes con agencia y ancestros en forma de animales y plantas (Black Elk & Neihardt, 1961; Sullivan, 1988; Krenak, 2020).

Entre 2016 y 2024, trabajé estrechamente con Omballec, participando en muchos de sus rituales (y en los de otros curanderos) y grabando sus visiones, cantos sanadores y conversaciones con diversos no humanos y pacientes. Me enseñó a interpretar el lenguaje de los *apus*: los sonidos misteriosos que estallan por las noches, las rocas y estrellas que caen, la niebla, los cielos despejados, la temperatura y la fuerza de los vientos, los silbidos, los olores y los movimientos de los pájaros. Alimentamos a muchos *apus* y *wakas* con *pagos a la tierra* y les pedimos permiso para visitarlos y para aprender de ellos. También recorrimos los cerros donde Omballec pronosticó lluvias e inundaciones mediante la biometría, y donde habló con pájaros, insectos, petroglifos y curanderos moche de tiempos pasados. Visitamos el mercado para comprar plantas medicinales y perfumes. Y hablamos durante muchas horas sobre los paisajes visionarios, el cambio climático y los mundos postapocalípticos. Omballec desarrolló una fibrosis pulmonar por exposición a toxinas y murió a los setenta y dos años, en marzo de 2023. Espero que mis palabras e interpretaciones hagan justicia a su visión.

Los *norteños* perciben a los cerros abuelos como el Cuculicote (*Apu Cuculicote*) y las lagunas andinas encantados como la Shimbe (*Encanto Shimbe*) como dos tipos diferentes de paisajes con agencia con redes de relaciones interdependientes con todos los seres de la tierra. Estos paisajes con agencia son los ancestros de las sociedades humanas, pues de ellos provienen y en ellos se sostienen. Los *apus* y *encantos* incluyen a las sociedades humanas. Por lo tanto, concluye Omballec, los humanos deben tratar al *Apu Cuculicote* y el *Encanto Shimbe* con respeto y alimentarlos con *pagos a la tierra* para que estos puedan seguir viviendo y sosteniendo a las sociedades humanas. Pero, además, los *apus* y

encantos son paisajes con poderes que existen y actúan de manera independiente de los humanos. Estos paisajes derivan del tiempo geológico del principio de la tierra antes de que existieran los humanos, y permanecerán en la tierra mucho después de que los humanos hayan sido exterminados.

Desde que la costa norte de Perú se vio asolada por los efectos de la minería, la agroindustria y las inundaciones y aludes provocados por El Niño en 2014, los *apus* y *encantos* se han preocupado por el daño medioambiental que los seres humanos infligen sobre el planeta y por la forma en que la codicia capitalista viola los principios de la ética y el bienestar colectivo. Según los curanderos, Shimbe y Cuculicote perciben, sienten y actúan ante el cambio climático antropogénico. Las perspectivas de estos paisajes con agencia expresados a través del discurso de curanderos, dignifica lo humano, inspira el compromiso y proporciona visiones esperanzadoras de un futuro postapocalíptico.

En este artículo, me enfoco en las visiones escatológicas anti-anthropocéntricas sobre el cambio climático de Cuculicote y Shimbe, que hablan del fin del mundo y de la humanidad a través de las inundaciones, y de un futuro postapocalíptico canalizado por el curandero andino José García y el curandero costeño Omballec.

Empiezo este texto con una narrativa local co-creada por estos dos curanderos del norte peruano y su relación conmigo y con los *apus* y *encantos* antes de analizar la narrativa como tal. A continuación, incluyo secciones que abordan los siguientes ámbitos: (1) la historia de los paisajes con agencia y el contexto de su resurgimiento; (2) la sensación de catástrofe que tiene la población; (3) las relaciones de los curanderos del norte de Perú con los *apus* y los *encantos*; (4) lo que significa ser «pariente» de los *apus* y los *encantos* y cómo se puede descolonizar la escritura occidental sobre las relaciones y los «paisajes con agencia», sanando así las fracturas epistémicas existentes; (5) el resurgimiento del apoyo popular a los *apus* y *encantos* y el reconocimiento de sus poderes; (6) la noción popular de que el fin de los tiempos en el que se encuentra Perú es en parte el resultado de no observar la ética en las relaciones de parentesco con los *apus* y *encantos*; (7) cómo la antigua noción andina en los *Pachakutik* y el tiempo geológico apoyan esta idea; (8) cómo la ciencia apoya las ontologías y prácticas de curanderos y *apus*. Concluyo con una sección donde discuto la validez de las visiones de las perspectivas de los *apus*, *encantos* y curanderos, y la ética para la ciencia, planteando un desafío a las formas en que los estudiosos pensamos sobre el cambio climático, los presentes y futuros distópicos, y las relaciones éticas con los paisajes con agencia, dondequiera que se encuentren.

LA NARRATIVA APOCALÍPTICA DE SHIMBE Y CUCULICOTE

El 8 de julio de 2018, hice el viaje de trece horas en autobús con Omballec desde su ciudad natal, Ascope, en la costa norte de Perú, hasta la casa de José en Huancabamba, en los Andes peruanos meridionales. Salí de Huancabamba con Omballec y José a las cuatro de la mañana siguiente. Tras un viaje de dos horas en camión y otras cuatro horas a caballo, llegamos por fin a la clara laguna *Encanto* Shimbe, encaramada majestuosamente a 3900 m.s.n.m.

Shimbe y sus lagunas hermanas encantadas han iniciado y sanado a muchos curanderos, incluido a José. Pero Omballec fue iniciado por el *apu* Cuculicote, un cerro de la costa norte de La Libertad. Shimbe y Cuculicote son rivales que gobiernan reinos andinos y costeros respectivamente en el norte de Perú.

Aquel día, José nos dijo que Shimbe nos estaba manifestando su desagrado. Llovía a cántaros y caía granizo; ráfagas de viento helado nos cortaban la cara; trombas de agua tornadizas giraban sobre la laguna. Omballec tropezó y cayó en el barro profundo y pegajoso que rodeaba la laguna. Las oraciones de Omballec y las hojas de coca que masticaba para conectarse con Shimbe no pudieron con su ira.

Omballec se arrodilló en el barro, mareado por la enfermedad de altura mientras se lamentaba: «Me ha atado las piernas, no puedo moverme. Me está succionando hacia la laguna. Shimbe quiere comerme». Aterrorizada, le grité a José: «Controla la laguna, lo está matando». José intentaba apaciguar a Shimbe con harina de maíz, azúcar, fruta y perfumes. Tocando su mejor maraca de plata, José respondió humildemente: «No puedo controlarla. Escuchemos su voluntad».

Omballec y José cayeron en trance, poseídos por Cuculicote y Shimbe, respectivamente. Cuculicote le dio las gracias a Shimbe por darle vida al mundo con sus aguas prístinas y le explicó que Omballec había venido humildemente en busca de sanación. La lluvia cesó mientras Shimbe aceptaba a Cuculicote. A través de los curanderos, hablaron. Cuculicote se quejó, a través de la voz sedosa de Omballec:

Los humanos son implacables. Me minan con dinamita y se llevan mis piedras en camiones. Duele, pero no les importa. El ruido es insoportable. Sus fábricas de caña de azúcar me sofocan con el humo. Me enfurece la estupidez de los humanos egoístas que destruyen el mundo por una moneda. No puedo vivir en paz. Los inundo. Les tiro *waykos* (aludes de barro), terremotos, pero no entienden. Su codicia es infinita. He perdido la paciencia.

A través de la voz retumbante de José, Shimbe respondió:

Aquí la gente se resistió a las minas de oro porque necesitan mi agua. Pero dejan basura en mis orillas. Las plantas y los animales se mueren. Los humanos son corruptos –mienten, matan, roban, apestan como los muertos- pero siguen pidiéndome que los sane y no me dan nada a cambio. Los humanos corruptos son el problema. Yo bailare con mis faldas, haciendo remolinos de granizo, y tirando enfermedades. Y los humanos morirán. Pero los animales y las plantas seguirán viviendo.

Cuculicote respondió:

Sí... después de que las inundaciones y las enfermedades destruyan a los humanos, tendremos un mundo mejor. Los humanos buenos que nos alimentan y nos reconocen como sus antepasados volverán a vivir en el nuevo mundo como insectos y pájaros, las manifestaciones y los mensajeros de los *apus* y *encantos*.

Las narrativas escatológicas de Shimbe y Cuculicote ofrecen una visión expansiva del orden del planeta y del futuro de la humanidad a medida que el cambio climático asola el mundo. Catalogan a los humanos que siguen defendiendo sus privilegios basados en el colonialismo y el capitalismo global como no-personas inseparables de la destrucción de otras especies, del planeta y de sí mismos. Planteo que estas visiones apocalípticas canalizadas por José y Omballec pueden ayudarnos a concebir mejor nuestro lugar en el mundo, tanto hoy como en el futuro. También pueden ayudarnos a ver cómo la confluencia de valores y escalas temporales humanos y no humanos desencadena nuestra responsabilidad ética hacia la Tierra y sus seres.

Estos relatos apocalípticos indican que, cuando aceptamos que la humanidad acabará siendo destruida por el cambio climático, podemos mitigar nuestro sufrimiento entablando relaciones éticas y recíprocas con múltiples especies para posponer el fin de la humanidad y reimaginar nuestra existencia en un mundo posthumano. Cuculicote y Shimbe narraron distintos futuros postapocalípticos posibles para los humanos en función de nuestras relaciones con los paisajes con agencia de este mundo. Según esta perspectiva, los humanos que practican el extractivismo perderán su condición de personas y serán exterminados, mientras que los humanos que mantienen compromisos éticos y recíprocos con *apus*, *encantos* y múltiples especies, renacerán en forma de pájaros e insectos (mensajeros y ayudantes de los *apus*). Cuculicote y Shimbe imaginan un nuevo orden mundial anti-antropocéntrico, un retorno a un pasado indígena sin humanos gobernado por paisajes con agencia.

Los curanderos curan las fracturas epistémicas que hemos heredado entre los humanos y los ecosistemas, entre el tiempo y el espacio, entre los sujetos y los objetos, y entre lo geopolítico y lo ecológico. Estas narrativas intercorporales critican el guion clásico de la Ilustración y el lenguaje antropocéntrico europeo que postula que la naturaleza no tiene subjetividad ni agencia y está gobernada por los humanos. Estas narrativas también desafían las nociones cristianas de escatología, según las cuales el tiempo y el mundo terminan con el exterminio de la humanidad (Boyer, 1992). Al descentrar lo humano y tomar conciencia del inevitable fin del espacio-tiempo de la civilización industrial moderna y de la humanidad —y de un nuevo mundo que existirá sin nosotros—, los curanderos nos inspiran para responder a la crisis climática. Los indígenas aprendieron esta lección hace mucho tiempo, pues como plantea Kyle Whyte (2017) ya viven en los futuros distópicos de sus antepasados.

LAS MÚLTIPLES CATÁSTROFES EXPERIMENTADAS POR LOS *NORTEÑOS* Y LA ÉTICA PLANETARIA DE LOS *APUS*

Al igual que muchos pueblos indígenas y negros, los *norteños* y sus paisajes con agencia ya han experimentado lo que Kathryn Yusoff (2018) ha llamado múltiples Antropocenos, múltiples exterminios que implican la pérdida de la subjetividad, el desplazamiento y el extractivismo centrado en el ser humano. Para los *norteños*, como para muchos indígenas, una forma de vida distópica no es imaginada ni ficticia, sino una realidad. Ya están «viviendo en los futuros distópicos de sus antepasados» (Whyte, 2017). Académicas como Zoe Todd (2015), Macarena Gómez-Barris (2017) y Kathryn Yusoff (2018) han criticado el Antropoceno como un concepto eurocéntrico despolitizador que pasa por alto las historias racializadas del extractivismo, ya que atribuye la degradación ambiental a toda la humanidad, en lugar de a un sector específico de la población mundial: a los colonizadores, extractivistas y aquellos que impulsan las economías de combustibles fósiles.

Complejos procesos históricos intentaron obstruir las obligaciones éticas con *apus* y *encantos* en el norte de Perú. Los pueblos indígenas moche y chimú del norte de Perú fueron colonizados primero por los incas andinos (1438 a 1533), que promovieron el compromiso con los *apus* en términos quechuas, y luego por los españoles católicos (1532-1824), los sacerdotes peruanos (1824-presente) y los misioneros evangélicos (1968-presente), que les obligaron a abandonar sus tierras, trataron la tierra como un objeto de explotación, erradicaron las lenguas indígenas y las «idolatrías», demonizaron a los curanderos como brujos y llevaron

a la clandestinidad las relaciones con los *apus* y los *encantos*. En la actualidad, los peruanos de clase media y alta suelen rechazar los *apus* y *encantos* como una forma de animismo demoníaco que amenaza el monoteísmo cristiano, las divisiones occidentales entre lo humano y lo no humano y los intereses de las industrias extractivas.²

Marisol de la Cadena llama a este intento de forzar a *apus* y *encantos* a entrar en las categorías de la metafísica occidental «el antropo-no-visto» (2019, p. 35) que ella describe como:

...el proceso de construcción del mundo a través del cual mundos heterogéneos que no se construyen a sí mismos a través de la división entre humanos y no humanos —ni conciben necesariamente los diferentes conjuntos de entidades a través de dicha división— se ven a la vez obligados a supeditarse a esa distinción, aunque la superan. Desde el siglo XV, en lo que se convirtió en las Américas, el antropo-no-visto fue, y sigue siendo, el proceso de destrucción de estos mundos heterogéneos y la imposibilidad de dicha destrucción. Bien podría representar el primer apocalipsis histórico: la voluntad de acabar con muchos mundos para producir un solo mundo y sus excesos (2019, p. 35).

Los *norteños* también han sufrido catástrofes por el calor, las lluvias y las inundaciones provocadas por El Niño, agravadas por el cambio climático antropogénico. Las formas capitalistas corruptas de gobernanza peruana han permitido la existencia de industrias extractivas en el norte de Perú —plantaciones de caña de azúcar, agronegocios y minería aurífera— que se han convertido en instrumentos de violencia racial y de clase contra los *norteños*. La destrucción de *apus* y *encantos*, junto con las plantas y animales de los alrededores, es inseparable de la explotación de los trabajadores *norteños* en beneficio de las industrias extractivas. De hecho, el extractivismo ha hecho estragos en los cuerpos y las tierras de los *norteños*. El agua que beben y utilizan para regar sus campos está contaminada por metales pesados, al igual que el polvo de las explosiones en las minas de oro. Muchos *norteños* padecen toxicidad aguda y crónica, cáncer y enfermedades respiratorias graves (Bacigalupo, 2024a).

Al sufrir múltiples catástrofes, los curanderos han adquirido un conocimiento profundo de los vínculos entre los seres humanos y la tierra, entre el tiempo y el espacio, lo que les permite encontrar formas de gestionar las crisis climáticas

² Los evangélicos de Perú dicen a sus fieles que la tierra no está animada, que Dios dio a los humanos la tierra para explotarla y que las buenas acciones de los humanos serán recompensadas y sus pecados serán castigados en la otra vida.

y crear visiones de futuros postapocalípticos. En concreto, sienten a las lagunas y los cerros como «paisajes con agencia» que responden a las catástrofes ecológicas relacionadas con el extractivismo capitalista y el cambio climático y, al mismo tiempo, repercuten en ellas. Las experiencias de los *norteños* con estos paisajes con agencia pueden ayudarnos a entender cómo podemos cambiar nuestra relación con la Tierra a medida que el cambio climático hace estragos en el mundo.

Los *norteños*, como muchos pueblos indígenas, redefinen lo social y las relaciones colectivas de reciprocidad y depredación entre múltiples especies y paisajes con agencia. Los humanos están inextricablemente ligados a las formas de ser, intercambio y conciencia de los paisajes con agencia. Según Omballec, las recientes olas de calor, las lluvias torrenciales, las inundaciones y los corrimientos de tierra han sido respuestas de los *apus* y los *encantos* al incumplimiento por parte de los humanos de sus relaciones éticas de parentesco con sus antepasados de los cerros. Si los humanos no responden a los desastres medioambientales individuales, argumentan los curanderos, entonces los *apus* destruirán el mundo y la humanidad. Según esta perspectiva, los *apus* y los *encantos* también «encantan» o «comen» a las personas que violan los intercambios recíprocos, provocando la muerte de los humanos e incorporándolos a sus cuerpos y fuerzas vitales. Por eso, curanderos como Omballec y José afirman que la humanidad morirá a causa de los desastres provocados por el cambio climático mucho antes que otras especies, y que los paisajes con agencia gobernarán los mundos futuros.

En este futuro distópico presente, los *norteños* se comprometen con los paisajes con agencia como agentes de la ética planetaria. Para los quechuas andinos del sur de Perú, *apu* es un título honorífico, como «señor» o «abuelo», concedido a los humanos y paisajes poderosos de los Andes meridionales. Pero los *apus* son conocidos no solo por lo que representan, sino por lo que hacen (Mannheim & Salas Carreño, 2015). En el norte del Perú, los *apus* también son conocidos por lo que hacen, pero el término *apu* tiene un significado inherentemente material y se refiere únicamente a cerros ancestrales con nombres y características específicas. Los *apus* no son títulos, ni espíritus que habitan en ciertos lugares, sino que son poderosos paisajes ancestrales (Allen, 1988, pp. 41-44). En el norte de Perú, cada *apu* es un cerro abuelo único con un nombre y características específicas y que realiza acciones concretas. *Apu Cuculicote*, por ejemplo, es conocido por crear, enseñar y curar, pero también por comer y destruir, con terremotos e inundaciones, a quienes no le alimentan o extraen minerales y piedras de su cuerpo.

Conocida como la reina de los orígenes y la vida del norte de Perú, la laguna Shimbe es un poderoso *encanto* que concede a los humanos agua pura, curación

y poder. Pero cuando los humanos no la alimentan con perfumes y frutas, o la ofenden con su basura y corrupción, ella los encanta y se los come, causándoles la muerte e incorporando después la fuerza vital de estos humanos a la suya propia. El término español *encanto* se refiere tanto a la fuerza inherente de la laguna como a la esencia espiritual acumulada de los humanos que han vivido y muerto en él (Glass-Coffin, 1998, pp. 24-25).

Curanderos como Omballec refutan la separación entre la humanidad, la naturaleza y lo sobrenatural centrándose en la materialidad de los *apus* y sus efectos en el mundo en forma de lluvias, vientos, inundaciones, terremotos y derrumbes. Para los curanderos, los *apus* viven, observan e interactúan con los humanos, los animales y las plantas, conocen y recuerdan cada movimiento; también recuerdan historias geológicas más antiguas, así como acciones humanas, incluyendo los rituales celebrados a lo largo de muchos siglos.

