

**La Religión y los Procesos Identitarios en la Emigración.
Estudio de Caso de una Iglesia Evangélica Quichua en España desde la Teoría
Fundamentada**

*Religion and Processes of Identity Construction in Emigration:
A Case Study of Quichua Evangelical Church in Spain from Grounded Theory*

Rita Sobczyk¹

rsobczyk@ugr.es

Universidad de Granada, España.

Rosa María Soriano-Miras²

rsoriano@ugr.es

Universidad de Granada, España.

Resumen

El fenómeno migratorio constituye uno de los elementos claves en la reconfiguración del panorama religioso en la España actual. Para aproximarse a esta realidad, la presente investigación analiza los procesos de construcción de los significados religiosos en el seno de una iglesia evangélica formada por inmigrantes quichua de Otavalo (Ecuador) en España. Este estudio de caso, realizado desde la Teoría Fundamentada, demuestra el potencial de la religión para convertirse en vehículo clave para la negociación de la identidad colectiva. La membresía en la iglesia se convierte en la base de una creativa reafirmación de su comunidad y el fomento de las redes intragrupalas que repercuten en su inserción en la sociedad de acogida. En este sentido la participación religiosa trasciende la esfera espiritual, influyendo en los aspectos socioculturales, económicos y políticos de su experiencia migratoria.

Palabras Claves: Identidad, iglesias evangélicas, quichuas.

Abstract

Migrations form one of the key elements of the present transformations of the religious panorama of Spain. In order to approach this reality, this research focuses on the process of constructing of religious meanings within one evangelical church formed by Quichua immigrants from Otavalo (Ecuador) in Spain. This case-study which applies the premises of the Grounded Theory demonstrates the role of religion as a vehicle for negotiating and redefining the collective identity. The membership in the church transforms into a basis for reaffirmation of the studied community and for fostering networks which affect their insertion into the receiving context. In this sense, religious involvement goes far beyond the spiritual sphere influencing their socio-cultural, economic and political experience in emigration.

Key Words: Identity, evangelical churches, Quichuas.

Introducción

A lo largo de las últimas décadas los flujos migratorios globales han afectado a España de manera especialmente profunda. La historia moderna de sus migraciones ha sido protagonizada por las salidas de su población hacia otros territorios, siendo América el destino más importante. Aunque en la actualidad la crisis económica global vuelve a situar el saldo migratorio en negativo, el periodo inmediatamente anterior de influjo de población extranjera alteró ampliamente la realidad cultural de España. Al cambio de milenio la proporción de extranjeros dentro de su sociedad rondaba el 1,6% (Instituto Nacional de Estadística 1999). Hoy, poco más de una década más tarde, esta cifra llega al 12,2% (INE 2011). Se trata de una población de origen muy heterogéneo, en la que los sudamericanos constituyen la tercera parte. Desde finales de los años noventa, España surge como el principal destino alternativo a los Estados Unidos en cuanto a la inmigración desde América del Sur, siendo en la actualidad el segundo país con mayor contingente de habitantes originarios de este subcontinente (Cerruti y Maguid 2011).

Esta movilidad con destino a España se traduce en una gran diversidad religiosa que transforma profundamente el panorama religioso preexistente. En la actualidad la proporción de extranjeros que declaran pertenecer a alguna confesión minoritaria asciende al 38%, recogiendo así a casi 2,2 millones de personas, inscribiéndose la mayoría en alguna entidad religiosa (Centro de Investigaciones Sociológicas 2008). A su vez, cerca de la mitad de la población de origen extranjero atribuye a la religión mucha importancia, frente a tan sólo el 16% de los miembros nativos de la sociedad de acogida. Así hoy, en el seno de la sociedad española, nos enfrentamos con el florecimiento de comunidades tan diversas como evangélicas, musulmanas, cristianas ortodoxas, Testigos de Jehová, budistas, judías, hinduistas, sikhs y muchas otras. Aparte de la mayoritaria iglesia católica, las dos primeras cuentan con el mayor número de seguidores (Díez de Velasco 2010).

El siguiente estudio constituye un acercamiento a una iglesia evangélica quichua que forma parte de este panorama religioso emergente. Hay que enfatizar que se trata de una de las organizaciones establecidas por miembros de este colectivo indígena de Otavalo en distintos lugares de España. Estos grupos no están vinculados entre sí institucionalmente y los contactos que establecen son de índole informal. La investigación presentada constituye un estudio en profundidad de una de estas iglesias, a la que a partir de ahora nos referiremos como la Iglesia Evangélica Quichua de Villanueva.³ El análisis de esta comunidad, partiendo desde las premisas de la Teoría Fundamentada (Trinidad, Carrero y Soriano 2006), muestra cómo la religión puede convertirse en uno de los motores principales que moldean la construcción de las categorías identitarias en la emigración. Se trata de un proceso creativo en el que emergen nuevos significados religiosos catalizando la cohesión intragrupal de los miembros de la iglesia e influyendo de este modo en los aspectos socio-culturales, políticos y económicos de su inserción en el contexto de acogida.

1. Comunidad quichua en España: contextualización

En la actualidad la comunidad ecuatoriana constituye el cuarto colectivo de inmigrantes más numeroso en España y el primero entre los sudamericanos con 347.360 personas (INE 2011). Los quichuas procedentes de Otavalo, que componen la totalidad de los miembros de la iglesia analizada en esta investigación, se inscriben en este grupo, pero

no existen estimaciones fiables sobre el volumen total de su presencia en el territorio español.

El cantón de Otavalo está situado en la provincia de Imbabura, en las tierras altas del norte de Ecuador. Lo que distingue a los quichuas de esta región es el desarrollo de una importante actividad comercial relacionada con su larga tradición artesanal, centrada sobre todo en la producción de tejidos (Korovkin 2001). La expansión de las ventas de sus productos, tanto a escala nacional como internacional, ha repercutido profundamente en el desarrollo de dicha comunidad. Cuando a finales de la década de los 60 aparecieron las primeras señales del auge de la producción artesanal, se iniciaron también los primeros viajes al extranjero con la finalidad de desarrollar el comercio de los productos locales. Igualmente surgieron migraciones de artistas dedicados a la música andina (Conejo, Yamberla y Cachiguango 1999). Con el tiempo, sobre todo Europa y América del Norte, se fueron convirtiendo en destinos preferentes (véase Torres 2004; Meisch 2002; Kyle 2000)

Los flujos migratorios actuales desde Ecuador quedaron marcados por la crisis económica y política que sufrió este país a finales del siglo XX. A partir del año 1995, España se convirtió en el principal país de destino, disminuyendo el protagonismo de los Estados Unidos. El material recogido en esta investigación indica que el caso de la comunidad quichua estudiada se inscribe en estos patrones generales de los flujos migratorios hacia España, situándose el inicio de sus llegadas a mediados de los años 90.