Los curanderos y sus seguidores entienden que los desastres medioambientales tienen un significado ético planetario más amplio relacionado con el cambio climático y la violencia sistémica. Invocan a los paisajes con agencia para que les concedan recursos, pero también para crear un nuevo orden mundial que lleve a las personas más allá de las desigualdades sociales y medioambientales producidas por el actual sistema económico mundial. Los curanderos que canalizan *encantos* y *apus* sostienen que los *norteños* deben revivir las ontologías relacionales y promover la ética colectiva para contrarrestar el cambio climático y desafiar el contrato social desigual de la industria extractiva, que ha arruinado los cuerpos y las tierras de los *norteños* a través del agua y la tierra contaminadas. En la perspectiva de los curanderos, los *norteños* y otros humanos que mantuvieron relaciones recíprocas con *apus* y *encantos* en este mundo, renacerían como aves e insectos en un mundo futuro.

Pero el capitalismo, la violencia y el colonialismo de colonos también han transformado de manera significativa las vidas de los *norteños* y su relación con los *encantos* y los *apus*. Se dice que los *apus* y *encantos* se enfadan cuando los *norteños* participan en las industrias extractivas para alimentar a sus familias, tratando a los *apus* y *encantos* como recursos y no como personas, sin mantenerlos vivos mediante *pagos a la tierra*. Estos paisajes con agencia se convierten entonces en depredadores y se comen a los humanos, o envían granizo, inundaciones y aludes de lodo para castigarlos (Bacigalupo, 2024a). Por lo tanto, según los curanderos, el cambio climático debe abordarse mediante relaciones recíprocas entre humanos, *apus* y *encantos*.

LA ÉTICA DEL PARENTESCO CON PAISAJES CON AGENCIA

La preocupación por el cambio climático, el Antropoceno y el fin de la humanidad ha llevado las crisis ecológicas y éticas al primer plano de los estudios religiosos y la antropología. A pesar de la vasta atención concedida a los paisajes parientes con la capacidad de sentir, sentir y actuar, lugares que desafían la dicotomía de sujeto y objeto (Povinelli, 2016; Haraway, 2016; Descola, 2013; Latour, 1993), y la soberanía de la cultura sobre la naturaleza (Cruikshank, 2005; Stengers, 2010; Blaser, 2013; de la Cadena, 2015, 2019), pocos estudiosos consideran cómo la comprensión radicalmente anti-anthropocéntrica del mundo atribuida a los paisajes con agencia y comunicada por los curanderos puede ayudar a reescribir el debate sobre el cambio climático.³

Los estudiosos indígenas han dado pasos importantes hacia la descolonización de los paradigmas coloniales euroamericanos que sostienen muchos científicos e investigadores, argumentando que los humanos son los últimos en la evolución y que todo lo demás es un antepasado, incluidos los paisajes (Todd, 2015). Idealmente, esta perspectiva indígena permitiría a los seres humanos resistirse a la alienación, la objetivación y la mercantilización del mundo vivo (típicas de las industrias extractivas), en favor de la pertenencia y la reciprocidad con paisajes con agencia, a través de la humildad, la escucha, la receptividad y la reciprocidad (Van Horn *et al.*, 2021). Pero la ética de la postura anti-anthropocéntrica mantenida por curanderos, *apus* y *encantos* choca con la idealización euroamericana de los paisajes indígenas como protectores benévolos de la humanidad y otorgadores de sabiduría, protección y dones (Martin, 2001). Estas percepciones tienen poco que ver con el papel ambivalente de los paisajes con agencia como dadores de vida, pero también peligrosos y destructivos para los humanos que no se comprometen con ellos en una ética recíproca.

Los curanderos no ven a Cuculicote y Shimbe como antepasados benévolos que priorizan la vida de los humanos sobre las especies que no están destruyendo el planeta. El planeta no pertenece a un orden humano dominante, ni es un telón de fondo de la historia humana. Los *apus* y los *encantos* tienen capacidades dadoras de vida como también destructores de vida, y utilizan ambas para forjar su

³ Los estudiosos han etiquetado estas antiguas formas indígenas no antropocéntricas de compromiso como «espiritualidades basadas en la naturaleza» y «ontologías relacionales», incluido el parentesco entre especies, que permiten posiciones éticas que critican los sistemas antropocéntricos y pueden conducir a la acción medioambiental (Taylor, 2010, 2016; von Stuckrad, 2022; Hornborg, 2016).

crecimiento y supervivencia y para aumentar la biodiversidad en los ecosistemas con múltiples especies que hacen habitable el planeta. El objetivo de los *apus* y los *encantos*, según los curanderos, es enseñar a todos los seres a revivir la ética relacional colectiva entre especies para contrarrestar el cambio climático y revertir las desigualdades del capitalismo extractivo. A ojos de Shimbe y Cuculicote, los humanos solo se convierten en seres morales en la medida en que son responsables con otras especies y tratan éticamente al planeta con reverencia y sabiduría. Para enseñarnos, argumentan los curanderos, los *apus* y los *encantos* castigan a los humanos con un calor insoportable, aludes de lodo y lluvias torrenciales. Así, según los curanderos, el cambio climático y los desastres medioambientales tienen dos causas: los humanos corruptos y sin ética que practican el extractivismo y los *apus* enfadados y éticos que los castigan.

Según los curanderos, los humanos son los hijos más jóvenes de los paisajes con agencia. Pero cuando rompemos sistemáticamente el contrato ético recíproco y destruimos el mundo, los *apus* y los *encantos* no tienen reparos en destruir a la humanidad. Según los curanderos, la ética del «parentesco» entre especies distintas (volverse parientes de especies diferentes)⁴ para el bienestar del planeta tiene prioridad sobre la supervivencia de la humanidad en el futuro.⁵

Los curanderos sostienen que los *apus* y los *encantos* practican una ética planetaria y tienen un nivel superior de conciencia porque son seres colectivos que comparten la conciencia de animales, insectos, plantas y piedras a través de los cuales pueden manifestarse. Por lo tanto, los *apus* y los *encantos* son conscientes de sí mismos como una colectividad interrelacionada, y responden a su entorno desde la perspectiva de múltiples seres. Algunos seres son considerados mensajeros e intermediarios con los *apus* y *encantos*; entre ellos se incluyen halcones, colibríes, búhos, zorros, cóndores, jaguares, serpientes, grillos, lagartijas, langostas, libélulas, arañas, *Wachuma* (el cactus San Pedro que contiene mezcalina) y una variedad de plantas medicinales. Los humanos pueden participar en la conciencia superior de *apus* y *encantos* ingiriendo un brebaje de mezcalina hecho con *Wachuma* en rituales y teniendo visiones en las que se convierten en animales mensajeros. Los *apus* y los *encantos* también se comunican a través de las mesas rituales de los curanderos, que son un microcosmos (Sharon, 2000; Bussmann & Sharon,

⁴ Gavin Van Horn, Robin Wall Kimmerer y John Hausdoerffer desarrollaron por primera vez la noción de *kinning* interespecífico (convertirse en pariente de especies diferentes) (Van Horn *et al.*, 2021).

⁵ El trabajo de Apffel-Marglin (2012) en el sur de los Andes peruanos promueve una espiritualidad y ecología de relaciones con la naturaleza y su pertenencia a ella.

2007; Glass-Coffin, 1998). Los curanderos perciben los objetos inmanentes que colocan en sus mesas —piedras, fragmentos de cerámica, conchas, plantas y aguas sagradas tomadas de *apu* y *encantos*— como seres vivos y como una expresión de las relaciones de los curanderos con estos paisajes con agencia (Gálvez Mora, 2014). Los *apus* y *encantos* también mantienen entre sí relaciones de parentesco, romance, celos y enemistad que se materializan en la topografía local.

Aunque los *norteños* sienten que los *apus* y *encantos* son seres inherentemente superiores, su relación con los humanos es idealmente de mutuo apoyo y se basa en la reciprocidad. Los *apus* controlan el acceso a los recursos, la salud y la fertilidad, así como la muerte, los desastres naturales y las enfermedades (véase Gose, 1994; Salas Carreño, 2016). *Apus* y *encantos* requieren el compromiso humano y alimentarlos con *pagos a la tierra* y oraciones para sobrevivir. A cambio, los *apus* y *encantos* concederán a los humanos sanación, sustento y permiso para acceder a los recursos (minerales, agua y tierra fértil) para cultivar, cazar, talar y explotar minas a pequeña escala.

Podemos decir que los *apus* y *encantos* practican lo que Isabelle Stengers (2010, p. vii) denomina la «cosmopolítica»: la política del cosmos entendida como la multitud de seres —humanos y no humanos, vivos y no vivos— que juntos construyen la realidad y forman una sociedad colectiva. La cosmopolítica se refiere a una práctica integradora de sujetos y objetos, hechos y valores, naturaleza y sociedad, mundo y representación, tiempo e historia, que es crucial para navegar por el fracturado paisaje actual del conocimiento. En la cosmopolítica *norteña*, *apus* y *encantos* son macrosujetos que actúan sobre las comunidades humanas y sus formaciones políticas observando la ética relacional. Si esta ética relacional es violada, trae como consecuencia una retribución destructiva de parte de los *apus* y *encantos* en forma de inundaciones y derrumbes de tierra.

Los *norteños* sostienen que los antepasados indígenas estaban más cerca de los *apus* y *encantos* en términos temporales y espaciales y, por tanto, podían conocer directamente los estados de ánimo y las reacciones de los *apus*. Hoy en día, los *norteños* solo pueden conocer a *apus* y *encantos* indirectamente a través de sus acciones: la temperatura y la fuerza de los vientos, las inundaciones, los aludes de lodo, los terremotos, el estado de salud, los sueños y las visiones. La lectura que hace Omballec de las lluvias torrenciales como la furia de un *apu* ejemplifica esta dinámica

Las nubes y los relámpagos se acumularon en el cerro, y el agua bajó en oleadas. Los *apus* lanzaban la lluvia para limpiarse. . . con tanta rabia para enseñarnos a respetar la naturaleza. La gente vino a pedirme que calmara

el cerro de Cuculicote y le dijera que parara. Pero no es algo que debamos intentar detener. No se puede dominar a *los apus*. Es la naturaleza con poderes superiores diciéndole a los humanos que cambien su comportamiento y que desarrollen una conciencia superior, que piensen colectivamente. (Comunicación personal, 11 de agosto de 2016)

Los acontecimientos andinos de inversión del mundo o *Pachakutik* han ocurrido en el pasado, volverán a ocurrir y son inminentes. Los curanderos y sus aliados sostienen que serán «los últimos de la fila» en la destrucción de la humanidad porque han sostenido una ética de reciprocidad con los *apus* y *encantos*. El *norteño* Percy Valladares explicó cómo la ética de reciprocidad sostenida con el círculo de *apus* que rodea el valle de Moche protegió a su comunidad de los efectos más severos de El Niño en marzo y abril de 2023. En contraste, las comunidades de Chiclayo, Piura y Tumbes, que no cuentan con un círculo de abuelos *apus* protectores, sufrieron intensas inundaciones y ciclones. Valladares señaló:

Los *apus* de este círculo tienen agua que brota de las rocas.... Tenemos una cordillera de *apus* que forman un círculo de protección, y dentro de ese círculo están los pueblos de Huanchaco, La Esperanza, Víctor Larco, Trujillo, Moche, Laredo, Porvenir, [y] Florencia. Están dentro del ojo. Cuando las nubes vienen del mar, los torbellinos de nubes que se forman en el cielo alto absorben esas nubes y las llevan a Salaverry, y ahí está lo que queda del cerro Carretas, y [los torbellinos] siguen absorbiendo las nubes hacia adentro, hacia la costa, y van sobre el *apu* Blanco, el *apu* Chupitir, y siguen por la sierra y llegan a *apu* Cabras, que ya está en La Esperanza, y siguen por *apu* Prieto, *apu* El Alto, y luego llegan a la zona de El Milagro, *apu* Cabezón.... Estos *apus* son los que nos han salvado de las lluvias torrenciales porque las nubes se mueven en círculo a lo largo del círculo de cerros y si se suelta algo de agua, cae sobre los cerros. Por eso se activan algunas quebradas. (Comunicación personal, 23 de marzo de 2023)

LA REAPARICIÓN DE *APUS* Y *ENCANTOS* EN EL NORTE DE PERÚ

Los *apus* y *encantos* resurgieron públicamente cuando el curanderismo adquirió popularidad entre los *norteños* de la costa de ascendencia indígena y española a finales de la década de 1980, tras el descubrimiento de tumbas de los gobernantes-divinos moche y en medio del auge del turismo espiritual.⁶ Los curanderos

⁶ A lo largo de los Andes y especialmente en Cusco, los buscadores espirituales (especialmente euroamericanos) han adaptado las prácticas indígenas a un bricolaje de espiritualidades no

reinterpretaron la historia colonial del norte peruano y usurparon la jerarquía de la Iglesia católica fusionando el poder de los santos católicos con los *apus* y *encantos*. Por ejemplo, los curanderos resignificaron a San Cipriano como un curandero/*apu* ambivalente y a Jesús como un *apu* con una ética cristiana. También empezaron a alimentar a las cruces y los santuarios además de *apus* y *encantos*. En la década de 1990, académicos estadounidenses y peruanos legitimaron la curación sincrética de los curanderos a través de escritos académicos (Joralemon & Sharon, 1993; Glass-Coffin, 1998; Gálvez Mora, 2014) y conferencias de colaboración con curanderos (Segura Vásquez & Flores, 1995). Cuando comenzó un ciclo de inundaciones extremas en 2014, el compromiso humano con los *apus* y *encantos* aumentó bruscamente. El 14 de noviembre de 2022, el Ministerio de Cultura del Perú reconoció la importancia de la *Wachuma* en la relación con la práctica de los curanderos y sus relaciones con los *apus* y *encantos* del norte del Perú como un patrimonio cultural que debe ser respaldado y protegido (mediante la Resolución Viceministerial N° 000250-2022-Vmpcic/Mc). Este reconocimiento dio un enorme impulso a la práctica y legitimidad de los curanderos y fue impulsado por los Directorios de Cultura locales de la costa norte del Perú y por los propios curanderos.

A medida que los curanderos participan en la industria del turismo espiritual en el norte de Perú, sus percepciones sobre las respuestas de *apus* y *encantos* al cambio climático se legitiman y adquieren una vigencia mundial. Para los *norteños*, los paisajes con agencia ofrecen una explicación de por qué se producen los desastres medioambientales y sanitarios, y qué pueden hacer los humanos ante la amenaza constante de destrucción. Para los turistas, el fracaso del sistema biomédico occidental para curar de forma holística los lleva a buscar una conexión espiritual con la tierra a través de nociones romantizadas del curanderismo indígena (Fotiou, 2016).

Los turistas van al norte de Perú, en particular a la laguna Shimbe en Las Huaringas y a los *apus* Campana y Cuculicote cerca de Trujillo, fuera de la ruta turística principal, para ser curados por paisajes con agencia mediante la intervención de curanderos en ceremonias donde usan el *Wachuma*. El dinero y el valor añadidos que los turistas conceden a los *apus* y *encantos*, y a los curanderos que los canalizan, refuerza el compromiso de los *norteños* locales con los paisajes con agencia. Aunque invocar a los *apus* y *encantos* para curar a los turistas del

indígenas, incluyendo el misticismo oriental y las prácticas de la Nueva Era (Galinier & Molinie, 2013).

Primer Mundo en cierto modo abona al capitalismo global, los *norteños* también incorporan a estos turistas a sus prácticas rituales, concientizándolos sobre cómo el extractivismo capitalista destruye a los paisajes con agencia y sus relaciones, y contribuye a los desastres climáticos.

LOS *APUS* COMO AGENTES DEL CAMBIO CLIMÁTICO DURANTE LAS INUNDACIONES MASIVAS DE EL NIÑO

Desde que la costa norte de Perú se vio asolada por los efectos de la minería, la agroindustria y las inundaciones y derrumbes de tierra provocados por El Niño en 2014, *apus* como Cuculicote y Shimbe se han preocupado por el daño medioambiental que los humanos infligen al planeta y por cómo la codicia capitalista viola los principios del bienestar colectivo.

La preocupación por el cambio climático en esta región se disparó con las inundaciones masivas provocadas por El Niño en los años 2014, 2017, 2023 y 2025. El Niño y La Niña corresponden a las fases cálida y fría de un patrón climático recurrente en el Pacífico tropical: El Niño-Oscilación del Sur. Este patrón cambia de forma irregular cada dos a siete años.⁷ En el norte de Perú, El Niño trae consigo un aumento de las temperaturas de la superficie oceánica, olas de calor, lluvias torrenciales, inundaciones y deslizamientos de tierra, mientras que La Niña trae consigo temperaturas frías y sequía.

La oscilación de temperatura y la intensidad de los ciclos de El Niño y La Niña son mucho mayores que en los años anteriores, instigando las preocupaciones articuladas por *apus* y *encantos* (a través de curanderos) sobre el fin del mundo. El fenómeno de La Niña trajo un descenso drástico de la temperatura media anual durante tres años (2020-2022), y en el último El Niño de marzo y abril de 2023, la temperatura fue cinco grados superiores a la normal, tendencia que se prolongó durante todo 2024.

Claudia, una mujer de Túcume, habló de las inundaciones de 2023 como el fin de la humanidad en la costa norte peruana:

El Niño de este año es mil veces más fuerte que el de 2017 porque se ha combinado el ciclón Yaku con el fenómeno de El Niño costero y el cambio climático global. El agua del océano está muy caliente y ha desencadenado una cadena de sucesos aterradoros: hay fuertes vientos, llueve a cántaros

⁷ <https://www.climate.gov/news-features/understanding-climate/el-ni%C3%B1o-and-la-ni%C3%B1a-frequently-asked-questions>

y hay fuertes truenos y relámpagos. Los sistemas de drenaje y de agua han colapsado y la calle y la plaza de Túcume están llenas de aguas residuales. Tendremos terribles epidemias de dengue y todos moriremos (Comunicación personal, 8 de abril de 2023).

Algunos *norteños* reconocen que los *apus* responden a quienes los tratan como objetos expresando dolor, ira y venganza en forma de terremotos, aludes de lodo y lluvias torrenciales. El cambio climático expresa la capacidad de acción de los *apus* y su rechazo a ser reducidos a objetos de explotación, sacudiendo los cimientos en los que se basa el pensamiento no indígena. Mediante este rechazo, los paisajes con agencia desafían las distinciones entre cultura y naturaleza, sujeto y objeto, y materia y espíritu, normalizadas por el extractivismo capitalista y el colonialismo. Mientras el cambio climático y las industrias extractivas causan estragos en todo el mundo, contribuyendo a la devastación medioambiental y a la violencia estructural, los *norteños* han recurrido a los *apus* para crear futuros que impliquen volver a un pasado sin humanos. El futuro sin humanos y el pasado sin humanos son ambos gobernados por *apus* que viven según valores éticos planetarios. En el mundo futuro también habrá humanos éticos —los que alimentaron a los paisajes con agencia y acataron sus valores— pero estos humanos tomarán la forma de pájaros, plantas o insectos.

Para los *norteños*, el compromiso con los *apus* y los *encantos* como personas y líderes de la justicia climática representa una estrategia viable tanto para contrarrestar los daños medioambientales producidos por las industrias extractivas, como para prevenir la ira de *apus* y *encantos*, que podrían causar desastres adicionales que acabarán destruyendo a la humanidad.

En otros artículos he argumentado que las vulnerabilidades generadas por las crisis medioambientales y morales del neoliberalismo, el cambio climático y el extractivismo han provocado un «replanteamiento de los valores y el desarrollo de movimientos por el cambio que reconcilian la cosmopolítica de los paisajes con agencia con el activismo político» (Bacigalupo, 2024b). A continuación, analizo estas cuestiones a través del lente de la cosmopolítica subversiva (Bacigalupo *et al.*, 2024) que reconoce a los *apus* y *encantos* como agentes éticos y sujetos políticos que mitigan la crisis y promueven una ética colectiva basada en el espacio y la justicia medioambiental en relación con el estado y más allá de él.

A modo de ejemplo, en 2014, un grupo de personas de Huanchaco, en la costa norte de Perú, desarrolló tres movimientos locales por la ética colectiva y la justicia climática liderados por *apus*: Asociación de Rescate y Defensa del *Apu* Campana, Colectivo Comunidad Consciente y Apoyarte Perú (Bacigalupo, 2022, 2024b).

Los participantes en estos movimientos intentaron recrear un mundo impregnado de los valores éticos de los *apus*, que emergen como líderes enfadados pero éticos de estos movimientos. Centrarse en la respuesta *norteña* a las inundaciones, deslizamientos de tierra y otros desastres es crucial para comprender no solo el complejo razonamiento práctico y ético que provocan estos acontecimientos, sino también la relación entre los seres humanos y los *apus* que determinan cómo se perciben el cambio climático y la degradación ambiental en el norte de Perú.

Un curandero de Túcume interpretó las inundaciones y aludes de lodo de 2023 como la forma que tienen los *encantos* de castigar a los peruanos por su corrupción y falta de empatía por la muerte y el sufrimiento que se produjeron en Perú durante la pandemia de Covid-19 y durante el régimen político de la actual presidenta Dina Boluarte (2022-presente):

Perú es un horror, una catástrofe, el mundo se acaba. Primero Covid, luego la Presidenta Boluarte, que mató a toda esa gente en el sur del Perú, y luego las inundaciones del 2023. Los *encantos* están enviando estos castigos porque la gente no los toma en cuenta y porque hay mucha maldad, mucha envidia, mucha corrupción humana en la tierra. Los *encantos* están expresando su furia, su ira, a través de los *waykos* [aludes de lodo]. Los *encantos* están dando una lección a sus criaturas humanas para que aprendan a estar más unidos. La gente del sur de Perú sufrió tantas muertes a manos de la presidenta Boluarte, pero a los *norteños* no les importó. Estaban bailando, tomando, riendo. Por eso ahora los *norteños* sufren con las inundaciones. Los *encantos* también están enojados con los congresistas corruptos que no se preocupan por la gente humilde (Comunicación personal, 26 de marzo de 2023).

Como demuestran estos relatos, los *norteños* experimentan el castigo de los *apus* y los *encantos* a los humanos asociado a los efectos de El Niño, pero exacerbado por el cambio climático. Mediante estas represalias medioambientales, los paisajes con agencia obligan a los humanos a centrarse en el bien colectivo y a frenar a quienes están destruyendo el mundo con la sobreexplotación y la codicia. Los curanderos sostienen que tanto los humanos corruptos y faltos de ética y los *apus* enfadados pero éticos son responsables del cambio climático.

VISIONES APOCALÍPTICAS Y UN NUEVO *PACHAKUTIK*

Como ilustra la conversación entre Cuculicote y Shimbe al principio de este artículo, los paisajes con agencia tienen una relación ambivalente con los humanos y le dan prioridad a la ética planetaria por sobre la supervivencia humana. Preceden

a los seres humanos en milenios y son antepasados que crearon las condiciones para la vida humana en la Tierra alimentando y nutriendo a los humanos. Se espera que los humanos correspondan alimentando y respetando los paisajes con agencia y otras formas de vida. Pero en este momento Cuculicote y Shimbe consideran que la ruptura de las relaciones con los humanos es irreparable debido al excesivo extractivismo, y que la humanidad debe ser destruida. Del mismo modo, muchos *norteños* creen que el proyecto de crecimiento y progreso indefinidos de la sociedad moderna está llegando a su fin. Y ese final indica un nuevo comienzo, un giro hacia un mundo mejor y más equitativo sin humanos. La forma en que los humanos actúen en este mundo determinará su supervivencia y su futuro postapocalíptico. Los que respetaron las leyes de los *apus* y *encantos* en el mundo preapocalíptico volverán como pájaros e insectos. Aquellos que no respetaron la ética planetaria serán eliminados junto con el colapso y desmembramiento del sistema capitalista basado en la codicia y la destrucción.

Este nuevo orden es posible en su perspectiva porque José y Omballec y Cuculicote y Shimbe rechazan la separación del tiempo humano y el tiempo geológico. Este rechazo se ha debatido en estudios académicos recientes. Por ejemplo, Dipesh Chakrabarty (2021) sostiene que el «ahora» de la historia humana se ha enredado con el «ahora» de duración mucho más larga del tiempo geológico. El extractivismo humano, los combustibles fósiles y la devastación medioambiental han tenido tal impacto en el planeta que nos hemos convertido en un agente geológico y, por tanto, nuestra historia no puede contarse desde un punto de vista puramente humano. Al mismo tiempo, Chakrabarty (2021) demuestra que adoptar una perspectiva planetaria significa comprender que, aunque los humanos somos agentes geológicos, también estamos sujetos a las fuerzas planetarias mayores. Esto es evidente en las visiones articuladas por Shimbe y Cuculicote que pondrán fin a la humanidad y permitirán que quienes participan en el sistema planetario regresen como insectos, plantas y aves en un mundo futuro.

Para dar sentido a estas visiones apocalípticas, los curanderos recurren al concepto andino de *Pachakutik*, que implica la inversión o giro del mundo. En este caso, la creación de un nuevo orden mundial implica el regreso a un mundo anterior gobernado por paisajes con agencia. Al combinar y colapsar el tiempo humano y geológico en este ciclo, los curanderos pueden moverse fácilmente entre el pasado y el futuro. Esto permite a los *apus* y *encantos* regresar a un tiempo geológico anterior a la existencia de los humanos y recrear en ese espacio-tiempo a quienes se relacionaron respetuosamente con los paisajes con agencia en este mundo industrial moderno en forma de insectos y aves en un mundo futuro.

Los curanderos predicen que el fin de la era del extractivismo y el comienzo de un nuevo *Pachakutik* gobernado por *apus* y *encantos* estará marcado por lluvias torrenciales e inundaciones. Como plantea Christophe Bonneuil (2015), una narrativa eco-catastrófica exige un cambio radical en las formas dominantes de vivir, consumir y producir. Los curanderos también llaman a restablecer relaciones estrechas con *apus* y *encantos*, porque nuestro único futuro viable es el renacimiento en forma no humana. Como Omballec me dijo:

El apocalipsis afectará a toda la humanidad. Los pobres sufrirán más con las inundaciones, aunque es la avaricia de las industrias las que más contribuyen al problema. Pero los pobres de buen corazón que alimentan a los *apus* volverán a la nueva era en la que gobernarán los *apus*. Allí viviremos como plantas, insectos y pájaros (Comunicación personal, 25 de julio de 2019).

Las experiencias intercorporales de Omballec y José señalan la desigualdad sistémica en el orden mundial actual y luego reescriben las historias de los *norteños* para que obtengan reconocimiento y justicia en un mundo postapocalíptico. Según los curanderos, los que menos impactan al planeta son quienes más sufren en el mundo *actual*, mientras que los que más destruyen son quienes menos sufren. Pero posteriormente, aquellos humanos que impulsan el extractivismo y las economías de combustibles fósiles se extinguirán. Los humanos que rompan con el capitalismo extractivo y vuelvan a entablar relaciones recíprocas con los paisajes con agencia resurgirán como insectos, plantas y pájaros, que son manifestaciones y ayudantes de los paisajes con agencia. En este nuevo espacio-tiempo, esas plantas y animales cooperarán con los paisajes con agencia para crear una vida comunitaria regida por la ética colectiva y no por el beneficio y la destrucción. Así, los actos de los humanos en este mundo tendrán efectos directos sobre su futuro en un mundo apocalíptico. Los humanos que mantienen relaciones sociales con *apus* y *encantos* se transformarán en insectos y pájaros en un mundo nuevo donde no habrá humanos.

A diferencia del *Pachakutik* andino anterior o la Danza de los Espíritus de los nativos norteamericanos, Shimbe y Cuculicote no se oponen a la existencia de los blancos. Los *norteños* de etnicidades diversas invitan a la humanidad a oponerse al capitalismo extractivo y a encontrar formas de relacionarse con la tierra. Los curanderos también enseñan a los turistas extranjeros que vienen a sanarse sus percepciones sobre los *apus* y los *encantos* y su compromiso con ellos. Así pues, las narraciones locales de los *norteños* son también una historia global, una nueva posibilidad de compromiso colectivo con la tierra y el futuro.

ESCATOLOGÍA CURANDERA, BIOMETRÍA Y LECTURAS CIENTÍFICAS SOBRE EL CAMBIO CLIMÁTICO

Las lecturas norteñas del cambio climático se ven confirmadas por la ciencia y se mezclan entre sí. Los curanderos fusionan la agencia y la ética de *apus* y *encantos*, expresadas a través de desastres naturales, sueños y visiones, con los discursos científicos y sus propias observaciones de los patrones y cambios medioambientales. Esto hace que sus conocimientos sean accesibles a un público amplio. Como los *norteños* pueden ver las conexiones entre las acciones de *apus* y *encantos*, las lecturas biométricas de los curanderos y la ciencia medioambiental, comprenden también las consecuencias de la sobreexplotación simultáneamente en términos medioambientales, éticos y sociales.

«El cambio climático ha cambiado la época de lluvias», me dijo Omballec. «Antes llovía en octubre o noviembre, pero ahora llueve en marzo y abril». Y continuó:

Supé que El Niño se acercaba porque los *apus* me lo mostraron a través de visiones, y los animales y las plantas me lo mostraron a través de sus acciones. Las termitas empezaron a salir de los troncos y muchas libélulas se alimentaban de ellas. Las arañas, los insectos y las serpientes bajaron del cerro y se metieron en las calles y las casas, buscando refugio para no ahogarse. Había un gran número de garzas... y los pájaros y los animales se alarmaron. Encendí una vela y chisporroteó, manifestando de que había mucha maldad humana y [una falta de ética] y que el *apu* castigaría eso con agua. Los árboles de pacay y guayaba florecieron temprano y perdieron sus flores y les salieron otras nuevas. El zapote, que es pequeño y crece en las quebradas, empezó a crecer muy alto y a tener muchas hojas verdes en la copa porque había mucha agua acumulada bajo tierra (Comunicación personal, 20 de julio de 2017)

El biólogo *norteño* Carlos Quiroz comentó:

Omballec tiene razón. Cuando empieza a llover en las tierras altas, lo primero que se llena es la capa *freática* subterránea y, una vez saturada, el río fluye por encima. También pueden surgir muchos pequeños manantiales, y brotan las semillas que estaban bajo tierra... y entonces todo el desierto reverdece con arroyos, ranas, insectos, ciervos, por lo que está claro que se avecina una gran lluvia (Comunicación personal, 5 de julio de 2018).

Muchos de los *norteños*, incluyendo a los *norteños* científicos, hablan del cambio climático como mensajes enviados por los *apus* en sueños y visiones y como predicciones científicas. Carlos describió las mediciones científicas junto con sus propias experiencias con los *apus*:

La gente sueña con *apus* enfadados por la devastación del medio ambiente y con los *apus* que provocan terremotos y explotan con agua para destruir el mundo. Estas experiencias tienen una base científica. Cuando las temperaturas suben debido al fenómeno de El Niño, la presión atmosférica sobre los cerros desciende y entonces el viento se desplaza de las zonas de alta presión a las de baja presión para compensar. Los cerros de la cordillera costera se ven afectados por la lluvia tropical que satura los acuíferos bajo la superficie rocosa. Las zonas de baja presión generadas por la alta temperatura de la atmósfera hacen que el agua de las capas freáticas suba y llegue a la superficie de los cerros, aumentando drásticamente el volumen de agua de las quebradas. Los terremotos agravan este efecto, por lo que suelen producirse a la vez debido a la presión del agua producida por la lluvia infiltrada bajo la superficie. Los *apus* también te muestran cosas que la ciencia no puede. Tomamos la infusión de cactus de San Pedro con un curandero llamado Julio, y él vio al *apu* Campana como un cerro de cristal. Al día siguiente, encontramos antiguas minas de cristal moche que los artesanos moche utilizaban para hacer maravillosas cuentas de collar (Comunicación personal, 5 de julio de 2018).

Leonel, que trabajaba en la gestión de desastres, predijo una enorme destrucción en la región en los próximos cinco años como resultado de las aguas subterráneas que fluyen de los *apus* de los cerros. Articuló esta predicción combinando discursos científicos con narraciones locales y sus propias visiones sobre los *apus*:

Dos cerros destruirán esta zona en los próximos cinco años. San Idelfonso es la madre; es receptiva a todos los cerros. Ama a sus hijos, pero también les enseña y los castiga. Ella vaciará sus aguas sobre Trujillo y Chan Chan, y las quebradas de Campana inundarán y destruirán Huanchaco. Campana es el bisabuelo y el guerrero, y tiene tensiones con todos los cerros. Campana se está poniendo muy verde porque se está llenando de agua.... Antes, los vientos en Campana iban de norte a sur; ahora, van de sur a norte.... El aire caliente y el frío chocarán y crearán ciclones. Campana se vuelve cada vez más seca, mientras que los otros cerros verdean, están llenas de agua.... El choque de la corriente fría de Humboldt con las aguas cálidas de El Niño provocará ciclones en el Pacífico, y tsunamis de más de treinta metros [llegarán] desde el mar [e] inundarán la zona hasta Chocope y Ascope (Comunicación personal, 28 de julio de 2017).

O, como dijo Omballec casi un año antes: «Los humanos comerán desastres y angustias hoy y mañana» (Comunicación personal, 28 de julio de 2016).

Las lecturas de los paisajes con agencia y las de los científicos dialogan y se solapan entre sí. Ambas ontologías aclaran que no hay tiempo para la complacencia

ni para la continuación del capitalismo depredador que está provocando el cambio climático y destruyendo la Tierra y sus especies. Ambas perspectivas explican que la acción ciudadana y la conservación del medio ambiente pueden aplazar el cataclismo del fin de la humanidad, pero no lo impedirán. Y según ambos puntos de vista, el mundo seguirá existiendo sin los humanos. La diferencia entre estas perspectivas radica en que los curanderos se basan en una perspectiva enfocada en las relaciones entre múltiples especies para ofrecer esperanza, mientras que la ciencia no lo hace. Los paisajes con agencia recompensan a los humanos que se comprometen con la ética planetaria permitiéndoles existir como insectos y pájaros en un mundo postapocalíptico, mientras que la ciencia sigue centrada en el exterminio inminente de la humanidad.

DISCUSIÓN Y REFLEXIONES FINALES

Al descentrar fundamentalmente el lugar de los humanos en el mundo y en el futuro, la crítica de Shimbe y Cuculicote ofrece una herramienta productiva para promover la justicia medioambiental y climática en el ahora. Desde la perspectiva de los curanderos, los *encantos* y los *apus* promueven una ética colectiva entre los seres humanos y los paisajes con agencia en lugares dramáticamente afectados por el fenómeno de El Niño/La Niña exacerbado por el cambio climático y el capitalismo extractivo. Tal ética, arguye Omballec, si se practicara ampliamente, reduciría la devastación medioambiental causada por el extractivismo y, en consecuencia, los *apus* reducirían sus castigos de inundaciones y aludes contra los extractivistas. Esto remodelaría la comprensión occidental de la relación entre naturaleza y cultura, sujeto y objeto, lo material y lo espiritual. Esta visión esperanzadora del futuro a corto y mediano plazo podría sin duda inspirar a la gente a responder al cambio climático. Pero, aunque la práctica de una ética colectiva y el uso de tecnologías de mitigación del cambio climático reduzcan las crisis medioambientales inmediatas, no evitarán el fin de la humanidad a largo plazo. Sin embargo, ofrece a los seres humanos una forma de implicarse en la conciencia medioambiental en lugar de convertirse en víctimas pasivas del apocalipsis sin esperanza ni futuro.

Shimbe y Cuculicote, a través de José y Omballec, nos muestran el tipo de visiones postapocalípticas que podrían desencadenar el sentido de responsabilidad moral de los humanos hacia la Tierra. Desde una perspectiva científica, cuando nuestras emisiones de carbono superen lo que la tierra puede capturar, la tierra será inhabitable para los humanos. Desde la perspectiva de los curanderos,

cuando dejamos de lado la posibilidad de la supervivencia humana a largo plazo y nos centramos en nuestras relaciones éticas con los paisajes con agencia y otras especies, posponemos el fin de la humanidad y reimaginamos nuestra existencia en un mundo posthumano. Al visualizar el regreso a un espacio-tiempo cíclico gobernado por paisajes con agencia, podemos imaginar el renacimiento en una forma no humana como un futuro deseable y viable. Sin embargo, nuestra presencia en este futuro depende de nuestras relaciones éticas actuales y de hasta qué punto estamos implicados en el extractivismo, el cambio climático y el Antropoceno. Al remodelar nuestros imaginarios postapocalípticos para visualizarnos como insectos y pájaros en un futuro sin humanos, los curanderos exigen que descolonizemos nuestras relaciones jerárquicas y explotadoras entre los humanos, otras especies, y los paisajes. Sus narraciones apocalípticas nos permiten tomar conciencia del inevitable fin del espacio-tiempo de la civilización industrial moderna y de la humanidad —y de un mundo que seguirá existiendo y será mejor sin nosotros—, lo que nos inspirará para responder a la crisis climática.

Lo sagrado añade potencia a estas reivindicaciones. La sacralidad y materialidad de los *apus* y *encantos* como antepasados representan formas de conocimiento que van más allá de la narrativa secular/científica del cambio climático. El cambio climático catastrófico ha inspirado históricamente a los movimientos milenaristas y a religiones apocalípticas y subversivas que transforman la forma en que interpretamos y nos relacionamos con el mundo. Las catástrofes del mundo y sus consecuencias reflejan y anuncian la pérdida del apoyo divino y crean un nuevo futuro (Jenkins, 2021, pp. 4-5, 13, 200). Así pues, las visiones escatológicas de Shimbe y Cuculicote nos ofrecen una línea de acción para reducir el sufrimiento imaginando nuestros futuros postapocalípticos como no humanos. Esto subvierte la escatología cristiana que promete la eternidad del cielo tras la destrucción del mundo (Boyer, 1992).