El contexto religioso de la sociedad del origen y, específicamente, la caracterización del desarrollo de las iglesias evangélicas en Ecuador se antoja necesario. En el caso de la población indígena, el éxito de distintas instituciones de inspiración protestante tuvo lugar sobre todo a partir de los años 50 del siglo XX (Gros 1999). Como consecuencia de un conjunto de transformaciones que afectaron al país en este periodo, los misioneros protestantes, que en su primera llegada a finales del siglo XIX habían sido perseguidos severamente, consiguieron gradualmente una mayor libertad en sus actividades. Según el análisis de Cristian Gros (1999), el apoyo a los elementos asociados a las comunidades indígenas era de vital importancia en el desarrollo de las emergentes iglesias evangélicas. El éxito de la actividad misionera queda estrechamente ligado al apoyo atribuido al idioma. En 1973, por primera vez, se publicó la Biblia en el dialecto local. El quichua, anteriormente percibido como marcador de exclusión, se convirtió en un símbolo positivo, siendo incorporado, junto con otros elementos, tales como la música local, en las actividades de las iglesias. En este periodo también empezaron su actividad los primeros pastores indígenas apoyados por las organizaciones religiosas emergentes.

En el caso específico de Otavalo, las últimas décadas han sido especialmente el periodo del gran florecimiento de las iglesias evangélicas. Igualmente, una de las claves principales para su exitosa implantación, es su apertura a las congregaciones indígenas, estableciendo las iglesias en los territorios de mayoría quichua y entrenando a los pastores procedentes de estas mismas comunidades (Korovkin 1998).

Puesto que no existen ningunos estudios previos, todos los datos acerca de las iglesias evangélicas quichua en España han sido recogidos durante el trabajo de campo y serán analizados en más detalle en el apartado dedicado al estudio empírico. En este momento, para facilitar la lectura, se aportan algunos datos introductorios.

Según los testimonios de los informantes, además de las entidades en otros países destinos, tales como Estados Unidos o México, a nivel español existen seis iglesias evangélicas creadas de manera independiente por inmigrantes quichuas de Otavalo. El presente trabajo constituye un estudio de caso de una de estas iglesias, la Iglesia Evangélica

Quichua de Villanueva. La entidad en cuestión fue constituida en el año 2009 como un subgrupo de una entidad evangélica creada en el año 2002 y que se autodefine como independiente e interdenominacional. Los miembros de la iglesia constituyen la mitad del colectivo quichua asentado en Villanueva, formado por unas 120-130 personas⁴. Su llegada a España comienza aproximadamente hace 10-15 años. Este periodo permite que, en la mayoría de los casos, se haya llevado a cabo la reagrupación familiar. De este modo el balance entre sexos y edades de la diáspora quedó equilibrado. Casi la totalidad de sus miembros pertenece a un mismo nicho laboral, el de la venta ambulante, sobre todo en ferias.

El panorama de las instituciones religiosas minoritarias de Villanueva se inscribe en los patrones generales del contexto nacional, estando caracterizado por una gran heterogeneidad interna y una dominación numérica significativa de las entidades evangélicas y musulmanas. Estas primeras constituyen más de la mitad de los centros de culto de Villanueva. Se trata de una realidad con escasa visibilidad en el espacio público, quedando casi la totalidad de las entidades existentes ubicadas en bajos comerciales, naves industriales o pisos privados.

2. Metodología

Las premisas teóricas en las que se basa el diseño metodológico de esta investigación se adscriben al paradigma interpretativo de las ciencias sociales. Con el objetivo de conocer los procesos de construcción de los significados religiosos en el seno de la Iglesia Evangélica Quichua, se ha optado por el enfoque cualitativo. Su sensibilidad para captar la dinámica y heterogeneidad de los fenómenos sociales, unida a la estrategia de acercamiento a los colectivos dentro de su ambiente cotidiano, lo convierten en la perspectiva que más se ajusta a los problemas planteados en esta investigación.

La decisión de estudiar la Iglesia Evangélica Quichua desde la Teoría Fundamentada se basa en la adecuación de esta metodología de análisis para captar la realidad que emerge a partir de los datos (Trinidad *et al.* 2006; 1994; Glaser y Strauss [1967] 1999; Valles 1999; Glaser 1998; Miles y Huberman 1994). Desde su creación en 1967 por Barney Glaser y Anselm Strauss ([1967] 1999), se ha mostrado como una herramienta de investigación eficaz gracias a su carácter inductivo y a la forma circular en la que transforma el proceso investigador contrastando con modelos basados en la verificación de las hipótesis generadas *a priori*. Su finalidad es llegar a conclusiones fundamentadas en los datos empíricos, a través del llamado *método comparativo constante* (MCC), que permite una estrecha relación entre la recolección de datos, su análisis y teorización.

Como afirma Bryman (2004), aunque la Teoría Fundamentada constituye una metodología de análisis, también puede ser vista como una estrategia de obtención de datos puesto que influye profundamente en esta etapa. En el presente estudio las principales técnicas de recogida de datos han sido la observación participante y las entrevistas en profundidad, de las que se realizaron 14. El trabajo de campo en el seno de la iglesia se llevó a cabo durante un periodo de 17 meses, desde septiembre de 2010 hasta febrero de 2012, utilizando el castellano como idioma de comunicación con los informantes.

Paralelamente al trabajo de campo, se llevó a cabo el análisis de los datos recogidos, las transcripciones de las entrevistas y el diario de campo. Los datos emergentes

permitieron a lo largo de la investigación una serie de adaptaciones del guión flexible de las entrevistas y el ajuste de los objetivos, orientando a su vez la selección de los siguientes informantes. La primera entrevista se realizó con los líderes del templo, lo que permitió obtener la visión de la comunidad quichua desde la perspectiva de sus responsables. Así, además, se obtuvo acceso para desarrollar la investigación dentro de la entidad y fue posible la participación en las actividades de la iglesia y el establecimiento del contacto con los miembros de la comunidad. De este modo la localización de los informantes tuvo lugar a través de la asistencia al culto quichua semanal. Las reuniones con informantes tuvieron lugar en diferentes sitios, incluyendo sus domicilios y la propia iglesia. Aparte de las entrevistas, los datos fueron recogidos a través de la observación participante que tuvo lugar durante las actividades de la iglesia y en distintos contextos de la vida cotidiana de la comunidad.