La lógica de los paisajes con agencia y los discursos científicos sobre el cambio climático trabajan juntos hacia un fin común. Los académicos debemos ampliar nuestras metodologías y marcos de referencia para incorporar a los modelos locales de relaciones éticas con los paisajes con agencia a nuestros discursos sobre el cambio climático. A menudo, los académicos consideran que las lógicas alternativas de los paisajes con agencia son inconmensurables con los discursos euroamericanos sobre el cambio climático desplegados por los científicos. En realidad, son profundamente conmensurables: ambos sistemas de conocimiento llegan a la misma conclusión: que debemos cambiar nuestra relación con la Tierra si queremos abordar de forma significativa el cambio

climático. A través de los cuerpos y las voces de José y Omballec, estos paisajes con agencia explican el cambio climático combinando lecturas científicas sobre el cambio climático antropogénico con visiones escatológicas del fin del mundo. Al igual que algunos científicos del clima, Shimbe y Cuculicote nos muestran que el cambio climático producido por el extractivismo y la quema de combustibles fósiles exterminará a la humanidad. Las visiones del inevitable exterminio de la humanidad por estas catástrofes medioambientales coinciden con las predicciones de muchos científicos.

La brecha ética en las relaciones recíprocas de parentesco con los paisajes con agencia tiene, pues, implicaciones ecológicas paralelas. Por tanto, estas narraciones deben leerse conjuntamente para visualizar el cambio climático y los futuros postapocalípticos desprovistos de seres humanos, cuyo renacimiento en formas no humanas es, desde la perspectiva de José y Omballec, nuestro único futuro viable. Los humanos que rompan con la industrialización moderna y vuelvan a los paisajes con agencia resurgirán como insectos, plantas y pájaros. En este utópico nuevo espacio-tiempo, esas plantas y animales cooperarán con los paisajes con agencia para crear una vida comunitaria que se rija por la ética colectiva de los paisajes con agencia y no por el beneficio y la destrucción.

En este artículo he demostrado que los paisajes con agencia definen la ética colectiva humana y más que humana y la justicia climática a través de sus acciones directas e indirectas visibles en los ciclos. Las relaciones éticas entre múltiples especies y las relaciones entre distintas formas humanas y no humanas deben producirse a múltiples niveles; el Estado tiene obligaciones éticas al igual que los individuos. Los curanderos piden al Estado que reconozca a los *apus* y *encantos* como personas y que establezca relaciones éticas con ellos como parte del mandato del Estado de reducir el cambio climático y prolongar el tiempo de la humanidad en la Tierra. Los curanderos plantean que debemos trabajar para revertir el cambio climático y la destrucción causada por el capitalismo extractivo, aprendiendo a traducir entre el conocimiento de curanderos y el científico moderno, y cambiando nuestras vidas y el orden global.

La insistencia en las relaciones éticas de intercambio con los seres humanos y otros seres promueve la esperanza y la acción, pues, aunque los actos de un solo individuo no basten para detener el cambio climático, ese esfuerzo nunca es inútil o fútil mientras fortalezca esas relaciones recíprocas. He demostrado lo que esto significa a través del lente del curanderismo del norte de Perú, pero hay muchas maneras diferentes en las que los seres humanos pueden volver al momento en el que pertenecemos a la tierra. A través del estudio de la religión en diversos

contextos religiosos, podemos sanar las fracturas epistémicas que hemos heredado entre los seres humanos y las ecologías particulares, entre el tiempo y el lugar, y entre lo geopolítico y lo ecológico.

El compromiso con la Tierra como ancestro y agente material sagrado es lo que ha llevado a los pueblos indígenas de todo el mundo a buscar un cambio transformador y a liderar los movimientos contra el cambio climático. Ha llegado el momento de que el resto de la humanidad se una a ellos.

AGRADECIMIENTOS

Estoy en deuda con los norteños de las regiones de La Libertad, Lambayeque y Piura, en el norte de Perú, que compartieron conmigo su visión y sus experiencias. Agradezco profundamente los comentarios de los participantes en el taller del Wenner-Gren *Religious Responses to Climate Change* organizado por Sophie Bjork James, Sarah Hautzinger y Cymene Howe, del 7 al 10 de junio de 2023. Muchas gracias a los revisores y, en particular, a Robin Wright y Bron Taylor por sus acertados comentarios sobre una versión anterior de este manuscrito. Esta publicación no sería posible sin la cuidadosa edición de Joe Witt y Amanda Nichols. Esta investigación fue posible gracias a la financiación de la Fundación Fulbright en Perú; National Humanities Center; Stanford Humanities Center External Faculty Fellowship; Netherlands Institute for Advanced Study in the Humanities and Social Sciences, Wenner-Gren Foundation, Grant/Award Number: 9775 y University at Buffalo OIE/OVPRED Seed Funding for External Grants.

REFERENCIAS

- Abram, D. (1996). *The Spell of the Sensuous: Perception and Language in a More-Than-Human World*. Vintage Books.
- Allen, C. (1988). *The Hold Life Has: Coca and Cultural Identity in an Andean Community*. Smithsonian Institution Press.
- Apffel-Marglin, F. (2012). *Subversive Spiritualities: How Rituals Enact the World*. Oxford University Press.
- Arnold, D. (2023). Andean Guardian Mountains and the Ethical Obligations Underlying Resource Management: Between Reciprocity and Predation. En R. J. Chacon (Ed.), *The History and Environmental Impacts of Hunting Deities: Conflict, Environment and Social Complexity* (pp. 331-353). Springer Nature.

- Bacigalupo, A. M. (2007). *Shamans of the Foye Tree: Gender, Power, and Healing among Chilean Mapuche*. University of Texas Press.
- Bacigalupo, A. M. (2016). *Thunder Shaman: Making History with Mapuche Spirits in Chile and Patagonia*. University of Texas Press.
- Bacigalupo, A. M. (2018). The Mapuche Undead Never Forget: Traumatic Memory and Cosmopolitics in Post-Pinochet Chile. *Anthropology and Humanism*, 43(2), 228–248. <https://doi.org/10.1111/anh.12223>
- Bacigalupo, A. M. (2022). Subversive Cosmopolitics in the Anthropocene: On Sentient Landscapes and the Ethical Imperative in Northern Peru. En E. Berry (Ed.), *Climate Politics and the Power of Religion* (pp. 176–205). Indiana University Press.
- Bacigalupo, A. M. (2023). The Mapuche Man Who Became a Woman Shaman: Selfhood, Gender Transgression, and Competing Cultural Norms. *American Ethnologist*, 31(3), 440–457. [https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/doi/toc/10.1111/\(ISSN\)1548-1425.Transitions](https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/doi/toc/10.1111/(ISSN)1548-1425.Transitions)
- Bacigalupo, A. M. (2024a). Cannibalistic Exchanges with Ancestor Mountains: Moral Economies of Gold Mining in Northern Peru. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 29(4), 1–10. <https://doi.org/10.1111/jlca.12727>
- Bacigalupo, A. M. (2024b). Pan-indigenous Moral Cosmopolitics: Subversive Mountains and Climate Justice in Northern Coastal Peru. *American Religion*, 5(2), 19–43. <https://doi.org/10.2979/amr.00002>
- Bacigalupo, A. M., Manrique, C., & McAllister, C. (2024). The Flesh of Justice in Latin America. *American Religion*, 5(2), 1–18. <https://doi.org/10.2979/amr.00001>
- Black Elk, & Neihardt, J. G. (1961). *Black Elk Speaks: Being the Life Story of a Holy Man of the Oglala Sioux*. University of Nebraska Press.
- Blaser, M. (2013). Ontological Conflicts and the Stories of Peoples in Spite of Europe: Toward a Conversation on Political Ontology. *Current Anthropology*, 54(5), 547–68. <https://doi.org/10.1086/672270>
- Bolles, L. (2023). Decolonizing Anthropology: An Ongoing Process. *American Ethnologist*, 50(3), 519–522. <https://doi.org/10.1111/amet.13199>
- Bonneuil, C. (2015). The Geological Turn: Narratives of the Anthropocene. En C. Hamilton, F. Gemene, & C. Bonneuil (Eds.), *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis: Rethinking Modernity in a New Epoch* (pp. 15–31). Routledge.
- Boyer, P. (1992). *When Time Shall Be No More: Prophecy Belief in Modern American Culture*. Harvard University Press.

- Bussmann, R. W., & Douglas, S. (2007). *Plants of the Four Winds: The Magic and Medicinal Flora of Peru*. Graficart Editorial.
- Callison, C. (2014). *How Climate Change Comes to Matter: The Communal Life of Facts*. Duke University Press.
- Chakrabarty, D. (2021). *The Climate of History in a Planetary Age*. The University of Chicago Press.
- Colloredo-Mansfeld, R., & Nelms, T. C. (2021). Apocalypse When? Andean World-Turnings in an Era of Neoliberalism, and After. *The Immanent Frame*. <https://tif.ssrc.org/2021/03/24/apocalypse-when/>
- Cruikshank, J. (2005). *Do Glaciers Listen? Local Knowledge, Colonial Encounters, and Social Imagination*. University of Washington Press.
- de la Cadena, M. (2015). *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*. Duke University Press.
- de la Cadena, M. (2019). Uncommoning Nature: Stories from the Anthro-po-Not-Seen. En P. Harvey, C. Krohn-Hanse, & K. G. Nustad (Eds.), *Anthropos and the Material* (pp. 35–58). Duke University Press.
- Descola, P. (2013). *Beyond Nature and Culture*. University of Chicago Press.
- Diaz, R. (2024). Ethnography: A Reimagined Framework for Teaching Radical Ethnography. Teaching Tools. *Society for Cultural Anthropology*. <https://culanth.org/fieldsights/decolonizing-ethnography-a-reimagined-framework-for-conducting-radical-ethnography>
- Ereira, A. (Dir.). (2012). *Aluna: An Ecological Warning by the Kogi People*. BBC. <https://www.alunathemovie.com>
- Fernando, M. L. (2017). Supernatureculture. *The Immanent Frame*. <https://tif.ssrc.org/2017/12/11/supernatureculture/>
- Fotiou, E. (2016). The Globalization of Ayahuasca Shamanism and the Erasure of Indigenous Shamanism. *Anthropology of Consciousness*, 27(2), 151–179. <https://doi.org/10.1111/anoc.12056>
- Galinier, J., & Molinié, A. (2013). *The Neo-Indians: A Religion for the Third Millennium*. University Press of Colorado.
- Gálvez Mora, C. (2014). Una mesa de curanderos y la geografía sagrada del Valle de Chicama. En S. Limón Olvera, & L. Millones (Eds.), *Por la mano del hombre: Prácticas y creencias sobre chamanismo y curandería en México y el Perú* (pp. 169-210). Asamblea Nacional de Rectores.
- Glass-Coffin, B. (1998). *The Gift of Life: Female Spirituality and Healing in Northern Peru*. University of New Mexico Press.

- Gómez-Barris, M. (2017). *The Extractive Zone: Social Ecologies and Decolonial Perspectives*. Duke University Press.
- Gose, P. (1994). *Deathly Waters and Hungry Mountains: Agrarian Ritual and Class Formation in an Andean Town*. University of Toronto Press.
- Gose, P. (2008). *Invaders as Ancestors: On the Intercultural Making and Unmaking of Spanish Colonialism in the Andes*. University of Toronto Press.
- Haraway, D. (1988). Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies* 14(3), 575–599.
<https://doi.org/10.2307/3178066>
- Haraway, D. (2016). *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Duke University Press.
- Harrison, F. V. (Ed.). (1991). *Decolonizing Anthropology: Moving Further toward an Anthropology of Liberation*. American Anthropological Association.
- Hornborg, A.-C. (2016). Objects as Subjects: Agency and Performativity in Rituals. En P. Ingman, M. Broo, T. Hovi, & T. Utriainen (Eds.), *The Relational Dynamics of Enchantment and Sacralization* (pp. 27–43). Equinox.
- Jenkins, P. (2021). *Climate Catastrophe and Faith: How Changes in Climate Drive Religious Upheaval*. Oxford University Press.
- Joralemon, D., & Sharon, D. (1993). *Sorcery and Shamanism: Curanderos and Clients in Northern Peru*. University of Utah Press.
- Kohn, E. (2015). Anthropology of Ontologies, *Annual Review of Anthropology*, 44, 311–327. <http://dx.doi.org/10.1146/annurev-anthro-102214-014127>
- Kopenawa, D., & Albert, B. (2013). *The Falling Sky: Words of a Yanomami Shaman*. Harvard University Press.
- Krenak, A. (2020). *Ideas to Postpone the End of the World*. Anansi International.
- Latour, B. (1993). *We Have Never Been Modern*. Harvard University Press.
- Latour, B. (2017). *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime*. Polity Press.
- Lovelock, J. (2007). *The Revenge of Gaia: Why the Earth Is Fighting Back—and How We Can Still Save Humanity*. Allen Lane.
- MacCormack, S. (1988). Pachacuti: Miracles, Punishments, and Last Judgment: Visionary Past and Prophetic Future in Early Colonial Peru. *The American Historical Review*, 93(4), 1960–2006. <https://doi.org/10.2307/1863531>
- Mannheim, B., & Salas Carreño, G. (2015). Wak'as: Entifications of the Andean Sacred. En T. Bray (Ed.), *The Archaeology of Wak'as: Explorations of the Sacred in the Pre-Columbian Andes* (pp. 46–72). University Press of Colorado.

- Margulis, L. (1998). *Symbiotic Planet: A New Look at Evolution*. Basic Books.
- Martin, J. (2001). *The Land Looks After Us: A History of Native American Religion*. Oxford University Press.
- Pierre, J. (2023). To Decolonize, We Must End the World as We Know It. *Sapiens*. <https://www.sapiens.org/culture/to-decolonize-we-must-end-the-world-as-we-know-it/>
- Povinelli, E. (2016). *Geontologies: A Requiem to Late Liberalism*. Duke University Press.
- Rivera, M. (2022). What is the Role of the Study of Religion in Times of Catastrophe? *American Academy of Religion, Presidential Address*. <https://aarweb.org/AARMBR/AARMBR/Resources-/Webinars-and-Podcasts-/AAR/2022-AAR-Presidential-Address-Mayra-Rivera>
- Salas Carreño, G. (2016). Places Are Kin: Food, Cohabitation, and Sociality in the Southern Peruvian Andes. *Anthropological Quarterly*, 89(3), 813–840. <https://doi.org/10.1353/anq.2016.0048>
- Segura Vásquez, N., & Flores, J. (1995). Curanderismo del complejo costa norte: Un itinerario para la reflexión. *Revista del Museo de Arqueología, Antropología e Historia*, (5), 41–52.
- Sharon, D. (2000). Shamanism and the Sacred Cactus: Ethnoarchaeological Evidence for San Pedro Use in Northern Peru. *San Diego Museum Papers*, (37). San Diego Museum of Man.
- Stavenhagen, R. (1971). Decolonizing Applied Social Sciences, *Human Organization*, 30(4), 333–344. <https://www.jstor.org/stable/44125422>
- Stengers, I. (2005). The Cosmopolitical Proposal. En B. Latour, & P. Weibel (Eds.), *Making Things Public: Atmospheres of Democracy* (pp. 994–1004). MIT Press.
- Stengers, I. (2010). *Cosmopolitics I* (PostHumanities). University of Minnesota.
- Sullivan, L. (1988). *Icanchu's Drum: An Orientation to Meaning in South American Religions*. Palgrave Macmillan.
- Taylor, B. (2010). *Dark Green Religion: Nature Spirituality and the Planetary Future*. University of California Press.
- Taylor, B. (2016). The Greening of Religion Hypothesis (Part One): From Lynn White, Jr. and Claims That Religions Can Promote Environmentally Destructive Attitudes and Behaviors to Assertions They Are Becoming Environmentally Friendly. *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture*, 10(3), 268–305. <https://doi.org/10.1558/jsrnc.v10i3.29010>
- Todd, Z. (2015). Indigenizing the Anthropocene. En H. Davis, & E. Turpin (Eds.), *Art in the Anthropocene: Encounters Among Aesthetics, Politics, Environment and Epistemology* (pp. 241–254). Open Humanities Press.

- Van Horn, G., Wall Kimmerer, R., & Hausdoerffer, J. (Eds.). (2021). *Kinship: Belonging in a World of Relations*. Center for Humans and Nature Press.
- von Stuckrad, K. (2022). Bron Taylor's Dark Green Religion after Twelve Years, *ARGOS: Perspectives in the Study of Religion*, 1(1), 58–64. <https://doi.org/10.26034/fr.argos.2022.3563>
- Whyte, K. P. (2017). Our Ancestors' Dystopia Now: Indigenous Conservation and the Anthropocene. En U. K. Heise, J. Christensen, & M. Niemann (Eds.), *The Routledge Companion to the Environmental Humanities* (pp. 222–231). Routledge.
- Yusoff, K. (2018). *A Billion Black Anthropocenes or None*. University of Minnesota Press.

Lecturas decoloniales de narrativas *queer*: la productiva vinculación del pasado arqueológico con el activismo en los Andes

O. Hugo Benavides

 <https://orcid.org/0000-0001-6054-2459>

Universidad de Cuenca, Ecuador

benavidesverdesoto@gmail.com

María Fernanda Ugalde

 <https://orcid.org/0000-0002-9526-3692>

Museo Rietberg, Suiza

fernanda.ugalde@zuerich.ch

RESUMEN

Este artículo tuvo como finalidad la revisión de elementos narrativos, textuales o no, del mundo andino ancestral. Estos, presentes en la materialidad pretérita como las figurillas arqueológicas, o en textos coloniales, dejan entrever conceptos y relaciones de género y sexualidad que, mayoritariamente y sin perspectiva crítica, han sido «traducidos» desde una ideología historiográfica cerrada a la posibilidad de la diversidad sexual en pasado y presente. Se propone que la discriminación y negación de los cuerpos y vidas que no se adaptan a la norma impuesta se deben, en parte, a una visión sesgada del pasado, sumada a una estructura social heteronormativa imperante hasta la actualidad que, desde la época colonial, se ha basado en el rechazo sistemático del legado indígena con todos sus componentes, incluyendo quizás su visión más diversa del género.

Palabras clave: *Historiografía, Arqueología, Etnohistoria, Cuerpo, Género, Ecuador.*



Decolonial Readings of Queer Narratives: The Productive Link Between the Archaeological Past and Activism in the Andes

ABSTRACT

This article assesses several ancestral Andean narrative elements contained in past material culture, such as archaeological figurines as well as colonial texts, which reveal unique gender and sexuality categories and relationships. However, these narratives have been overwhelmingly interpreted by a conservative historiography which has traditionally rejected any plausible understanding of past or present sexual diversity. The article's main objective is to assess how this biased view of the past has led to discrimination and denial, including violent rejection of those lives and bodies that do not conform to the imposed heteronormative binary norm.