Siguiendo los procedimientos de la Teoría Fundamentada, en el presente estudio se ha aplicado el *muestreo teórico*. Persiguiendo la obtención de la mayor heterogeneidad dentro de la muestra, se ha entrevistado a informantes correspondientes a una serie de perfiles determinados. De este modo, la muestra final incluye a personas de ambos sexos, de edades comprendidas entre los 15 y los 50 años y con diferentes fechas de llegada a España. Se incluye así a los primeros inmigrantes presentes en la localidad estudiada desde mediados de los años 90, a un segundo grupo de personas cuya residencia no sobrepasa una década y, finalmente, a los llegados en el último quinquenio. Igualmente se ha tenido en cuenta el historial religioso de los informantes entrevistando tanto a los que ya eran evangélicos desde origen como a los conversos. Dada la homogeneidad ocupacional de los miembros de la iglesia estudiada, la muestra en este aspecto ha quedado definida en su totalidad por la pertenencia al colectivo de vendedores ambulantes.

El análisis de datos siguiendo el MCC guió el estudio hacía la categoría central que hace referencia al papel de la religión como vehículo de negociación identitaria en la Iglesia Evangélica Quichua. El *muestreo teórico* que se aplicó en la investigación fue delimitado en el momento de alcanzar la *saturación teórica* de los códigos identificados como principales dimensiones de la categoría central. En el momento en el que dejaron de emerger nuevas categorías y las antiguas aparecían de forma repetitiva, sin aportar nueva información, se pasó a la siguiente fase, la de la redacción de la teoría final.

3. Análisis: la religión como vehículo de negociación identitaria en la emigración

Como observa Stuart Hall, las sociedades actuales tienen que enfrentarse con transformaciones globales que llevan a “crisis de identidad” colectivas. Estos procesos, al adquirir intensidad, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XX, cambian profundamente “los paisajes culturales de clase social, género, sexualidad, etnicidad, raza y nacionalidad” (1992:275) que durante tiempo proporcionaban un fundamento estable para la construcción del sentido de la realidad. El conjunto de cambios de índole económica, política y socio-cultural repercuten en que grandes sociólogos contemporáneos (Sennet 2006; Bauman 2000; Giddens 1996) coincidan en que la condición humana actual está repleta de “inseguridades, paradojas y riesgos” (Beck 2000:30).

Los migrantes sufren las consecuencias de estas transformaciones de modo especialmente agudo, ya que su necesidad de autodefinición se ve adicionalmente incrementada por la sumersión en una nueva sociedad. Este estudio sobre la Iglesia

Evangélica Quichua de Villanueva muestra la centralidad de esta realidad en la consolidación de una institución religiosa, poniendo de manifiesto el papel de la religión como vehículo en la negociación identitaria en el contexto migratorio. La reconfiguración de la identidad colectiva aparece como una realidad latente, tanto en cuanto a la vida religiosa como en el conjunto de aspectos relacionados con la organización de la comunidad quichua de Villanueva. Por esta razón, el estudio no podía limitarse al análisis de la religión como si esta constituyera una realidad separada e independiente del contexto más amplio en el que tiene lugar. Así, el análisis condujo al estudio a abarcar “la religión vivida”. Se trata de un concepto postulado por Wendy Cadge y Elaine Ecklund (2007:359) que hace referencia al impacto del factor religioso en distintos aspectos de la vida fuera de las instituciones religiosas.

3.1. La comunidad quichua de Villanueva: sus orígenes y carácter actual

Los quichuas de Villanueva constituyen un grupo de alrededor de 120 – 130 personas. La comunidad está formada por familias con niños, lo que muestra su relativamente prolongado asentamiento en España. Según los informantes, la mayoría de sus miembros lleva aquí entre 10 y 15 años.

Mi hermano (...) ha llegado hace 17 años más o menos (...) luego el nos trajo a nosotras, una hermana mía y a mí (...) Y pues así van todos, la mayoría, poco a poco (Diana).

La teoría de las redes migratorias constituye una de las aportaciones de mayor potencial a la hora de analizar la movilidad humana actual. En el caso de la población quichua, el material recogido no deja duda de la eficacia de estas microestructuras, traduciéndose en que casi todos los quichuas de la comunidad en cuestión están de una u otra forma vinculados por lazos de parentesco.

Todos los quichuas de [Villanueva] nos sentimos como una familia, y en mayoría somos familia, pues somos cuñados, somos hermanos, somos primos, amigos, con cuñados. Somos todos casi una sola familia (Diana).

Estos datos nos conducen a una consecuencia más del funcionamiento de las redes migratorias, a la homogeneidad residencial, tanto en cuanto al lugar de origen como al lugar de destino. A la hora de elegir la dirección de la migración, la mayoría de las personas elige aquel lugar en el que ya se encuentran sus familiares o amigos. En el caso de los quichuas no es de otra forma.

Una de las principales consecuencias de su concentración residencial en zonas específicas de Villanueva es el fomento de los lazos intragrupal. A pesar de que la comunidad la conforman más de 100 personas, los vínculos entre ellos son muy fuertes. Entre las manifestaciones más visibles de estos lazos se halla la costumbre de encuentros regulares y muy frecuentes de todos los quichuas de Villanueva.

Nos reunimos todos los días, lunes y martes en el campo de fútbol (...) y nos encontramos entre todos (...) Si alguien no viene es lo que están: «¿Qué ha pasado? ¿Dónde está?» y siempre están en contacto (Silvia).

El capital social que constituyen las redes migratorias puede tener además importantes repercusiones económicas, influyendo en el nicho laboral en el que se insertaran las personas una vez llegan al país de destino. De nuevo este mecanismo se aplica a los quichuas, ya que casi la totalidad de la comunidad estudiada se dedica a la venta ambulante en las ferias, si bien el papel desempeñado por los distintos miembros del colectivo en esta empresa está marcado por las desigualdades internas (véase Torres 2004). El carácter de su trabajo es temporal. En abril, cuando empieza la temporada de ferias, los quichuas salen de viaje. En la mayoría de los casos salen el jueves y se quedan fuera hasta el domingo. Una vez acabada la temporada de ferias, a mediados de octubre, regresan a su lugar de residencia habitual.

Nosotros nos dedicamos a las ferias”. (Franklin)

Es por la temporada del invierno que nos reunimos normalmente los quichuas (Mario).

Conviene detenerse un poco más en la adscripción de la población quichua a este único nicho económico. Para entender este fenómeno es preciso situarnos en un contexto más amplio. Por regla general, la ubicación de la población inmigrante en los diversos estratos del mercado laboral es inferior a la de los autóctonos. Según Steve Fenton (2007), entre los principales factores con potencial para movilizar la identidad étnica se distinguen: las desigualdades económicas, la falta de seguridad y la inestabilidad política o legal. La realidad de la gran mayoría de los inmigrantes económicos queda configurada por todos los fenómenos nombrados. Es en este contexto de falta de igualdad de oportunidades en el que se empiezan a buscar otras formas de asegurar el bienestar. De este modo, la dual estructura del mercado laboral, que empuja a la mayoría de los extranjeros hacia su segmento inferior, unida a la inestabilidad general de su estatus legal, puede llevar a la movilización de la identidad colectiva, fomentado el capital social derivado de las redes intragrupalas (Sanders 2002).