Keywords: *Historiography, Archaeology, Ethnohistory, Body, Gender, Ecuador.*

INTRODUCCIÓN

Cuando me vestí de mujer, parecía travesti

Chavela Vargas

Documental «Chavela» (Gund & Kyi, 2017)

La vida colonial y republicana de las Américas ha estado marcada por una amplia represión, a la vez que por la imposición del concepto binario en la sexualidad y las relaciones de género (Figari, 2010; Gutiérrez, 2018; Horswell, 2005; Smith, 1998; Tortorici, 2018). Hasta la actualidad, hemos sufrido cinco siglos de continua opresión en nuestro entendimiento de cómo vivir, apreciar y sentir nuestra sexualidad, con el agravante de que esas directrices represivas han sido intersectadas con elementos de racismo y xenofobia frente a nuestras culturas prehispánicas ancestrales y comunidades indígenas. Sin embargo, existen vestigios ancestrales que pueden ser leídos de múltiples formas y entendidos desde una visión menos sexista, homofóbica y neocolonial que la que mantiene la historiografía hegemónica y tradicional.

Este análisis ensayístico que incorpora elementos interdisciplinarios de la etnohistoria, arqueología, antropología y semiótica, entre otras disciplinas, discute narrativas de distintas naturalezas, a las que haremos referencia, que parecen contener nociones no-binarias del género. Se encuentran en el registro arqueológico y etnohistórico, y se dejan reconocer a través de trabajos etnográficos y de índole discursivo con comunidades andinas contemporáneas. Por ejemplo, la presencia de una sólida y numerosa comunidad trans en la costa ecuatoriana, pareciera indicadora de la persistencia de un legado ancestral que escapa las represiones definitorias de occidente que se resiste al llamado normativo hacia el binarismo (Ugalde & Benavides, 2018). Yendo más atrás, encontramos en los cuerpos sexuados representados en figurillas prehispánicas, transgresiones a la lógica binaria de representación occidental del género (Ugalde, 2017, 2019b).

Es posible que la institución de grupos específicos de género, como los reflejados en las figurillas de cerámica del período prehispánico, los grupos denominados Enchaquirados, e inclusive otros grupos descritos en los registros de los cronistas, reflejen no solo una ideología no-binaria de género, sino también poderosos elementos estructurales de clase y poder (Benavides, 2017, 2019). La importancia central de estas estructuras redificadas a través de definiciones sociales de género no ha sido explorada por completo hasta ahora. Sin embargo, no es difícil reconocer que cuestiones como la complementariedad de género, la formación de clase y el control de la reproducción social, deben estar detrás del rol central que juega la reproducción de identidades de género, tanto en el pasado como en el presente.

Con estas observaciones, creemos que es posible aportar a un activismo informado y cargado de contenidos históricos, que sirva para apoyar los derechos sexuales y causas sociales urgentes, como son la reivindicación y la reparación de daños a los colectivos trans en nuestro y otros países.

LAS TRAMPAS DE LA FE, LECTURAS DECOLONIALES, *CUMBI CAMAYOCS*: ALTERNATIVAS A UNA HISTORIOGRAFÍA NORMATIVA

Esta herida aún no se cierra

Octavio Paz, Sor Juana Inés de la Cruz, o Las Trampas de la Fe, p. 151

Varios escritores, intelectuales y estudiosos de la realidad latinoamericana, han trabajado sobre el devenir histórico y social de las Américas, y en particular sobre el conflicto o la contradicción permanente para un continente que se debate entre una continuidad histórica indígena y un cambio constante desde la irrupción de la conquista colonial europea hasta nuestros días. Y es, precisamente, el ideal de la Modernidad que resalta esta contradicción de una forma más primordial y, sobre todo, deja entrever los requiebres o desgarramientos culturales y sociales producidos, más que una expresión homogénea o monolítica de la nueva producción de la realidad occidental (Echeverría, 2005).

La Modernidad se presenta como un eje fundamental, porque es precisamente el momento colonial de la conquista en que Europa entra en la supuesta época, ahora denominada como tal. En esa línea, es interesante cómo en la narrativa tradicional el contacto con los indígenas de las Américas permite a los conquistadores de Occidente descubrir la Modernidad, al mismo tiempo que los indígenas quedan excluidos de esta y ubicados en una taxonomía de seres primitivos

y bárbaros. Es, precisamente, esta contradicción existencial y discursiva donde recae el énfasis de Octavio Paz (1982) en su ensayo sobre Sor Juana Inés de la Cruz. Para él, esta contradicción entre continuidad y cambio es «una herida» que aún no se cierra, y se presenta como motor inevitable de muchas de nuestras sociedades americanas de Occidente.

Es también en ese sentido que los trabajos de Gloria Anzaldúa (1987) y José María Arguedas (1958), en diferentes geografías culturales y cronologías, ofrecen una forma de descolonizar la producción histórica de Occidente en las Américas. Ambos, tanto a través de su producción intelectual, como en sus propias vidas, encarnan una manera rebelde y *queer* de desmitificar la historiografía hegemónica tradicional, reconectando conocimientos ancestrales con experiencias y vivencias contemporáneas. Para Anzaldúa (1987), como chicana, lesbiana, (norte)americana, la relectura de nuestra historia mestiza latina constituía parte esencial de su supervivencia. Era esencial desmitificar las xenofobias misóginas y homofóbicas de ambos lados de la frontera, sobre todo para empezar a reextirparlas (y en cierto modo aceptarlas) dentro de su propio cuerpo histórico.

El quehacer intelectual y existencial de Anzaldúa ha sido calificado recientemente como «autobiografía política», por presentar un verdadero giro epistemológico y dejar una «impronta decolonial y descolonizadora» (Gutiérrez, 2018). En su reflexión, los ancestros prehispánicos, tanto indígenas como africanos, juegan un papel fundamental como entidades de conocimiento. Es así como personajes como Coatlicue y Tlaloc, además de otras deidades indígenas, al igual que los Orishas, son guías espirituales que permiten al nuevo sujeto, «la nueva mestiza», obtener su estado de concientización, el don/poder que no se reconoce como tal dentro de la construcción hegemónica racional de Occidente. Al igual que en los Andes, donde las mujeres de los páramos serán acusadas de brujería (Allen, 1989; Silverblatt, 1987), en el estado Azteca también serán las mujeres las que mantienen una forma singular y resistente de ver la realidad, diferente a la lectura colonial impuesta desde Occidente (Clendinnen, 1987).

Es a través de este conocimiento ancestral que Anzaldúa construye lo femenino como un depósito que guarda todas aquellas cosas despreciadas o atacadas por el sistema patriarcal occidental heredado de Europa. Pero, en vez de entenderlo como parte de un falso binario (solo entre lo femenino y masculino) para Anzaldúa, parece ser a la inversa; ese mestizaje, lo barroco para Paz (1982) y Echeverría (2005) es el ámbito donde lo femenino adopta su singularidad. Ya no se trata de esencialismos biológicos o culturales, sino de lo femenino como lo rebelde, irreverente, antipatriarcal y anticapitalista, que contribuye a ir más allá

de la Modernidad como construcción superficial e inauténtica. Es por eso también, que lo femenino como mestizo, tan Malinche como Guadalupe, es lo que permite irrumpir contra las «buenas costumbres» que han permitido y justificado la explotación de tantos cuerpos americanos a través de los siglos.

Por esto, para Anzaldúa el ser lesbiana o *queer* tiene entrada en esta nueva capacidad de conocimiento cultural y como sujeto social. Lo *queer*, lesbiano, se entiende como esa parte no binaria, y más bien complementaria del mundo ancestral indígena. La madre con cabeza y cuerpo de serpiente, el cuerpo femenino que puebla el cosmos a través de la luna y las estrellas, y la lengua bífida que habla en múltiples idiomas; náhuatl, castellano, inglés, spanglish, chicano, tex-mex, etc., son todas formas no binarias de ser y existir.

En el mundo decolonial de Anzaldúa no hay una negación de lo colonial o de la ruptura provocada por ello; al contrario, su trabajo se construye como una oda a esa violencia constitutiva del sujeto histórico americano, una especie de reconocimiento a nuestros «hijos de la chingada» o en las fundacionales palabras de Marx (1852), casi al inicio de «El dieciocho *brumaire* de Luis Bonaparte» señala: «Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su antojo; no la hacen en circunstancias autoseleccionadas, sino en circunstancias ya existentes, dadas y transmitidas desde el pasado» (p. 1).

Por su lado, para Arguedas (ver, por ejemplo, Arguedas, 1958), el contexto andino, a pesar de las diferencias geográficas y culturales de cada caso local, era muy similar de fondo. Toda su vida y su trabajo lo demuestran; pues permanentemente busca escapar de las limitaciones impuestas sobre su cuerpo como hombre heterosexual blanco/mestizo. Y, más bien, a través de su trabajo y su música, busca regresar a su mundo interior indígena, al cual pertenecía y le era negado social e históricamente (por haber nacido y pertenecer biológicamente a una familia blanca/mestiza). La producción intelectual de Arguedas, en particular sus novelas y cuentos cortos, rescatan una manera diferente de entender este contradictorio proceso de continuidad ancestral y cambio histórico.

Seguramente, uno de los elementos más atractivos de Arguedas es cómo su análisis decolonial, en forma similar al de Anzaldúa (puede ser importante que tanto Arguedas como Anzaldúa estaban llevando a cabo un análisis decolonial aún antes de que el término se haya puesto de moda en el mundo académico del norte), escapa tanto el esencialismo biológico como al exotismo cultural. Como buen heredero de Guamán Poma/*Waman Puma* (2013 [1615]), el mundo de Arguedas es híbrido y mestizo, pero no como forma de negación de lo ancestral y ni siquiera como negación de la violación patriarcal sistemática. Al contrario,

este mundo arguediano, desde «Los ríos profundos» hasta «La agonía de Rasu Ñiti», pasando por los cuentos de «Diamante y Pedernales», la violencia es la forma constitutiva del poder. La realidad social ya no es, y de cierta forma nunca ha sido, ajena al poder y más bien todo, desde la pertenencia al ayllu, incluyendo las relaciones sexuales y de género, se negocia dentro de un sistema jerárquico, misógino, homofóbico y violento.

La obra de Arguedas es vasta, pero su trabajo ayuda a entender este complejo mundo andino que aún subsiste a pesar de los embates coloniales. Entre ellos, «El sueño del pongo» resulta ideal por su sencillez narrativa e ideológica. El cuento, que es presentado por Arguedas como una historia contada por un mayor indígena, quien narra cómo el pongo, despreciado y víctima del sadismo del patrón, se venga de él al contarle su sueño públicamente. La narrativa es clave en su contribución decolonial porque presenta la complejidad híbrida de la vida cultural andina en su gran variedad.

Así, para empezar la narrativa, de un lado, le otorga voz y agencia al pongo despreciado, que le habían sido negadas tanto por el patrón en el mismo cuento como por nosotros los lectores (blanco/mestizos). De otro lado, y más interesante aún para nuestro argumento, el cuento termina en un acto homosexual y violentamente *queer*, en el que el pongo y el patrón terminan lamiéndose los cuerpos desnudos uno del otro «durante mucho tiempo». No se lamerán por una eternidad, aun cuando es la propia iglesia, a través de la imagen de nuestro padre San Francisco que los invita a este acto sexual oral. Pero es precisamente el hecho que el acto sexual no durará una eternidad lo que nos permite entender cómo el proceso cultural de mestizaje en los Andes no tiene nada de esencial o perenne sino, al contrario, es un proceso finito, híbrido, desigual, jerárquico y social, que tiene mil complejidades y variaciones, muchas de ellas heredadas desde tiempos ancestrales, como lo demuestra el ánimo de Rasu Ñiti en el cuento del danzante.

Se podría decir, así, que ambos (Anzaldúa y Arguedas) a su manera, reconocieron el peso y potencial del pasado prehispánico como herencia identitaria, causante de orgullo y conflicto a la vez. Ambos tematizaron su ancestralidad y el peso de la misma en sus procesos vitales, desde una perspectiva interseccional, antes de que se popularizara dicho concepto en los ámbitos académicos. Estos dos autores nos inspiran e invitan a ser irreverentes con las traducciones tramposas de la fe, los hechos y cuerpos pretéritos, y a buscar accesos diferentes a la historiografía tradicional para ofrecer alternativas que tal vez sean más justas con el material gráfico, plástico e histórico.

Más atrás en el tiempo, las crónicas de la época colonial dejan ver indicios de sexualidades e identidades no necesariamente binarias; los cuales han sido pasados por alto en las historiografías tradicionales. Es el caso, principalmente, de los Enchaquirados, a los que ya hemos dedicado otros espacios (Benavides 2002, 2006). Pero también podría ser el caso de los *cumbi camayocs*. Aunque profundizaremos en este tema en otra contribución futura, deseamos dejar mencionadas aquí algunas pistas que nos hacen pensar que estos importantes personajes del imperio inca probablemente fueron entendidos en términos de identidad bajo algo parecido a lo que hoy comprende el paraguas de lo que denominamos *genderfluid*.

Gracias a la cercanía teórica de los estudios de discapacidad y los estudios *queer*, hoy en día entendemos que los cuerpos «no-normados» son categorías sociales creadas por contextos culturales muy específicos que a su vez son definidos por relaciones productivas y laborales (Russell & Malhotra, 2009). Ambos cuerpos, tanto el del sujeto discapacitado como aquel del sujeto *queer*, son vistos como cuerpos transgresivos a lo hegemonícamente establecido como normal dentro de nuestra sociedad. En el mundo andino, los incas también desarrollaron una forma «similarmente distinta» (Hall, 1997, p. 23) para entender los cuerpos discapacitados. Sin embargo, en vez de verlos como no productivos, estos parecen haber sido integrados dentro de una visión de género particular que les permitió contribuir esencialmente a la reproducción social del estado inca.

Los *cumbi camayocs* fueron elegidos para ejercer como maestros textiles del más alto rango; precisamente aquel grupo que no podía cumplir, por su discapacidad física, con los requerimientos tributarios impuestos a los hombres, de conscripción militar y/o construcción de los caminos incaicos. Los tejidos de los cumbis eran destinados para el uso exclusivo del Inca y los altos jefes militares del estado, y se convirtieron en el máspreciado artículo textil del estado (Cieza de León, 1962, 1973; Cobo, 1979, 1990).

Es así que los *cumbi camayocs* dejaron de ser hombres en el estricto sentido reproductivo y laboral de la categoría en el mundo inca, sin pasar, tampoco, a ser mujeres ni a ser identificados con las *acllaconas* (las mujeres a cargo de las otras responsabilidades textil del estado), lo cual deja intuir una forma no binaria de la estructura de relaciones sexuales y de género andina entre los incas. La característica cambiante del género con relación a los roles sociales no es algo desconocido al mundo andino, como ha sido claramente ilustrado por Rösing (2003). Además, la propia estructuración del mundo andino, según diversas fuentes históricas, plásticas y gráficas, no solo contempla la perspectiva dualista de la unión de componentes opuestos y complementarios, sino el principio estructural

de cuatripartición, que genera un modelo con cuatro entidades en términos de género: mujer masculina, mujer femenina, hombre femenino y hombre masculino, a más de otros posibles géneros adicionales (Artzi, 2019, p. 77).

La institución de los *cumbi camayocs* marca una particular fase del desarrollo socioeconómico del estado inca, evidente en la transición entre la explotación laboral inicial impuesta a la unidad doméstica de cada ayllu hacia un nivel más alto de extracción laboral y servidumbre. La organización de grupos como los *cumbi camayoc* cristalizó la forma en que las relaciones de género fueron parte primordial en el creciente conflicto entre la autosuficiencia de los ayllus y la expansión del estado (Murra, 1989a, 1989b). D'Altroy (1992) afirma que «aunque el trabajo periódico del campesinado seguía siendo el trabajo masivo de la producción estatal, incluso hacia al final del imperio, una tendencia hacia la producción artesanal especializada adjunta era inconfundible» (p. 147).

Es este mismo proceso al que Patterson (1991) se refiere, al recalcar que aparece durante el reinado de Huayna Capac la creación «de una clase emergente de retenedores a tiempo completo, separados de sus comunidades natales y dependientes del estado para asegurar las condiciones para su reproducción sexual y social» (p. 94). Es decir que estos individuos, estos cuerpos, pasan de ser entes reproductivos sexuales locales a elementos esenciales en la reproducción social del estado.

La especificidad del género de los *cumbi camayocs* refleja las complejas relaciones de género que estaban siendo manipuladas e institucionalizadas por el estado inca. En un nivel, los tejedores masculinos parecen contradecir la ideología generalizada del asumido de mujeres como tejedoras en el contexto doméstico y ritualizado, pero en otro nivel, parecen reflejar la constitución mixta de tejedores en los diferentes contextos sociales y políticos del imperio (Rostworoski, 1988; Rowe, 1946).

La presencia y estructura de los *cumbi camayocs*, al igual que las *acllaconas*, le permitió al estado inca un mayor control sobre la reproducción social (la que siempre incluye la reproducción sexual). Al ser seleccionados como *cumbi camayocs* por ser hombres discapacitados, imposibilitados de cumplir con su compromiso tributario local, los incas hicieron uso de la compleja interacción de las relaciones de género y de clase, evidenciado en el grupo una nueva forma de definir un sujeto socialmente reproductivo. Los *cumbi camayocs* reiteran una nueva forma de extracción laboral y control de la producción, y sobre todo de control reproductivo, tanto sexual como social, por parte del estado, que hizo un uso explícito de las categorías de género disponibles en la sociedad andina.

Es posible que la institución de grupos específicos de género, como los *cumbi camayocs*, refleje una ideología de complementariedad de género al mismo tiempo que poderosas divisiones de clase están estructurando la sociedad, incluida la constitución social de estos mismos grupos. Un velo de igualdad de género puede haber facilitado las relaciones de clase, lo que subrayó la interacción entre el estado y las comunidades conquistadas. La importancia central de estas estructuras ratificadas a través de definiciones sociales de género no ha sido explorada por completo. No obstante, cuestiones como la complementariedad de género, la formación de clase y el control de la reproducción social, deben estar detrás del rol central que juega la reproducción de identidades de género, tanto en el pasado como el presente (Meisch, 1989).

En forma análoga, en cuanto a las posibles lecturas de narrativas antiguas, la cultura material conservada de este remoto pasado ancestral, cual metáfora que es (*sensu* Tilley, 1999), se presta para múltiples interpretaciones. Esta realidad ha facilitado la manipulación ideológica del pasado, que en función de mantener un *statu quo* de la ideología patriarcal y binaria del estado (manifiesta, por ejemplo, a través de discursos políticos recientes; ver Benavides, 2013; Viteri, 2020), ha creado y alimentado una traducción tramposa de estos remanentes materiales. La traducción de una pareja de mujeres esculpidas en arcilla como «siamesas» (Ugalde, 2017), a la par de asumir como sobreentendido que la misma representación con un hombre y una mujer es un matrimonio, es el ejemplo más obvio, pero de lejos no el único de esta producción historiográfica manipuladora.

LA NARRATIVA DE LOS CUERPOS DE ARCILLA, UNA MIRADA DECOLONIAL

Un ámbito de los estudios andinos que necesita urgentemente más revisión decolonial es, a nuestro criterio, el de la interpretación de las narrativas prehispánicas, particularmente desde la perspectiva de su materialidad. La narrativa andina ancestral tiene una lógica propia diferente de la occidental, una forma coherente de discurso que no se plasma en textos escritos sino en imágenes, paisajes y tradiciones orales (Golte, 2005; Rivera, 2010). Y son aún pocos los intentos de una aproximación intrínseca a las imágenes prehispánicas desde la visión de la narrativa que contienen y los conceptos sociales que las cruzan, especialmente cuando se trata de principios estructurales como el género (como en ejemplo reciente que sí toma en cuenta dichos principios, y presenta resultados análogos a los que discutimos aquí, ver Artzi, 2019, 2022; Woloszyn & Piwowar, 2015).

Junto con otros medios materiales de documentación, las imágenes son los textos de lxs andinxs prehispánicxs. Y nos dicen mucho sobre su forma de conceptualizar el género y la sexualidad, por ejemplo, cuando nos muestran que sus deidades primigenias generadoras son andróginas (Golte, 2003, p. 190).

La costa ecuatoriana cuenta con la más larga trayectoria de producción de imágenes humanas en la época prehispánica. Desde hace alrededor de cinco mil años, los pobladores de este territorio modelaron cuerpos en arcilla, y en ellos materializaron, probablemente, las normas culturales con las que entendían y regulaban a sus propios cuerpos (*sensu* Butler, 1993) en distintos momentos, y las comunicaron. Los cuerpos en arcilla de las culturas prehispánicas de la costa ecuatoriana son un lenguaje, una forma de comunicación no-verbal. Nuestra premisa es entonces, como hemos planteado anteriormente, que las representaciones figurativas en culturas ágrafas probablemente contienen, a más de conceptos estéticos, mensajes codificados de relevancia y contingencia cultural, y que estos mensajes fueron utilizados para reforzar un discurso ideológico plasmado en el arte plástico (Ugalde, 2006, 2008, 2011).

La comunicación, hoy en día, se produce a través de diversos medios escritos y audiovisuales, que influyen no solo las opiniones, sino las emociones y sentimientos de las personas. Crecientemente, las redes sociales, y más aún la inteligencia artificial, suplantando el contacto directo entre las personas y adquieren un poder amenazante. Pero tenemos que preguntarnos, en el pasado remoto y entre sociedades ágrafas, ¿cuál era su forma de comunicación más allá del habla?; ¿cómo se podía llegar a más gente que aquella con la que se podía hablar directamente? La cultura material fue, probablemente, el principal medio de comunicación no verbal entre estos grupos humanos (Tilley, 1991), y su traducción requiere de herramientas de lectura ingeniosas. Una herramienta metodológica que parece prometedora en este sentido es la semiótica, ya que permite sistematizar el material y analizarlo en términos de signos y mensajes, partiendo de un entendimiento de la cultura material como metáfora del pensamiento de una sociedad, y a la comunicación como elemento intrínseco e indispensable de la cultura (Eco, 2002; Hodder, 1982; Moeller, 2016; Tilley, 1991, 1999).

La producción de cuerpos en arcilla fue cambiando a lo largo del tiempo en la costa ecuatoriana, conforme cambiaban las relaciones sociales y, de la mano de estas, los conceptos y la forma de performar los cuerpos en función de ellos; los cuerpos reales y los cuerpos producidos, convertidos en medios de comunicación. Como hemos planteado en otros espacios (Ugalde, 2019a, 2019c), la naturaleza de los cuerpos en arcilla parece ser una idealización formulada a través de diferentes

énfasis históricos. Los cuerpos del período Formativo (aprox. 3500 – 500 a.C.) son esquemáticos y carecen de individualidad, mientras enfatizan atributos que hoy consideraríamos femeninos. Los senos y el vello púbico son resaltados en forma recurrente, pero a la vez las siluetas son rectas y frecuentemente carecen de brazos. El atributo más distintivo es la cabellera, que no parece ser un tocado adicional, sino un tratamiento muy elaborado y diferenciado del pelo, casi siempre largo, y en ocasiones rasurado en zonas. Al inicio del período, en la cultura Valdivia, todas las figuras están desnudas y no muestran ornamentación alguna. Con el avance del tiempo, en las culturas conocidas como Machalilla y Chorrera, empiezan a aparecer elementos de vestido y ornamentación, pero aun relativamente tímidos, sobre todo en comparación con el siguiente momento histórico.

Durante el período de Desarrollo Regional, que sucede cronológicamente al Formativo y se ubica aproximadamente entre 600 a.C. y 400 d.C. (las fechas varían según la región), tuvieron lugar importantes cambios económicos y políticos en la costa ecuatoriana, que dieron pase al establecimiento de sociedades complejas y jerarquizadas, conocidas como culturas Tolita, Jama Coaque, Bahía, Guangala y Jambelí. Entre ellas, las más conocidas, y con mayor imaginaria gráfica y plástica, son las tres primeras, ubicadas en las provincias de Esmeraldas y Manabí, costa pacífica ecuatoriana norte y norcentral.

Dentro de la totalidad del corpus de cultura material legado por estas sociedades, son especialmente llamativas las imágenes esculpidas en diversos materiales, especialmente la cerámica. Un tema central en la iconografía de esta época lo constituyen los seres humanos, quienes, a diferencia de los cánones de representación del período previo, que los muestra totalmente estáticos y esquemáticos, son presentados aquí en una variedad de posiciones y actividades. El corpus iconográfico no se restringe a la representación de la figura humana, pero es en este componente donde creemos que radica su carga ideológica. Otros seres, no humanos, fueron también representados, y corresponden probablemente a personajes de un panteón muy ligado al entorno, pero manejado desde una visión mitológica compleja que creó numerosos seres híbridos y antropomorfizó a otros (Ugalde, 2009). Pero lo más relevante para este análisis, es que estos seres fueron instrumentalizados para una narrativa de poder generada por una élite emergente que comenzó a materializar ideología política en la concepción de los cuerpos.

¿En qué medida, entonces, los cuerpos esculpidos en arcilla pueden ser entendidos como una materialización (*sensu* Butler, 1993) de las prácticas regulatorias producidas en los diferentes momentos históricos?; ¿cuáles son los indicadores de esta materialización, entendida como performatividad históricamente contingente?

Hemos encontrado algunos indicios, que nos han conducido a proponer hasta el momento dos grandes hipótesis (ver Ugalde, 2017, 2019a; Ugalde & Benavides, 2018, 2019):

La primera se relaciona al período Formativo, con sus manifestaciones escultóricas conocidas como culturas Valdivia, Machalilla y Chorrera. Estas sociedades se caracterizan por ser poblaciones sedentarias dependientes principalmente de la agricultura para su subsistencia, que estuvieron asentadas en poblados ubicados tanto cerca del mar como en el interior de la región costera, y se especializaron en la fabricación de cerámica y objetos de concha. El inicio del procesamiento de metales en la costa ecuatoriana probablemente tuvo lugar hacia el final de este período, y constituirá una de las principales características del Desarrollo Regional.

Durante estos tres mil años, los artesanos de la costa ecuatoriana, que a más de artistas plásticos entendemos como comunicadores precolombinos, estuvieron produciendo miles de figurillas que, básicamente, representan lo mismo. Personajes esquemáticos, con rasgos humanos, y atributos femeninos en su mayoría, debido a los cuales son conocidos comúnmente como *Venus* (para una crítica legítima a este apelativo, ver Becerra, 2020). Pero a la vez existe un significativo número de estas figurillas, especialmente en Valdivia, que ostentan un abultamiento en el área abdominal. Su posición y su forma no permiten afirmar inequívocamente que se trate de falos, pero es una posibilidad; posibilidad que no ha sido tematizada en la literatura a pesar de haber corrido bastante tinta sobre el posible papel de estas figurillas en la sociedad Valdivia (ver discusión y referencias en Ugalde, 2021).

Nuestra interpretación apunta a que las figurillas del Formativo no son representaciones de personajes reales individualizados, sino que son cuerpos que representan algo diferente de una lógica de retrato. El alto grado de esquematización y uniformidad, a la vez de la repetición del tema y el tamaño reducido de los objetos, alude a contenidos simbólicos en lo que pudieran ser figuras votivas. La comunicación a través de estas figuras parece ser primordialmente de conceptos religiosos, encarnados en cuerpos que los simbolizan. ¿Qué querría decir, en esta interpretación, que haya cuerpos que hoy entenderíamos como intersexuales?; ¿por qué estos cuerpos no son representados en las exposiciones y catálogos de museos; por qué son eliminados de la historiografía tradicional?

La segunda hipótesis se sitúa en la producción de figurillas del Desarrollo Regional. Estas sociedades, que desarrollaron la metalurgia y fueron claramente jerarquizadas, produjeron todo un corpus de motivos iconográficos,

con particularidades estilísticas entre las diferentes manifestaciones, pero sobre todo con muchos elementos en común. Estas sociedades estratificadas presentan (a diferencia de lo anotado para el Formativo) un componente iconográfico que puede entenderse como reflejo de sus sociedades (o ideales sociales), con una serie de imágenes en clave de retrato. Y en esta época se presenta, por primera vez, una diferenciación entre lo que desde nuestra visión entenderíamos como lo masculino y lo femenino, donde lo más interesante resulta el hecho de que los elementos diferenciadores no son principalmente lo que hoy entendemos como órganos sexuales, sino determinados atributos culturales como el vestido y la ornamentación. Los tocados son casi exclusivamente masculinos, al igual que los ponchos, los taparrabos y los pectorales. Las faldas y las capuchas son casi exclusivamente femeninas, al igual que cierto tipo de collares. Las normas regulatorias que se están materializando en estos cuerpos esculpidos dejan entrever una estructura de idealización patriarcal, que promueve una asimetría notoria, entre unos hombres modelados en gran formato, con imponentes atavíos y desplegando diversas actividades, y unas mujeres moldeadas, estáticas y aparentemente pasivas (Ugalde, 2019a).

Pero, a la par de estas características que apuntarían a un sistema binario de género, nos encontramos con una notable cantidad de personajes que lo transgreden, aunque dicha transgresión probablemente nos lo parece desde la perspectiva colonial-occidental, y más que ser tal, probablemente responde a una concepción diferente, más diversa, de los imaginarios de género. Así, repetitivamente atributos como taparrabos aparecen en combinación con senos y caderas anchas. De la misma forma, son interesantes las representaciones de parejas, pues, aunque la mayoría muestran a dos personajes que se pueden entender como hombre y mujer, hay otras tantas que en la misma lógica muestran a dos mujeres (Ugalde, 2017, 2019b; Ugalde & Benavides, 2018). Sin embargo, la «traducción» de estas piezas, desde la historiografía tradicional, está filtrada por la venda heteronormativa (Weismantel, 2013), y se obliga a interpretaciones retorcidas, de entender unas como parejas sexuales y las otras como siamesas (Ugalde, 2017; Ugalde & Benavides 2018). El reto es, entonces, una traducción *queer* de estas narrativas que deje paso, desde un enfoque decolonial, a interpretaciones alternativas y quizás más auténticas con respecto a los cuerpos esculpidos en el pasado, y a las normas culturales materializadas en ellos (*sensu* Butler, 1993).

Al respecto, podemos imaginar varias posibilidades a tomar en cuenta: ¿Por qué no entender a partir de la evidencia material que las sociedades de esta época pudieron tener más de dos géneros definidos y normados, con sus respectivos

atributos? En esta línea de interpretación, es probable que por nuestro propio sesgo occidental solamente reconozcamos con claridad lo que nos parece corresponder al sistema binario que nos es más familiar, y estemos omitiendo el reconocimiento de otras concepciones de género, igual de normadas dentro de su contexto. ¿No sería posible también que, como es conocido de algunos espacios andinos, los roles de género fueran fluidos y estuvieran más ligados a los papeles simbólicos, cargos sociales u otras normas establecidas en los códigos sociales específicos de cada grupo, en el estilo de la sociedad boliviana contemporánea de Amarete (Armstrong, 2025; Rösing, 1997; Veisaga, 2018)? Y, por último, ¿Sería posible que la iconografía refleje los cambios en las estructuras sociales, dejando ver una transformación hacia los inicios —ya en la época prehispánica— de imposiciones patriarcales y claras asimetrías en las relaciones de género? En otros espacios hemos ya planteado esta opción, desde una interpretación influenciada por postulados engelianos (Benavides, 2019; Ugalde, 2019b).

Estas son algunas, entre muchas otras probabilidades, para intentar nuevas vías de traducción, libres de narrativas forzosamente binarias, heteronormativas y patriarcales, del pasado y los pasados de las tierras americanas. Los textos que guardan estas historias no fueron escritos en papel, sino modelados, esculpidos y tejidos, por lo que sus lecturas no pueden limitarse a las vías tradicionales. Al igual que la producción de textiles, la producción de figurillas estuvo estrechamente vinculada con la comunicación, el poder y las relaciones entre los integrantes de las sociedades andinas antiguas.

PERFORMATIVIDAD Y ACTIVISMO: DE LA DESPENALIZACIÓN HACIA LA DEMANDA AL ESTADO

No sabemos cómo realmente fue la cotidianidad y la integración social de los cuerpos no-binarios/*queer* en el pasado, aunque las narrativas señaladas nos muestran parte de su despliegue performático. Lo que sí sabemos es que en el presente y en la historia reciente del continente americano, estos cuerpos han sido fuertemente sancionados y violentados (Figari, 2010). A pesar de la existencia, que hemos resaltado en otros trabajos (Ugalde & Benavides, 2018; Ugalde, 2019b), de espacios donde la sanción social es menor o inexistente, como en el caso de la comuna de Engabao en la costa ecuatoriana, la mayoría de la sociedad latinoamericana (y ecuatoriana en particular, donde se centra nuestro estudio) es altamente homofóbica y transfóbica. Los grupos autodenominados «provida» y «profamilia», entre ellos el movimiento «Con mis hijos no te metas», constituyen

ejemplos de este hecho. Este, al igual que otros movimientos, cuentan frecuentemente con el apoyo de empresas e iglesias transnacionales y, por tanto, de un enorme poder económico (Viteri, 2020).

Los procesos de «normalización ciudadana», entendida en el sentido de Figari (2010) como «un mayor nivel de aceptación en la sociedad de las diversas especificidades de la disidencia sexual con el fin de lograr su reconocimiento, como también condiciones de igualdad jurídico-institucional con el resto de la sociedad» (p. 225) son recientes a nivel global, y más aún en nuestro continente.

Apenas en 1997 tuvo lugar la despenalización de la homosexualidad en el Ecuador. Esto supuso significativas mejoras en la calidad de vida de parte de las personas cuya identidad no es binaria. Pero quienes más se jugaron la piel y el espíritu para conseguir este hito, no lograron una sustancial mejora en sus vidas, y son quienes, con razón, siguen exigiendo una reivindicación al estado ecuatoriano. Se trata de las personas transgénero, que se pueden considerar al día de hoy las representantes máximas de la performatividad *queer* en nuestra sociedad. Sus cuerpos «inviabiles» (*sensu* Butler, 2006) se construyen con dolor y riesgo, tal como describe Alberto Cabral o Purita en sus crónicas de la despenalización de la homosexualidad en el Ecuador:

Para verse bien, hubo un tiempo en que se popularizó entre los travestis de bajo nivel social y académico, el uso de inyecciones de aceite corporal de la marca Johnson para supuestamente agrandarse los pechos. Ellos cayeron fácilmente en desgracia. Hubo casos de muerte súbitas. Otros que tenían estudios médicos optaron por inyectarse hormonas auto medicadas y adquiridas en boticas reconocidas de la ciudad, sin medir las desgracias que enfrentarían en el futuro. Los que podían pagar acudían a pseudo clínicas para realizarse implantes de siliconas, las que eran proporcionadas por allegados o conocidos que las comercializaban libremente en galones. Eran inyectadas empíricamente en pechos y glúteos. El uso de estos recursos ayudaba a que los homosexuales destacaran sus atributos estéticos corporales ante la gente que llegaba a admirarlos. Eso, a su vez, ayudó a crear en la sociedad el estereotipo del homosexual extravagante y escandaloso (Cabral, 2017, p. 46).

Ellxs, los grupos de personas transgénero, representadxs por colectivos entre los que destaca Coccinelle, lideraron la lucha por la despenalización, pero más de treinta años más tarde, siguen viviendo en el riesgo y, frecuentemente, en la penuria (Cabral, 2017). Aunque la discriminación ya está prohibida en el papel, la realidad de las personas trans es bastante lejana a un escenario de igualdad y respeto por la diversidad. Comienza por las dificultades para conseguir vivienda

y empleo, y pasa por el miedo y por la agresión en diferentes niveles, llegando incluso al asesinato. La discriminación a las personas trans se da, incluso, de parte de otrxs integrantes de grupos LGBTI+, que no quieren ser identificados con ellxs. De la mano de la discriminación, y como corolario de la extrema dificultad para conseguir empleo y vivienda, el trabajo sexual se vuelve en muchos casos la única alternativa, que a su vez retroalimenta la discriminación y el maltrato (Cabral, 2017; Páez, 2010).

La policía, en este contexto, ha sido otra aliada de la violencia transfóbica. Como lo ha formulado Figari (2010):

Las fuerzas de seguridad, especialmente, parecen ser las encargadas del control de lo diverso en América Latina y de que invariables cuadros de poder y dominación mantengan un esquema que lleva 500 años de exclusión. Así, no solo la diversidad sexual y de género está siempre en jaque, sino también la racial-étnica y, sobre todo, los movimientos que cuestionan las bases del sistema neoliberal: campesinos, desocupados, obreros, mineros, ambientalistas (p. 239).

En este escenario, el activismo que consiguió la despenalización en 1997 no terminó allí, sino que se ha transformado y reencaminado. La nueva lucha es por la indemnización por parte del estado ecuatoriano. Estado que protagonizó la violencia y la discriminación, y que operacionalizó estas prácticas sistemáticamente a través de la policía, que sobre todo en los años 80 del siglo XX arremetió brutalmente contra cualquier manifestación que no cumpliera con los preceptos heterosexistas que propagaba esta institución, y, a través de ella, el estado. Encarcelamientos injustificados, humillaciones, violencia física y hasta tortura, fueron pan de cada día para homosexuales, travestis y transexuales durante este nefasto capítulo de la historia ecuatoriana reciente (Cabral, 2017). La consecución de disculpas públicas y la indemnización por parte del estado constituyen una lucha larga y difícil, en la que las compañeras trans no pueden ser dejadas solas.