Para comprender este fenómeno, en el caso de la comunidad estudiada, es imprescindible analizar su contexto de origen. Como ya se ha mencionado, existe un amplio cuerpo de estudios acerca del éxito de los quichuas de Otavalo en el campo de la comercialización de productos artesanales de la región y de la música andina (Maldonado, 2004; Torres 2004; Meisch, 2002; Kyle 2000). La actividad emprendedora de los quichuas de Otavalo se basa en una adaptación a la demanda de sus productos “étnicos”. Su comercialización permitió no solamente el florecimiento económico de la región de origen sino además una exitosa inserción como comerciantes autónomos en los mercados de distintos países, sobre todo de América y Europa, si bien hay que matizar que se trata de una élite a la que no se puede reducir la totalidad de los quichuas procedentes de la región de Otavalo. No obstante, es precisamente el proceso de construcción de la “comunidad” (Torres 2004) y de la consolidación de lazos en el seno de su propio colectivo lo que permite a los quichuas, tanto en Otavalo como en la emigración, consolidar su actividad emprendedora.

El contexto de origen constituye una de las claves para la comprensión de distintos aspectos del proceso identitario en la comunidad estudiada. Ecuador cuenta con una larga historia de discriminación de la población indígena que llevó, en el transcurso de las últimas décadas, al desarrollo de la conciencia étnica y al surgimiento de un fuerte

movimiento de reivindicación (Conejo *et al.* 1999; Kyle 1999). A pesar de los elementos y transformaciones que afectan a la comunidad en el contexto migratorio y su heterogeneidad interna, coincidimos con Gina Maldonado (2004) en afirmar que la identidad colectiva de los quichuas en la emigración se mantiene firme.

Somos ecuatorianos indígenas (...) de habla quichua” (Valeria)

Nosotros somos indígenas (...) de Otavalo. Somos (...) otavaleños pero igual somos de Ecuador (...) La mayoría... ecuatorianos son, bueno, les decimos mestizos, porque bueno... los normales ¿no? Porque ellos no tienen ni pelo [Se refiere al pelo largo de los quichuas] ni nada de eso. Pero igual también hay morenitos, hay costeños, hay de la capital, quiteños (...) pues vamos hay de muchos... pero nosotros somos indígenas otavaleños, nada más” (Franklin).

El elemento de cultura material que, según los informantes, es más distintivo para los quichuas es el pelo largo. Tanto los hombres como las mujeres de Villanueva lo llevan recogido en una coleta. Según sus testimonios, la comunidad investigada considera este rasgo como uno de los principales emblemas de su identidad.

Yo creo que tenemos una identidad y entonces yo creo que eso es lo que quiero mantenerlo (...) Por eso es... (...) en primer plano (...) digamos la práctica principal el mantener el pelo, porque así a lo mejor la gente (...) ya te ve como distinto y dice: «¿Este de dónde es?» y sería ya a raíz de eso (...) sería lo más bonito, ¿no? que te diga: «¿Perdona, tú de dónde eres, o de qué raza eres?», eso sería de verdad una respuesta: «Yo soy quichua, yo vengo de la raza quichua» (David).

La fuerza de los vínculos intragrupal de la comunidad investigada está ligada en gran medida al desarrollo de las prácticas transnacionales. En el contexto de la globalización en el que tiene lugar la movilidad actual genera cambios en los valores culturales asociados al territorio, la movilidad y la pertenencia (Castles 2002), provocando en el caso de distintas comunidades de migrantes el desarrollo de las redes sociales que van más allá de la sociedad de destino (Solé, Parella y Cavalcanti 2008; Suárez 2008; Glick *et al.* 1995). Con frecuencia los lazos creados gracias a las actividades transnacionales se traducen en el aumento del potencial de la diáspora de mantener su consciencia grupal a pesar de la sumersión prolongada en la realidad de acogida (Sanders 2002). En el caso de la comunidad quichua, los contactos con Ecuador, mantenidos tanto a través de los viajes en el periodo de invierno como gracias a la comunicación en la vida cotidiana, generan un fuerte sentimiento de continuidad con el origen.

Muchos, al final de verano, van al Ecuador porque ayudan a la familia (Responsable).

[Ecuador] es más natural, tengo toda mi familia allá (...) El ambiente de allá [Otavalo] es muy diferente. Esto para mi es Ecuador. Soy de allí... y es bonito (Franklin).

3.2. La Iglesia Evangélica Quichua

3.2.1. Organización de la iglesia

La Iglesia Evangélica Quichua está formada por un grupo de alrededor de 50 personas. A este número se añaden además los niños, que asisten al culto con sus padres. Sin embargo hay que aclarar que la participación varía mucho en función de la temporada del año. El carácter cíclico del trabajo en las ferias se traduce en que de abril a octubre la mayoría de los quichuas se encuentran de viaje durante largos periodos. Por esta razón, en este intervalo la participación en las reuniones semanales baja hasta unas 20-30 personas. Una vez acabada la temporada los quichuas regresan, llenando de nuevo la iglesia. Los miembros de la iglesia son sobre todo personas que ya antes de emigrar eran evangélicos. Sin embargo, existe también un grupo importante de conversos, que previamente practicaban el catolicismo o bien eran ateos.

La Iglesia Quichua ha sido creada como un subgrupo dentro de una iglesia evangélica que se autodefine como independiente e interdenominacional. La mitad de los miembros de esta entidad más amplia son españoles y la otra mitad procede de distintos colectivos de inmigrantes. Al principio los quichuas tomaban parte en el culto de la iglesia principal. Sin embargo, por una serie de factores que se desarrollarán en el siguiente apartado, crearon su propia congregación.

3.2.2. Formación de la entidad

El análisis de la vida religiosa previa a la creación de la Iglesia Quichua pone de manifiesto que desde el principio muchos de los inmigrantes, que eran evangélicos con anterioridad a la emigración, tenían la necesidad de pertenecer a alguna comunidad religiosa. Con este fin emprendieron la búsqueda de una entidad a la que pudieran incorporarse. Sin embargo, en ninguna de ellas se quedaron para mucho tiempo. A pesar de que, como enfatizan las personas entrevistadas, siempre han sido acogidos de forma muy cordial, ninguna entidad respondía satisfactoriamente a sus necesidades y en ninguna consiguieron encajar totalmente.