Un notable apoyo a la defensa de los derechos y de la integridad de las trans se ha cristalizado en la «Patrulla Legal», una organización privada de abogadas/os y activistas, liderados por Eli Vásquez, que desde 2002, entre otras actividades, patrulla calles de Quito en función de frenar la violencia homo y transfóbica. Los esfuerzos de Vásquez, desde lo que ella misma define como «activismo judicial», han surtido ya notables frutos, como la redacción de la «Ley antidiscriminación», que culminó en el sistema antidiscriminatorio plasmado en la Constitución vigente desde 2008 en el Ecuador. Igualmente, esta Constitución contiene el proyecto de

reformas al código penal redactado también por Vásquez, que tipifica crímenes de odio por identidad de género (Lind & Argüello, 2009).

¿Qué podemos hacer desde la academia, para aprender y apoyar a las y los activistas en las causas que consideramos justas? Definitivamente no poco, y definitivamente más de lo que se ha hecho. Como cientistas sociales y estudiosxs del pasado, podemos comenzar por revisar las lecturas de la historiografía tradicional sobre el pasado, y desenmascarar sus intenciones ideológicas tendientes a convencernos de un pasado binario, heteronormativo y violentamente patriarcal. Los principales ámbitos donde podemos actuar desde la academia son la educación y los espacios culturales. Aulas, museos, foros, talleres, exposiciones, etc., son importantes plataformas de discusión y apertura a nuevos argumentos y nuevas visiones sobre el pasado y presente.

En este sentido, es un importante avance que el Museo Nacional del Ecuador (MUNA) apoyara la realización de la exposición temporal DIVERS[IS] (Ugalde & Benavides, 2019, 2023), y que posteriormente haya incorporado algunos de esos elementos a su exposición permanente. Esta exposición, que se desprende de nuestros mencionados proyectos de investigación (ver agradecimientos), mostró las posibilidades alternativas de lectura de los cuerpos en arcilla, y tematizó la existencia de elementos iconográficos que apuntan a la posibilidad de un entendimiento no-binario de las relaciones e identidades sexo-genéricas. Con las piezas originales de la reserva del MUNA contrastadas desde esta visión, se volvió palpable para los visitantes que esta posibilidad debe ser considerada.

Creemos firmemente que la apertura mental hacia un pasado no binario y no forzosamente heteronormativo, constituye un importante paso hacia la superación del miedo y la ignorancia, que sin duda son parte de los móviles de la violencia. Casos como los brutales asesinatos tanto del joven activista Samuel Chambers, que fue descuartizado en 2017 en Quito (provincia de Pichincha), como los de Javier Viteri y Edwin Benalcázar, ambos en el 2020, el primero en Arenillas (provincia de El Oro) apuñalado 89 veces en su departamento, y el segundo en Ibarra (provincia de Imbabura), golpeado hasta la muerte también en su domicilio, muestran cómo la despenalización no ha terminado con el problema de la discriminación, y que crímenes de odio como los citados siguen dándose sin ser resueltos por la justicia. Sus aspectos andróginos, sus faltas de determinación binaria o la simple expresión pública de su homosexualidad, desembocó en el odio y la inhumana violencia de sus asesinos. Y este panorama no es exclusivo al Ecuador, pues en todo el continente persiste la represión, siendo América Latina una de las regiones con el mayor número de crímenes de odio basados

en la homofobia y vejaciones brutales, especialmente a personas transgénero, que frecuentemente quedan en la impunidad (Bravo, 2018; Constant, 2017; Figari, 2010, p. 232).

CONCLUSIÓN

Sin duda, la academia y la arqueología en particular, pueden ofrecer aportes al activismo LGBTI+, que, si bien no son tan inmediatos y palpables como, por ejemplo, las patrullas legales, podrían alcanzar una importante profundidad a nivel de pensamiento y racionalidad. Muchos de los argumentos de grupos fundamentalistas que atacan aquello a lo que denominan ideología de género, se basan en una presunta naturalidad, en un supuesto «siempre ha sido así». Por ejemplo, como ha resumido Viteri (2020, p. 36), el ya mencionado movimiento «Con mis hijos no te metas Ecuador» movilizó a la gente argumentando que la familia nuclear heterosexual es el soporte de la sociedad, y que la familia natural es la que está conformada por hombre y mujer. El mostrar que estas afirmaciones no responden ni a una verdad eterna o histórica, sino a una de varias posibles formas de entender a la sociedad y las relaciones sociales de poder, puede ayudar a relativizar la visión extremista de los adeptos.

De ninguna manera proponemos nuestras lecturas como las mejores o únicas posibles para las antiguas narrativas, gráficas, visuales, e históricas. Pero nos abren la puerta a aproximarnos desde múltiples visiones a estas narrativas, y nos dejan sospechar que la lectura oficial está notablemente despistada, y que tiene menos que ver con los conceptos descritos y la evidencia arqueológica que con la proyección de poder que nuestra sociedad ha hecho, y busca continuar haciendo, sobre estos elementos.

Por ello, creemos que nuevas lecturas, tanto de las circunstancias sociales de los *cumbi camayocs* como de las figurillas, y de otros elementos *queer* ancestrales, pueden ofrecernos más información y conocimiento cuando respetamos sus formas autóctonas y distintas (a nuestra manera occidental) de definir sus sexualidades e identidades de género. Al menos pareciera indicar un camino más abierto para entender lo humano y que se conecta con formas antipatriarcales y antisexistas que buscan, especialmente desde 1997 cuando se obtuvo la despenalización de la homosexualidad, maneras más auténticas de ser quienes queremos ser y posiblemente siempre hemos sido.

Porque como bien dice La Agrado, en la obra filmica de Pedro Almodóvar (1999), *Todo sobre mi madre*, «cuesta mucho ser auténtica..., y porque una es más auténtica cuanto más se parece a lo que ha soñado de sí misma.»

AGRADECIMIENTOS

Agradecemos a la Fundación Wenner Gren por habernos apoyado con el financiamiento del proyecto de investigación «Gender and Sexual Identities in the Iconography of Pre-Columbian Ecuador» (Post-PhD Research Grant, January to December 2018). También a la PUCE por el financiamiento del proyecto de investigación «Etnoarqueología de las identidades sexuales en el Ecuador Prehispánico» (Convocatorias 2016 y 2017, fases 1 y 2 del proyecto). Agradecemos también al Museo Nacional del Ecuador (MUNA), al Museo Antropológico y de Arte Contemporáneo (MAAC) y al Museo Casa del Alabado por permitirnos revisar sus colecciones y fotografiar las piezas arqueológicas de interés para la investigación. A las compañeras trans de Engabao y a Purita (Alberto Cabral) por su compromiso activista y lucha de vida, que nos inspiran y alientan a seguir adelante en busca de una sociedad más justa.

REFERENCIAS

- Allen, C. (1989). *The Hold Life Has: Coca and Cultural Identity in an Andean Community*. Smithsonian Institution.
- Almodóvar, P. (1999). *Todo sobre mi madre*. Largometraje. El Deseo productora. 114 minutos.
- Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands. La Frontera. The New Mestiza*. Aunt Lute Books.
- Arguedas, J. M. (1958). *Los Ríos Profundos*. Losada.
- Arguedas, J. M. (1975[1954]). *Diamantes y Pedernales*. Losada.
- Armstrong, F. 2025. «Incomodar: Museos y disidencias». *Palabra Publica*, 35, 23-25. <https://libros.uchile.cl/files/revistas/DIRCOM/PalabraPublica/35-ago-sept-2025/22/>
- Artzi, B.-A. (2019). La arqueología andina y las teorías de género y queer. Una propuesta de cómo entrelazarlas. En M. Curatola (Ed.), *El estudio del mundo andino* (pp. 73-85). Fondo Editorial PUCP, Colección Estudios Andinos.

- Artzi, B.-A. (2022). Almost Like the Amazons: The Masculine Woman Warriors in Central Andean Art and Tradition (seventh – eighteenth century C.E.). *Latin American and Latinx Visual Culture*, 4(3), 54–74. <https://doi.org/10.1525/lavc.2022.4.3.54>
- Becerra, T. (2020). El sesgo patriarcal en la interpretación historiográfica: Análisis de la cultura Valdivia. En M. Pessina (Ed.), *Impacto de las mujeres en la ciencia. Género y conocimiento* (pp. 453-476). CIESPAL.
- Benavides, O. H. (2002). The Representation of Guayaquil's Sexual Past: Historicizing the Enchaquirados. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 7(1), 68-103. <https://doi.org/10.1525/jlca.2002.7.1.68>
- Benavides, O. H. (2006). La Representación del Pasado Sexual de Guayaquil: Historizando los Enchaquirados. *Iconos*, 24, 145-160. <https://doi.org/10.17141/iconos.24.2006.154>
- Benavides, O. H. (2013). Lo queer y lo regional: Visiones desde las zonas fronterizas. En D. Falconí, S. Castellanos & M. A. Viteri (Eds.), *Resentir lo queer en Latino America: Dialogos desde/con el sur* (pp. 117-130). Egales.
- Benavides, O. H. (2017). Transgéneros en la costa ecuatoriana: una historia del presente evanescente. En A. Gutiérrez (Ed.), *Trans-diversidad de identidades y roles de género* (pp. 119-123). Museo de América.
- Benavides, O. H. (2019). The Island of Menstruating Men: Queerying Leacock's Introduction to Engel's The Origin of the Family, Private Property, and the State. *Revista de Arqueologia Publica* (Universidade de Sao Paulo), 13(1), 85-98. <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/rap/article/view/8654888>
- Bravo, M. P. (2018). La cadena de violencia legal contra mujeres trans: de la falta de protección ante la violencia física a causa del Derecho generizado a la resistencia como sujeto productor de conocimiento. *Derecho y Sociedad*, 51, 161-175. <https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/derechoysociedad/article/view/20867>
- Bruhns, K. (1991). Sexual Activities: Some Thoughts on the Sexual Division of Labor and Archaeological Interpretation. En D. Walde & N. Willows (Eds.), *The Archaeology of Gender* (pp. 420-429). Chacmool Conference.
- Brumfiel, E. (1992). Weaving and Cooking: Women's Production in Aztec Mexico. En J. Gero & M. Conkey (Eds.), *Engendering Archaeology: Women and Prehistory*, (pp. 224-251). Basil Blackwell.
- Butler, J. (1993). *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of «Sex»*. Routledge.
- Butler, J. (2006). *Deshacer el género*. Paidós.
- Cieza de León, P. (1962 [1553]). *La crónica del Perú*. Espasa-Calpe.
- Cieza de León, P. (1973 [1553]). *El señorío de los Incas*. Colección Autores Peruanos.

- Clendinnen, I. (1987). *Ambivalent Conquests: Maya and Spaniards in Yucatán 1517-1570*. Cambridge University Press.
- Cobo, B. (1979 [1582-1657]). *History of the Inca Empire: An Account of Indian's Customs and their Origins, together with a treatise on Inca Legends, History and Social Institutions*. University of Texas Press.
- Cobo, B. (1990 [1653]). *Inca Religion and Customs (Historia del Nuevo Mundo)*, (R. Hamilton, traductor y editor). University of Texas Press.
- Constant, C. (2017). Cuerpos abyectos y poder disciplinario: la violencia familiar y laboral contra mujeres transexuales en México. *Trace* 72 (en línea). <http://journals.openedition.org/trace/2516>.
- D'Altroy, T. (1992). *Provincial Power in the Inka Empire*. Smithsonian Institution Press.
- Echeverría, B. (2005). *La modernidad de lo barroco*. Ediciones Era.
- Eco, U. (2002). *Einführung in die Semiotik*. Fink.
- Figari, C. (2010). El movimiento LGBT en América Latina: institucionalizaciones oblicuas. En A. Masetti, E. Villanueva & M. Gómez (Eds.), *Movilizaciones, protestas e identidades políticas en la Argentina del Bicentenario* (pp. 225-240). Nueva Trilce.
- Franquemont, E. (1986). Cloth Production Rate in Chinchero, Perú. En A. Rowe (Ed.), *Junius B. Bird Conference on Andean Textiles* (pp. 309-330). Textile Museum.
- Gayton, A. (1967). The Cultural Significance of Peruvian Textiles: Production, Function, Aesthetics. En J. Rowe, & D. Menzel (Eds.), *Peruvian Archaeology: Selected Readings* (pp. 280-300). Peek Publications.
- Gero, J., & Conkey, M. (1991). Tensions, Pluralities, and Engendering Archaeology: An Introduction to Women in Prehistory. En J. Gero & M. Conkey (Eds.), *Engendering Archaeology: Women and Prehistory* (pp. 3-30). Basil Blackwell.
- Golte, J. (2003). La iconografía Nasca. *Arqueológicas*, 26, 179-218.
- Golte, J. (2005). La construcción de la naturaleza en el mundo prehispánico andino, su continuación en el mundo colonial y en la época moderna. *Revista de Antropología*, 3, 13-62.
- Guamán Poma, F. (Waman Puma). (2013 [1615]). *Nueva crónica y buen gobierno*. Siglo XXI Editores (Nuestra América).
- Gund, C. & Kyi, D. (Dirs.). (2017). *Chavela* [Película largometraje documental]. Aubin Pictures.
- Gutiérrez, M. (2018). Gloria Anzaldúa y el giro descolonial desde la frontera para el mundo. *Camino Real*, 10, 79-89. <http://hdl.handle.net/10017/33752>

- Gutiérrez, A. (2018). *Trans* Diversidad de identidades y roles de género*. Museo de América.
- Hall, S. (1997). Old and New Identities, Old and New Ethnicities. En A. King (Ed.), *Culture, Globalization and the World System: Contemporary Conditions for the Representation of Identity* (pp. 41-68). University of Minnesota Press.
- Hodder, I. (1982). *Symbols in action: Ethnoarchaeological Studies of Material Culture*. Cambridge University Press.
- Horswell, M. (2005). *Decolonizing the Sodomite: Queer Tropes of Sexuality in Colonial Andean Culture*. University of Texas Press.
- Lind, A., & Argüeyo, S. (2009). Activismo LGBTIQ y ciudadanías sexuales en el Ecuador. Un diálogo con Elizabeth Vásquez. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales* 35, 97-101. FLACSO. <http://hdl.handle.net/10469/934>
- Marx, K. (1852). *El Deciocho Brumario de Luis Bonaparte*. <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/brumaire/brum1.htm>
- McCafferty, S., & McCafferty, G. (1989). Spinning and Weaving as Female Gender Identity in Post-Classic Mexico. En M. Schevill, J. Berlo, & E. Dwyer (Eds.), *Textile Traditions of Mesoamerica and the Andes: An Anthology* (pp. 19-44). Garland Press.
- Meisch, L. (1989). We are Sons of Atahualpa and we will win: Traditional Dress in Otavalo and Suraguro, Ecuador. En M. Schevill, J. Berlo & E. Dwyer (Eds.), *Textiles Traditions of Mesoamerica and the Andes: An Anthology*, (pp. 145-178). Garland Press.
- Moeller, F. (2016). *Politics and Art*. Oxford Handbooks Online. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199935307.013.13>.
- Murra, J. (1989a[1955]). *La organización económica del estado Inca*. Siglo XXI, 5^{ta}. Ed.
- Murra, J. (1989b). Cloth and its Function in the Inka State. En J. Schneider & A. Weiner (Eds.), *Cloth and Human Experience* (pp.275-302). Smithsonian Institution Press.
- Murra, J., & Morris, C. (1976). Dynastic Oral Tradition, Administrative Records and Archaeology in the Andes. *World Archaeology*, 7(3), 270-79.
- Páez, C. (2010). *Travestismo urbano. Género, sexualidad y política*. FLACSO serie tesis. Abya-Yala.
- Patterson, T. (1991). *The Inca Empire: The Formation and Disintegration of a Pre-Capitalist State*. Berg Pub.
- Rivera, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos decolonizadores*. Tinta Limón.

- Rösing, I. (2013). *Religión, ritual y vida cotidiana en los Andes. Los diez géneros de Amarete*. IberoAmericana.
- Rostworoski, M. (1988). *Historia del Tahuantinsuyu*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Rowe, J. (1946). Inca Culture at the time of Spanish Conquest. En J. Steward (Ed.), *Handbook of South American Indians*, V. II (pp. 183-330). Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology Bulletin 143.
- Russell, M., & Malhotra, R. (2009). Capitalism and Disability. *Socialist Register*, 38, 211-228. <https://socialistregister.com/index.php/srv/article/view/5784>
- Schevill, M., Berlo, J., & Dwyer, E. (Eds.). (1989). *Textiles Traditions of Mesoamerica and the Andes: An Anthology*. Garland Press.
- Scott, J. (1986). Gender: A Useful Category for Historical Analysis. *American Historical Review*, 81, 1053-1075.
- Silverblatt, I. (1987). *Moon, Sun and Witches: Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru*. Princeton University Press.
- Tilley, C. (1991). *Material Culture and Text. The Art of Ambiguity*. Routledge.
- Tilley, C. (1999). *Metaphor and Material Culture*. Blackwell Publishers Ltd.
- Toledo, F. (1986). *Instrucción y Ordenanzas de los Corregidores de Naturales. Disposiciones Gubernativas para el Virreinato del Perú 1569-74*. Escuela de Estudios Hispano-Americanos.
- Tortorici, Z. (2018). *Sins against Nature. Sex & Archives in Colonial New Spain*. Duke University Press.
- Ugalde, M. F. (2006). Difusión en el período de Desarrollo Regional. Algunos aspectos de la iconografía Tumaco-La Tolita. *Bulletin de l'Institut Française d'Études Andines*, 35(3), 397-407.
- Ugalde, M. F. (2009). *Iconografía de la cultura Tolita. Lecturas del discurso ideológico en las representaciones figurativas del Desarrollo Regional*. Reichert.
- Ugalde, M. F. (2011). La imagen como medio de comunicación en el Desarrollo Regional. Interpretación de un motivo de la iconografía Tolita. *Revista Nacional de Cultura*, 15-16(III), 565-576.
- Ugalde, M. F. (2017). De siamesas y matrimonios: la simbología del género y la identidad sexual en la iconografía de las culturas precolombinas de la costa ecuatoriana. En A. Gutiérrez (Ed.), *TRANS Diversidad de identidades y roles de género* (pp. 108-118). Museo de América.
- Ugalde, M. F. (2019a). Las alfareras rebeldes: una mirada desde la arqueología ecuatoriana a las relaciones de género, la opresión femenina y el patriarcado. *Antípoda*.