A pesar de los intentos de congregarse en años anteriores, sólo cuando recibieron la oportunidad de crear su propia iglesia, que se adecuaría a sus necesidades, la vida religiosa de la comunidad empezó a florecer. Como consecuencia, al grupo se unieron no solamente las personas creyentes con anterioridad sino también las que se convirtieron tras conocer el modelo de la nueva iglesia.

Yo me congregaba en una iglesia allí y llegue aquí y no había congregación (...) Pues esto nos dio ánimo de buscar... fuimos a una iglesia cristiana, también española (...) [para] adorar al Señor (...) pero sabes que como españoles tienen su libertad de otra manera, nosotros somos quichua (...) Y nosotros nos pensábamos (...) que queríamos alquilar un local para poder adorar a dios como indígenas, entender la palabra indígena, en quichua (Valeria).

Hay que enfatizar que el éxito de la iglesia se debe sobre todo a la adaptación de esta institución al carácter de la diáspora. Como mostraran las siguientes citas, la popularidad de la que disfrutaba desde el momento de la creación hay que entender a través de su capacidad de responder a unas necesidades muy concretas de la población quichua.

Hemos sentido un poquito la necesidad de (...) juntarte con la gente de tu... (...) digamos de tu raza, como para tener un poco más de confianza, te sientes un poco más así como... no te da ganas de abrirte así ante un hermano español, un hermano de distintos... en cambio somos un poquito más, como más cerrados y en el culto nos sentimos con más libertad entre los quichua (...) Entones en un culto así eso ya se abre, ven que es (...) la gente de la misma raza, la misma lengua y ven que... que se sienten un poco más libres de poder participar. Entonces ha sido un poco esta idea, porque vamos a un culto español y siempre nos sentimos un poco aislados, pero sin embargo son las mismas alabanzas, las mismas... la misma forma de adorar y todo eso (David).

3.2.3. Idioma y ropaje como emblemas identitarios

Según los informantes, uno de los motivos principales para la fundación de su iglesia tiene que ver con el deseo de preservar su idioma: el quichua. No obstante, gran parte de los miembros de la comunidad no habla este idioma, aunque la mayoría sí es capaz de entenderlo. Este hecho se debe a la larga historia de presión para aprender castellano en su propio país. Como mostrarán las siguientes citas, parece evidente que en el caso de los quichuas, a pesar de la pérdida de su lenguaje nativo incluso antes de emigrar, lo perciben como un elemento que forma parte de su identidad. Aunque en la vida cotidiana su uso ha sido en gran parte abandonado, el culto surge como un espacio en el que el quichua puede estar reafirmado como emblema identitario a través de su incorporación en algunos elementos de las reuniones semanales.

También hemos gente como yo que no entiende el quichua, y además de esto también estoy aprendiendo más, como esta vez que me tocó cantar en quichua y fue algo grande, porque nunca yo he cantado en mi idioma (Mario).

Otro elemento de relevancia especial es el ropaje quichua, ya que forma parte integral del culto. La creación de la iglesia ha proporcionado, igual que en el caso del idioma, uno de los pocos espacios en el que el uso de la vestimenta considerada como propia de su origen es común. La importancia de esta costumbre se confirma si tenemos en cuenta el malestar provocado por las entidades en las que su empleo era mal visto.

A la llegada... (...) he estado participando en esta iglesia, pero (...) Nosotros llevamos nuestros collares, llevamos nuestros pendientes, todo nuestro traje, llevamos todo, pero en esa iglesia no se permitía nada (...) Hemos conversado (...) que debemos llevar como ha sido en nuestra iglesia, como ha sido en nuestra raza y nuestra cultura (...) es lo que hacemos ahora, eso es nuestra costumbre y nuestra ropa (Silvia).

Hay que enfatizar que el uso del traje se aplica sólo a las mujeres, ya que entre los hombres sólo un pequeño grupo lleva algunos elementos de la vestimenta asociada a Otavalo, como pantalones blancos o zapatos del mismo color. En cambio durante las reuniones en la iglesia casi todas las mujeres van ataviadas con la vestimenta quichua. El conjunto que llevan está compuesto por una blusa blanca bordada, una falda larga de color oscuro, dos cinturones y un mantón. El conjunto queda completado con un collar dorado y pulseras de coral rojo que se llevan en ambas manos.

[Queremos conservar] nuestro traje típico (...) Cada uno lo trae de Ecuador, lo mandamos a traer cada año (...) Pero lo más importante es que queremos mantenerlo (...) Aunque por el tiempo aquí es difícil llevarlo siempre puesto. (...) en verano hace mucho calor y llevar la blusa que llevamos es bastante caliente (...) por esta razón no las ponemos pero en el momento que vamos a la iglesia o nos congregamos o nos juntamos entre nosotros pues todos vamos iguales, por lo menos las mujeres (Diana).

3.2.4. Prácticas religiosas

Uno de los primeros elementos que llama la atención en el análisis de las prácticas religiosas de la Iglesia Quichua es su adaptación al calendario y ritmo de actividades de la sociedad de acogida. Las dificultades que encuentran los fieles a la hora de cumplir con sus deberes se superan a través de la introducción de modificaciones. De este modo la vida religiosa de los quichuas adquiere una nueva forma transformando las prácticas que conocían desde su país. El factor de mayor influencia en este proceso está estrechamente vinculado con el nicho laboral al que se incorporaron en España.

Antes del establecimiento de la Iglesia Quichua, el incumplimiento de los deberes surgía sobre todo de la imposibilidad de establecer un compromiso entre su trabajo y la religión. Ésta constituyó una de las razones por las que no pudieron encajar en ninguna otra entidad religiosa, que no les mostraron flexibilidad para adaptarse a sus necesidades.

La profesión de los quichuas como vendedores ambulantes en las ferias repercute en que sus principales días laborales sean los fines de semana. Como ya se ha mencionado anteriormente, la mayoría de las personas están de viaje de jueves a domingo por la noche, siéndoles imposible celebrar el día que, según las corrientes mayoritarias del cristianismo, debe ser dedicado al descanso y la adoración de Dios. A pesar de que la celebración general de la iglesia a la que se ha incorporado la congregación quichua se desarrolla los domingos, la comunidad indígena ha trasladando su culto al martes. Esta modificación permite que todos los miembros de la iglesia se reúnan en los pocos días de descanso existentes entre ferias.

Para mí el martes es como el domingo (...) Nosotros por tema de trabajo, hemos escogido el día martes, no por escoger, sino que... porque Dios sabe que nosotros aquí estamos con esta fuente de trabajo. (...) Hemos hablado con el pastor y el pastor nos ha dicho que está bien, eso está muy bien (Franklin).

El traslado del culto al martes no constituye la única adaptación relacionada con el ámbito laboral. Puesto que muchas personas salen a trabajar a lugares lejanos de España, o incluso a otros países, la temporada de abril a mitades de octubre se caracteriza por una asistencia al culto mucho menos intensa. Sólo en invierno todo el mundo regresa.

La ausencia a partir de primavera se traduce además en la imposibilidad de celebrar la Semana Santa. Para los quichuas, este periodo, considerado por las principales corrientes del cristianismo como el más importante del año, se convierte en tiempo de actividades laborales. De nuevo interviene el perfil laboral, marcado por el calendario que regula el ritmo de vida de la sociedad de acogida. Según los testimonios, los informantes, desde su llegada hace años, no han conseguido reunirse para esta ocasión.

Aquí no hacemos nada (...) Tal vez lo ha hecho el pastor pero nosotros no lo hemos hecho nunca. Desde que hemos llegado aquí a España, la Semana Santa la pasamos trabajando. Entonces no lo hemos hecho nosotros, nadie de nuestra cultura (Diana).

Las transformaciones de la vida religiosa de los quichuas en España pueden potencialmente repercutir en su patria modificando las prácticas y creencias de la sociedad de origen. Según Peggy Levitt (2003), esta dimensión del transnacionalismo ha sido con frecuencia omitida por los investigadores sociales. Normalmente el principal enfoque de los estudios lo constituye el efecto que tienen los vínculos transfronterizos en los migrantes. Sin embargo, esta perspectiva ignora que la sociedad de origen también pueda verse influida por los lazos transnacionales (Yang y Ebaugh 2001). En el caso de los quichuas, en el testimonio de los informantes, se pone de manifiesto un claro deseo de llevar a su tierra de origen los elementos de la vida religiosa que han descubierto en la emigración.

Ahora en enero va a ir [nuestro pastor] para una campaña evangelística, que (...) van a hacer en una comunidad [de Otavalo]. Entonces hemos invitado al pastor si quiere ir a Ecuador con nosotros. En carnaval hay muchos emigrantes que vienen de muchos países, queremos lanzar este reto de que no se olviden de Dios (Valeria).

El hecho de que los miembros de la diáspora reunidos en la iglesia reconozcan la necesidad de renovación espiritual de la sociedad de origen, confirma la tesis de que tiene lugar una redefinición de la vida religiosa quichua en la emigración. Por un lado, la existencia de fuertes lazos con Ecuador permite observar el funcionamiento del modelo transnacional de la congregación indígena en la emigración, lo que se traduce en la preservación de su consciencia colectiva. Por otro, la sumersión dentro de la sociedad de acogida origina una serie de cambios que transforman los patrones religiosos.

3.2.5. El papel de la comunidad religiosa

Desde la visión estructuralista, el concepto durkheimiano de la religión como fuente de cohesión social puede ser clave para el entendimiento de la religión en el contexto de la emigración (Durkheim, 1982 [1912]). La celebración de las fiestas religiosas y las reuniones en los lugares del culto tienen el potencial de fortalecer los lazos grupales. Esto tiene una importancia crucial en las condiciones del apartamiento de la sociedad nativa. En el periodo de separación, que en nuestro caso lo constituye la emigración, el universo cultural del individuo “deja de autoafirmarse como una verdad evidente” (Berger 2005: 76). Por consiguiente, la pertenencia a una comunidad religiosa puede convertirse en fuente de identidad para los individuos desarraigados de su origen (Aparicio, Tornos y Labrador 1999).

En el caso de la comunidad estudiada, la iglesia desempeña un papel importante en el fomento de los vínculos entre los quichuas evangélicos dispersos por España. Una de las pruebas fundamentales que muestra que la construcción de la identidad colectiva vinculada con la percepción de un origen y cultura comunes constituye el elemento central que explica el establecimiento de la iglesia indígena, es el hecho de que la Iglesia Evangélica Quichua investigada en este trabajo no es la única. Según los testimonios de los informantes, existen seis iglesias formadas por quichuas de Otavalo inmigrados en España. La información sobre las reuniones comunes se expande a través de canales informales, que confirma que los quichuas emigrados están vinculados a través de una red de conexiones interpersonales.

Hay alguien que lo conoce (...) y dice: «Mira, sabes esto hay en tal parte» y esa persona también lo llama a otra parte y otra persona lo llama y (...) esa persona (...) comenta en la iglesia: «(...) mira sabes esto que hay». Entonces ya sabemos y ya pues todos se enteran y ya van allá (Silvia).

Las reuniones en la iglesia tienen una importancia fundamental en la reafirmación simbólica del grupo. Conviene recordar la noción de “efervescencia colectiva”, término creado por Émile Durkheim ([1912] 1982), para explicar el poder de las grandes agrupaciones de personas para generar fuertes sentimientos de pertenencia. Se trata de momentos en la vida colectiva que despiertan intensas emociones comunes, fortaleciendo y transformando a los individuos reunidos. En el caso de los quichuas, esta consciencia está estrechamente vinculada con la etnicidad, llegando a ser expresada por los propios miembros de forma explícita:

Todos los componentes de la iglesia quichua somos un miembro (Franklin).

En este momento hay que destacar que, en la generación de la teoría acerca del papel de la religión en la construcción de la identidad quichua en la emigración, surgió una cierta controversia. Una parte de los quichuas en Villanueva no son evangélicos sino católicos. El establecimiento de la iglesia evangélica provocó una ruptura dentro de la comunidad. De este modo, la participación en esta iglesia conlleva una contradicción ya que, por un lado, promueve la identidad común de sus miembros pero, por otro, introduce líneas divisorias entre los indígenas de Villanueva. La parte de la comunidad que se reúne en la iglesia se caracteriza por un claro posicionamiento respecto a determinadas formas de conducta. La modificación de su comportamiento concierne, entre otros elementos, al abandono del consumo de alcohol y de la participación en fiestas en las que se baila o pone música “del mundo”,

Tenemos [contacto con los quichua que todavía no conocen a Dios], porque son amigos desde que hemos llegado acá. (...) Ellos a veces cuando (...) necesitaban alguna fiesta o algo, ellos contaban conmigo, me llevaban y me iba, pero hoy, cuando me dicen, yo no puedo (...) Entonces me han dicho un día de estos (...): «¿Por qué no te dejan?». Yo les he dicho: «No es que ya no me dejan, o que me prohíban, yo simplemente ya no lo quiero hacer» (Franklin).

El cambio de algunos elementos de la vida cotidiana por parte de los evangélicos conlleva un cierto aislamiento de los demás miembros de la comunidad. Para luchar con esta ruptura, surgen por ambos lados presiones con el fin de convencer al otro grupo de que cambie su opinión uniéndose a ellos.