- Revista de Antropología y Arqueología*, 36, 33-56. <https://doi.org/10.7440/anti-poda36.2019.03>
- Ugalde, M. F. (2019b). Arqueología bajo la lupa queer. Una apuesta por la multivocalidad. *Revista de Arqueología Pública*, 13(1), 135-154. <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/rap/article/view/8654833>
- Ugalde, M. F. (2019c). Poder modelado en arcilla. Arte y política en la sociedad Tolita (Ecuador, 600 a.C. – 400 d.C.). *Anales del Museo de América XXVII*.
- Ugalde, M. F. (2021). *Clay Embodiments: Materializing Asymmetrical Relations in Pre-Hispanic Figurines from Ecuador*. EB-Verlag.
- Ugalde, M. F., & Benavides, O. H. (2018). Queer Histories and Identities on the Ecuadorian Coast. *Whatever: A Transdisciplinary Journal of Queer Theories and Studies*, 1(1), 157-182. <https://doi.org/10.13131/2611-657X.whatever.v1i1.3>
- Ugalde, M. F., & Benavides, O. H. (2023). DIVERS[JS and the political legacies of an “experience-exhibition”. En K.M. Britt & D. George (Eds.), *Advocacy and Archaeology. Urban intersections* (pp. 145-168). Berghan Books.
- Veisaga, M. (2018). La categoría de análisis de género: mirada de una paisana boliviana diaspórica y migrante. *MILLCAYAC Revista Digital de Ciencias Sociales*, 8, 239-264. <https://www.redalyc.org/journal/5258/525858096021/>
- Viteri, M. (2020). *Políticas antigénero en América Latina: Ecuador. La instrumentalización de la «ideología de género»*. ABIA.
- Weismantel, M. (2013). Towards a Transgender Archaeology. A Queer Rampage through Prehistory. En S. Stryker & A. Aizura (Eds.), *The Transgender Studies Reader 2* (pp. 319-334). Routledge.
- Wołoszyn, J., & Piwowar, K. (2015). Sodomites, Siamese Twins, and Scholars: Same-Sex Relationships in Moche Art. *American Anthropologist*, 117(2), 285-301.
- Zorn, E. (1986). Textile in Herders’ Ritual Bundles of Macurani, Peru. En A. Rowe (Ed.), *Junius B. Bird Conference on Andean Textiles* (pp. 289-307). Textile Museum.

NORMAS EDITORIALES Y ÉTICAS

A. Política editorial y normas de presentación

POLÍTICA EDITORIAL

1. La revista *Anthropologica del Departamento de Ciencias Sociales* publica originales inéditos que presentan y discuten los resultados de investigación empíricas y teóricas recientes dentro de la antropología y disciplinas afines en el ámbito nacional peruano e internacional, con énfasis en la región andina y amazónica. Publica además reseñas, también inéditas, de libros, de trabajos audiovisuales, de revistas y otros que aporten al conocimiento etnográfico de estas regiones, a la comprensión de sus problemas y al desarrollo de la disciplina antropológica. Desde el número 40, correspondiente al primer semestre de 2018, se podrá publicar un máximo de una traducción de artículos previamente publicados en idiomas diferentes del castellano.
2. La Pontificia Universidad Católica del Perú publica *Anthropologica* en versión impresa y en la página web <https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/anthropologica/>. Los autores no reciben pago por los textos publicados y *Anthropologica* no cobra por la publicación de los mismos.
3. Se aceptan propuestas en español, portugués e inglés. Una vez aprobada la publicación, el/la autor o autores deberán encargarse de su traducción al español para la publicación en español. En ningún caso se aceptará propuestas presentadas simultáneamente a otra publicación.
4. La extensión de los originales de artículos deberá estar alrededor de 8000 palabras, sin contar resúmenes, referencias ni tablas. La extensión de las reseñas deberá ser de alrededor de 1000 palabras.
5. La responsabilidad final de aceptar o rechazar un texto, siempre con base en la decisión de los dictámenes anónimos correspondientes, es de la dirección de la revista. La dirección de la revista puede rechazar textos, previo incluso al proceso de dictamen, si considera que estos incumplen las normas mínimas de calidad, redacción o temática.
6. En caso de plagio, la dirección de la revista podría considerar la opción de hacer pública la situación.
7. Asimismo, los autores deben asegurarse de seguir las normas éticas de la investigación antropológica y consignarlo en sus artículos. Toda fotografía deberá contar también con la autorización de publicación del fotografiado y del fotógrafo.
8. Los autores se comprometen a seguir las normas editoriales y éticas establecidas para el buen funcionamiento de la publicación.

NORMAS DE PRESENTACIÓN

1. Toda propuesta deberá presentarse en Times New Roman 12, a dos espacios, en tamaño A4, con márgenes de 2,5 x 2,5 y deberá regirse por el formato de citado APA 6.
2. Los trabajos se presentarán en documento Word registrándose como usuario autor en <https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/anthropologica>. Las consultas podrán hacerse a anthropo@pucp.pe
3. Se enviarán tres documentos de Word separados:
 - 3.1. El primero corresponde al trabajo (artículo o reseña) presentado
En el caso de un artículo deberá incluir:
 - a. Título en español e inglés
 - b. Resumen en español y abstract en inglés
 - c. Palabras clave en español e inglés. Se presentarán al final del resumen.
 - d. El cuerpo del artículo completo

En el caso de una reseña deberá incluir:

- a. La referencia bibliográfica completa del libro reseñado, autor, título, editorial, año de publicación, lugar, número de páginas
 - b. El cuerpo de la reseña completo
- 3.2. El segundo documento corresponde a las señas del autor. Deberá incluir:
- a. Título
 - b. Nombre y apellido de cada uno de los autores tal y como firman todos sus escritos académicos
 - c. Adscripción laboral
 - d. Ciudad de la institución
 - e. Correo electrónico
 - f. Teléfono
 - g. Una reseña biográfica de cada uno de los autores de 200 palabras indicando sus últimos grados académicos e institución donde se obtuvieron, la filiación institucional actual, áreas de interés principal, y dos o tres referencias bibliográficas de su producción reciente.
- 3.3. En el tercer documento deberá incluir todo otro material que forme parte del artículo: imágenes, tablas, gráficos, con título, fuente indicada al pie, e indicando con precisión su ubicación exacta en el texto.
4. Como se ha mencionado, toda propuesta deberá incluir títulos, resúmenes y palabras clave en español y en inglés. La extensión de los originales de artículos, como se mencionó anteriormente, deberá estar alrededor de 8000 palabras, sin contar resúmenes, referencias ni tablas. La extensión de las reseñas deberá ser de alrededor de 1000 palabras.
 5. Toda propuesta de publicación de la traducción de un trabajo ya publicado deberá incluir la referencia completa a la publicación original.
 6. El resumen de los artículos tendrá alrededor de 150 palabras y deberá consignar objetivo o propósito, método, principales hallazgos y conclusiones principales. Las reseñas tendrán un resumen de 75 palabras destacando el argumento central del reseñador. Las traducciones de artículos publicados incluirán una presentación destacando la relevancia y pertinencia de la publicación.
 7. Todo envío deberá estar acompañado por:
 - a. Una reseña biográfica del autor de 200 palabras indicando la afiliación profesional y académica, sus temas o intereses de investigación y sus publicaciones más recientes.
 - b. Una declaración de contar con las autorizaciones de difusión académica libre de todo material (información, imagen y sonido) contenido en el artículo, y copia de la autorización en caso de tratarse de material publicado.
 8. El título deberá evitar siglas y acrónimos. Debe ser explicativo, recoger la esencia del trabajo y tener doce palabras o menos.
 9. Deberán incluirse palabras clave que describan, en cinco palabras, el contenido del trabajo para su inclusión en los índices nacionales o internacionales.
 10. Las notas irán en Times New Roman 11, numeradas correlativamente y ubicadas a pie de página. La numeración de las notas, tanto en el texto como a pie de página, debe ir en números superíndices. Las llamadas de nota en el texto deben colocarse después del signo de puntuación, en los casos que así se requiera.
 11. Añadir direcciones web o números DOI para las referencias donde ha sido posible.
 12. Los manuscritos que se citan en el artículo deben indicarse en orden cronológico antes de la bibliografía. Deberá precisarse el título completo o, si no se tiene, las primeras palabras del documento citado, indicando autor (de conocerse), fecha cierta o probable.

B. Normas y procesos de evaluación

NORMAS DE EVALUACIÓN

1. Los **artículos** se someten a evaluación anónima (ciega) de dos especialistas externos al Departamento y Facultad de Ciencias Sociales nacionales o internacionales en el tema. En caso de discrepancia, uno tercero dirimirá.
 2. Las **reseñas** son sometidas a evaluación anónima de un especialista en el campo correspondiente.
- Las propuestas de **traducciones** de artículos ya publicados serán sometidas a evaluación del comité asesor de la revista.
4. Los **artículos** serán evaluados de acuerdo a los siguientes criterios: originalidad y calidad de los aportes al conocimiento empírico y teórico, actualidad y pertinencia del tema y su tratamiento, calidad y pertinencia de las referencias bibliográficas, claridad y coherencia, adecuada organización interna, adecuada elaboración de los resúmenes y pertinencia del título.
 5. Las **reseñas** serán seleccionadas por el equipo editorial en función de su calidad, originalidad y actualidad de la evaluación de las limitaciones y aportes de la obra reseñada, así como de su coherencia interna y sometida a un evaluador externo.
 6. Como se mencionó anteriormente, la dirección de la revista puede rechazar textos, previo incluso al proceso de dictamen, si considera que estos incumplen las normas mínimas de calidad, redacción o temática.

PROCESOS DE EVALUACIÓN

En primer lugar, se realiza una selección inicial a cargo de los equipos editoriales de *Anthropologica*, donde, como se mencionó, las propuestas son sometidas a arbitraje ciego doble en el caso de artículos y simple en el caso de reseñas por pares nacionales e internacionales en el tema, externos al Departamento de Ciencias Sociales de la PUCP.

La primera revisión comprueba la pertinencia de la temática en nuestra revista, garantiza un mínimo de calidad y el cumplimiento de los aspectos formales de los artículos (extensión, resumen y *abstract*, descripción de metodología y consideraciones éticas, y otros de modo que se ajuste a la política editorial y normas de presentación propuestas por la revista).

La segunda revisión, también ya mencionada, es ciega por pares, doble para artículos inéditos y simple para reseñas, y se ajusta a los criterios de la Guía de Evaluación de artículos o de reseñas y al juicio experto de los evaluadores. En caso de desacuerdo entre evaluadores se recurre a un tercer par experto para dirimir la calidad y/o pertinencia de la publicación. Las propuestas de traducciones de artículos publicados son evaluadas por el comité asesor de la revista.

Puede descargar el formulario de revisión para artículos, traducciones y reseñas bibliográficas en https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/anthropologica/normas_evaluacion.

C. Normas éticas

Anthropologica del Departamento de Ciencias Sociales publica originales e inéditos en el campo de la antropología y afines, en la modalidad impresa y virtual, y no cobra ningún tipo de cargo por envío o procesamiento de artículos.

En términos se rige por el conjunto de sus Normas editoriales y éticas de las que forma parte este acápite, y se orienta por los códigos de ética de la investigación social y antropológica, así

como por las normas del Estatuto de la PUCP y las leyes del Perú. *Anthropologica* se adhiera a *Declaración de San Francisco sobre la evaluación de la investigación*.

A continuación se describen aspectos importantes de los lineamientos que rigen el comportamiento ético de todos quienes participan en el proceso de elaboración de la publicación *Anthropologica* del Departamento de Ciencias Sociales: desde los autores y autoras, los pares evaluadores, el comité internacional y editores invitados, hasta la propia institución representada por la directora, editores, y el consejo editorial.

Derechos de autor, reconocimiento y plagio

El envío de un escrito para su publicación en *Anthropologica* supone que el mismo es un trabajo original de los autores que lo firman, solo de ellos, y que es completamente inédito. Uno de coautores debe asegurarse de incluir en el envío a todos los autores y sus correos electrónicos; así como de que todos los coautores hayan visto el manuscrito en su versión final y están de acuerdo con su publicación.

La colaboración de otros individuos que hayan contribuido de alguna manera en el manuscrito también debe ser reconocida.

El editor y la revista respetan los derechos legales de autor descritos en Políticas de derechos y acceso abierto. Busca activamente evitar difamación y plagio por lo que, si fueran identificados, motivará el rechazo del escrito y se considerará denunciarlos a los órganos competentes. Un texto copiado de otro autor que aparezca en el escrito como propio del autor será considerado plagio.

Anthropologica busca también evitar causar daño a las personas a las que se puedan referir los artículos, por lo cual de preverse efecto dañino a las personas e instituciones se procederá a suspender su publicación.

Los autores, también deberán respetar y reconocer los derechos intelectuales, culturales, a la privacidad y bienestar de las personas implicadas en su investigación por lo cual deberán asegurarse de contar con la autorización libre e informada de las personas tanto para participar en la investigación como para el uso y difusión científica y académica de la información, así como del sonido e imágenes recabadas.

Los autores se asegurarán de contar también con la autorización correspondiente para la publicación de material previamente publicado o de propiedad de terceros. Se asegurarán de incluir el reconocimiento de autores y fuentes, así como la referencia correspondiente tanto si se trata de ideas referidas o citadas en otras publicaciones, como de imágenes u otros materiales, y consignarlos en su escrito de modo que los editores puedan incluirlas correctamente en la publicación.

Decisión de publicación

El editor decide cuáles de los escritos presentados a la revista serán publicados y basa la decisión en la política editorial y normas de presentación de la revista, así como en la recomendación de los evaluadores y editores invitados según las normas y procesos de evaluación, y en algunos casos, en la opinión de los miembros de los comités editoriales sobre la calidad científica y académica, los aportes empíricos, teóricos y originalidad, y sobre la pertinencia del artículo a la investigación antropológica con foco en la región andina y amazónica.

Conflictos de interés

Durante el proceso de elaboración de la publicación, la información, ideas y materiales contenida en el escrito no podrán ser utilizadas para provecho personal por ninguna persona que tenga acceso ellos, a menos que cuente con el permiso explícito del autor o autora.

Los autores deben señalar claramente las fuentes de financiamiento de la investigación de la que da cuenta el manuscrito, y señalar claramente sobre todo aquella que pueda influir en la interpretación de datos o en la discusión del manuscrito.

Los árbitros no deben revisar manuscritos cuyos autores logren identificar con los que tengan conflictos de interés debido a relaciones de coautoría, amistad, rivalidad o ningún otro tipo de relación con el autor, autores o instituciones que se relacionen con los manuscritos.

Confidencialidad

Ni el editor ni ningún miembro del comité editorial o participante en el proceso de elaboración de la publicación pueden entregar información sobre los trabajos recibidos a individuos o instituciones que no sean el autor, los miembros de los comités editoriales o a los potenciales evaluadores o evaluadoras, a quienes sin embargo no se revelará la identidad de los autores o autoras. Tampoco se entregará a los autores o autoras información alguna sobre la identidad de los evaluadores o evaluadoras.

Los autores conservarán en el anonimato y la confidencialidad de los participantes de la investigación y de la información según acuerden con ellos.

Corrección de errores en los manuscritos

Cuando un autor descubre un error grave en su manuscrito, es su deber notificar al editor oportunamente. Así como ayudar al editor en la rectificación de dicho error.

Arbitraje

El proceso de arbitraje tiene dos fines: ayudar al editor a tomar una decisión respecto a la publicación del manuscrito enviado a la revista y colaborar a los autores para que mejoren la calidad de sus escritos.

Todo árbitro que no se sienta capacitado para revisar el manuscrito asignado o que se sienta incapacitado para revisar el manuscrito a tiempo, tiene el deber de notificar esto al editor y excusarse del proceso de revisión y arbitraje.

Los arbitrajes deben realizarse de manera imparcial. No deben contener ninguna crítica personal a los autores, y deben expresar con claridad y de manera fundada sus observaciones, comentarios y opiniones respecto al manuscrito.

Los árbitros deben identificar obras u afirmaciones usadas en el manuscrito cuyo origen no haya sido reconocido. Si el árbitro descubre que el manuscrito tiene similitudes esenciales con otras obras, debe comunicárselo al editor.

Para la ejecución de sus procesos editoriales dentro del marco de las buenas prácticas académicas, la revista *Anthropologica* ha tomado como referencia los lineamientos establecidos en los siguientes documentos:

Reglamento del Comité de Ética de la Investigación de la Pontificia Universidad Católica del Perú

Comité de Ética para la Investigación con Seres Humanos y Animales. Reglamento

Declaración de Principios para la Integridad de la Investigación - CONCYTEC

Declaración de San Francisco sobre la Evaluación de la Investigación

American Anthropological Association Statement of Ethics

D. Política de derechos y acceso abierto

POLÍTICA DE DERECHOS

Los autores que publican en esta revista están de acuerdo con los siguientes términos:

1. Los autores conservan los derechos de autor y garantizan a la revista el derecho de ser la primera publicación del trabajo al igual que licenciado bajo una Creative Commons Attribution License que permite a otros compartir el trabajo con un reconocimiento de la autoría del trabajo y la publicación inicial en esta revista.
2. Los autores pueden establecer por separado acuerdos adicionales para la distribución no exclusiva de la versión de la obra publicada en la revista (por ejemplo, situarlo en un repositorio institucional o publicarlo en un libro), con un reconocimiento de su publicación inicial en esta revista.
3. Se permite y se anima a los autores a difundir sus trabajos electrónicamente (por ejemplo, en repositorios institucionales o en su propio sitio web) antes y durante el proceso de envío, ya que puede dar lugar a intercambios productivos, así como a una citación más temprana y mayor de los trabajos publicados (Véase *The Effect of Open Access*, en inglés).
4. *Anthropologica* se reserva el derecho de corregir la redacción de todo material y someterlo a corrección de estilo cuando así lo considere oportuno, y con estricto respeto del trabajo de autor, a fin de: a) homologar criterios y b) despejar dudas o confusiones originadas por el estilo.
5. La publicación de un material supone la cesión patrimonial del mismo y el permiso de divulgación que los alcances electrónicos facilitan hoy, siempre en respeto de los derechos morales de los autores. En caso de que el autor desee divulgar su trabajo publicado en *Anthropologica* con propósitos académicos o científicos, por otro medio y gratuitamente, deberá hacerlo señalando la fecha y el lugar donde apareció originalmente, y pasados al menos cuatro meses después de su publicación en la revista.
6. En caso de plagio, la dirección de la revista podría considerar la opción de hacer pública la situación.

POLÍTICAS DE ACCESO ABIERTO

Anthropologica publica originales e inéditos en la modalidad acceso abierto, disponibles para consulta de manera gratuita desde el primer número de la revista.

Anthropologica no cobra ningún tipo de cargo por envío o procesamiento de artículos.

El autor/los coautores consienten que la PUCP publique la revista *Anthropologica* de su titularidad (en la cual se incluye su «artículo»), bajo la Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional (CC BY-NC 4.0), la cual permite que terceros la reproduzcan, distribuyan, transformen y redistribuyan las obras derivadas bajo las condiciones que deseen, siempre que sea reconocida la autoría de la creación original y el uso no persiga fines comerciales.

El autor/los coautores conservan los derechos de autor sobre el artículo.

En caso que el autor/los coautores deseen reeditar el artículo aceptado, deben comprometerse a consignar la fecha en la cual se publicó originalmente en *Anthropologica*, así como a notificar al editor de la revista acerca de esta reedición.