Veo que hay a lo mejor 2 o 3 familias que son un poco duros de convencerlos (...) porque ellos siempre han crecido en el ambiente del mundo y ahora darles un cambio es difícil (...) Cumpleaños (...) bautizo (...) y siempre en la primera página es el alcohol (...) Hemos estado antes de conocer al Señor de esta forma, o sea conociendo al Señor pero a lo mejor apartado del Señor han vivido en este ambiente, pero poco a poco vas conociendo al Señor y a lo mejor por respeto a esa familia tú vas de visita (...) Se hace la presencia nada más y te retiras y entonces (...) cuando van repartiendo la bebida alcohólica, antes era así que te ponían el vaso, lo cogías y te lo bebidas, y (...) ahora «no, muchas gracias, no, ya no puedo, ya no bebo». Al otro, al otro, al otro, y ves que se ponen a servir entre 10 o 6 personas, y 60-70 personas ya no somos (David).

El estrecho vínculo que se creó en la Iglesia Quichua entre la religión y el ámbito laboral se traduce en que el deseo de que todos se unan no esté tan alejado de la realidad. La incorporación de los elementos relacionados con el trabajo en las ferias al culto convierte a la comunidad evangélica indígena en algo con lo que todos los quichuas de Villanueva, al menos parcialmente, pueden identificarse. Como consecuencia, se ha conseguido que los quichuas católicos se involucren en algunas de las actividades de la iglesia. La siguiente cita apunta hacia la inquietud que experimentan todos los quichuas al salir de viaje al inicio de la temporada de ferias. Esta situación, de sentimientos compartidos, permite que todos se reúnan en búsqueda de protección divina.

En abril, mayo, todos casi desaparecen de aquí (...) y empieza el viaje (...) de todos viajando. Entonces con esta idea nosotros nos hemos puesto hablar de los hermanos quichua: «¿Por qué no hacemos un culto a encomendarnos al Señor por nuestra salida?» (...) que nos cuide durante toda nuestra temporada. (...) Y ha salido... creo que faltaron 4, 5 personas que no podían venir, y de allí fueron todos, todos, todos, pero todos los que vivimos aquí los cristianos y los no cristianos (David).

El hecho de que la congregación indígena fuera fundada como parte de una iglesia preexistente en la que participan muchas otras nacionalidades, lleva a la apertura hacia otras culturas. De este modo, de nuevo, nos encontramos con una situación en la que la reafirmación étnica va unida a un proceso que podría ser visto como la tendencia opuesta.

Cuando nos juntamos con hermanos de otras iglesias pues igual. Nos sentimos muy bien, porque tienes una buena experiencia de que vas a otro lugar y una persona que no esperas que te reciba y te recibe con un grande amor (...) entonces no hay esta gran amistad, o este gran sentimiento sólo entre nosotros sino que... (...) Cuando nosotros pensábamos que no puede haber otra persona, pensábamos que teníamos que estar entre nosotros, entre sólo los quichua, pero no (Diana).

3.2.6. Percepción de la transformación interna de la comunidad

El material analizado hasta ahora ha mostrado cómo la religión ha sido adaptada a la vida de la diáspora. En esta apartado nos centraremos en la relación opuesta: la del gran cambio que introdujo en la comunidad quichua el establecimiento de su propia iglesia. Las entrevistas recogidas están repletas de declaraciones sobre una profunda transformación personal. El cambio parece estar estrechamente vinculado con los problemas a los que se enfrentó la comunidad quichua tras salir de su país. Es en este contexto en el que surge la identidad indígena y evangélica, construyéndose en gran parte en oposición a algunos valores y normas bajo la etiqueta común de “cosas del mundo”. Ya los análisis de Durkheim (1982) señalaban el papel regulador de la religión, sancionando las desviaciones y santificando los valores y las normas del grupo. A través de este potencial, el fenómeno religioso se ajusta a las necesidades de una comunidad que, al sumergirse en una nueva sociedad, necesita reconstruir puntos de referencia estables que orienten su conducta.

En primer lugar se analizarán las descripciones de la transformación personal de aquellos que ya eran evangélicos en Ecuador. En la mayoría de los casos, es la inmigración a España lo que les impulsa a redefinir su religión. A pesar de que el viaje es percibido como la causa principal de alejamiento de Dios, las declaraciones apuntan a que, viviendo en Otavalo, su adherencia a la comunidad religiosa era pasiva

Ya vinieron mis hermanos por delante (...) pero llegando a esta sociedad vieron que este país es muy liberal (...) aquí hacen lo que quieren (...) pero nuestro país es muy cerrado, muy culto, tiene que tener mucho respeto a las personas (...) y cuando mis hermanos vieron que aquí es todo normal (...) [les hizo] abrir sus ojos a este mundo. Dijeron «nos da igual también» (...) ¡Cuando yo vine aquí (...) yo me he admirado tremendamente (...) casi de verdad no los reconocía a mis hermanos! Estaban todos perdidos en el mundo, no había sonrisa de Dios en sus rostros. También como son emigrantes y tantos vendedores ambulantes de la calle... la meta de ellos era hacer dinero, ganar y volver a Ecuador (...) Se perdieron aquí (Valeria).

En el caso de los conversos la transformación ha sido igual de pronunciada. El cambio se percibe como el rechazo de las “cosas del mundo”.

Antes, bueno (...) salía con amigos los fines de semana, ellos me decían: «Venga, vamos a tal bar», y yo: «vale, nos vamos» y ahora no, me dicen: «¿puedes salir?», yo: «no». Ahora estoy aquí, he conocido a Dios (...) Eso es algo muy serio para mí, es algo muy serio, muy responsable. A lo mejor no me ve nadie, pero el Dios me está viendo, Dios está allí conmigo en cada momento y en todo lugar (...) Ya no soy el mismo, soy diferente (Franklin).

De este modo la construcción de la identidad incorpora una fuerte oposición al consumo de alcohol y la participación en ciertos tipos de fiestas. Conviene recordar la tesis de Frederik Barth ([1969] 1976), que enfatiza la necesidad de investigar mecanismos que sirven a un grupo para definir las fronteras que le separan de los demás. En este proceso de amplio abanico cultural, se seleccionan elementos que son considerados claves para la diferenciación intergrupual y la delimitación de la membresía. Para los quichuas evangélicos es el ámbito del ocio el que constituye uno de los componentes principales de este proceso.

Hay algunos compañeros míos que están aquí y me dicen... mi actitud es muy diferente a la de ellos, siendo cristiana, nosotros no bebemos, ni bailamos (...) porque si tú bailas o si tú haces algo malo tu corazón se aflige rápidamente (...) te comienza a doler el corazón, como si tú tuvieras una enfermedad en el corazón (Blanca).

Otro de los elementos cruciales para el establecimiento de las fronteras que definen la identidad quichua en la emigración está vinculado con la esfera laboral. La vida religiosa se adapta a los requisitos del carácter de su profesión como vendedores ambulantes en las ferias. Pero esta relación no es unidireccional. La religión también, de forma muy pronunciada, afecta a la organización de su trabajo. Con frecuencia, a pesar de que el martes puede ser un buen día de venta, muchos de los quichuas deciden tomar parte en el culto semanal en lugar de trabajar.

A veces, por ejemplo, hay hermanos que por motivos de trabajo de aquí, por las ferias, (...) pues hay hermanos que primero está el trabajo y luego el trabajo de Dios (...) Muchos amigos me han dicho: «Pero tú estás loco. ¿Por qué cierras un día martes, que es un día de venta?, es un día de tanto dinero que vas a perder». «No importa» les he dicho, no es importante porque para mí lo más importante es Dios (...) Yo el martes, aunque tenga que cerrar mi puesto, aunque estoy sin género y tenga que ir a comprar este día no voy, pero el martes estoy allí (Franklin) .

La mayor valoración de la religión cambia también la actitud hacia el trabajo en sí. Como afirman los informantes, en su profesión existe un alto nivel de competitividad, generándose conflictos con frecuencia. Cada uno de los vendedores ambulantes, al llegar a la feria, tiene que luchar por conseguir el mejor sitio para instalar su puesto, ya que esto se traducirá en mayores ingresos. Según los informantes, como consecuencia de la adhesión a la iglesia, se ha producido un cambio en cuanto a la actitud hacia el trabajo, visible por el efugio de conflictos.

En las ferias antes (...) nos insultábamos por los puestos o por no dejarle coger a él (...) Él me decía: «No tengo un sitio de trabajo» y veíamos que él va a poner lo mismo que yo, prefería no darle y que se vaya y cogerlo yo mismo. Hoy no. Digo: «Mira, está vacío, ponte». Por más que tenga lo mismo que yo tengo (...) Dios nos bendecirá a cada uno (...) Ya no existe en nuestros corazones ese egoísmo, esa maldad o esta envidia (Franklin).

La emigración condujo a una subida del nivel de vida, consiguiendo en la mayoría de los casos una cierta estabilidad económica. Como consecuencia, un creciente número de personas ha asimilado los patrones predominantes de la cultura de consumo. Es en este contexto en el que la iglesia surge como una fuerza percibida como oposición a las tendencias originadas por la sumersión en la sociedad de acogida.

Vemos que hemos perdido mucho tiempo pensando que todavía no hemos recuperado la buena tajada que hace falta llevarnos (...) Pero ahora gracias a Dios (...) nos ha hecho entender realmente (...) para que nos ha hecho venir aquí. (...) Venimos a trabajar, a trabajar, a trabajar, a trabajar (...) una feria, un mercadillo, una feria y un mercadillo sin parar (...) antes era todo dinero pero hoy no. Hoy nos damos cuenta

que la gracia y el amor de Dios... vas al mercadillo con que compres unas cosas y otras [tienes] para la comida (...) para alquiler y te sientes satisfecho, descansado” (Valeria)

Acabando este apartado, hay que destacar la efectividad del fenómeno religioso como marco de referencia estable que aporta sentimientos de seguridad en un mundo cambiante. Su sistema explicativo apoyado en la realidad última ofrece una forma de liberación del condicionamiento externo y la actividad humana, ya que ubica instituciones sociales en el universo sagrado, que según las creencias religiosas ha existido desde el principio de los tiempos. De este modo, la religión constituye una fuente de legitimación firme en la que se pueden apoyar individuos y comunidades. En el caso de los quichuas, indudablemente, la participación en la iglesia se convierte en un mecanismo que genera sentimiento de seguridad, ayudando a soportar los problemas. Tal como muestran los siguientes testimonios, las prácticas religiosas, entre las cuales destacan la oración o el culto, tienen el efecto de aliviar inquietudes y preocupaciones.

Si tú tienes a Dios en tu corazón te da una emoción muy grande, una emoción que nadie la puede explicar (...) a veces cuando te sientes triste confías en Él y se lo cuentas a Él, es como tu diario (...) es como una pastillita, te la tomas o se lo dices todo a Él y el siguiente día amanece muy bien”. (Blanca)

Sufrimos muchas tribulaciones en este país. Reunirnos aquí, nos reconcilia (Wilmer).

4. Conclusiones

Como muestran las recientes investigaciones, “lo religioso” es “un acontecimiento con una presencia de primera magnitud en el fenómeno migratorio” (entre otros: Buades y Vidal 2007:32; Cadge y Ecklund 2007; Yang y Ebaugh 2001; Aparicio *et al.* 1999). Sin embargo, a pesar del progresivo interés en el ámbito académico, la religión en el contexto de las migraciones sigue siendo un campo poco estudiado y por tanto, en gran medida, desconocido.

La presente investigación empírica de la Iglesia Evangélica Quichua confirma el potencial de la religión para convertirse en vehículo clave para la construcción de la identidad colectiva en la emigración. Se trata de un fenómeno presente en distintas comunidades de inmigrantes pero cuya articulación queda ampliamente diversificada (Yang y Ebaugh 2001) dependiendo de los condicionantes intra y extragrupal. El contexto migratorio global, severamente marcado por las desigualdades socioeconómicas y políticas, constituye una realidad con un alto potencial de influencia en este ámbito. En este sentido, el fomento de la coherencia grupal puede convertirse en una fuente de capital social, aportando unos recursos y seguridad inaccesibles de otro modo (Fenton 2007).

No obstante, siguiendo los postulados de Wendy Cadge y Elaine Ecklund (2007), hay que enfatizar que la relación entre religión e identidad es muy compleja, yendo más allá del enfoque centrado en la influencia unidireccional del fenómeno religioso en el mantenimiento de la consciencia étnica. En el caso de la comunidad estudiada, nos enfrentamos con una constante redefinición de la identidad basada en la percepción de pertenencia a un grupo indígena específico. El resultado, que nunca queda concluido, es arraigado, por un lado, en la asimilación y retención selectivas de algunos elementos

asociados tanto al origen como al destino y, por otro, en la reconfiguración activa de muchos de ellos. Como consecuencia, en el caso de la Iglesia Evangélica Quichua, la negociación de la identidad colectiva se convierte en una realidad subyacente que moldea la organización de la vida en todas sus vertientes. La participación en una comunidad religiosa emerge en este contexto como una respuesta a la necesidad de reforzar sus lazos intragrupal, sirviendo como base para la construcción de un nuevo universo de significados en las circunstancias de la emigración.

Bibliografía

Aparicio, Rosa, Andrés Tornos y Jesús Labrador. 1999. *Inmigrantes, integración, religiones. Un estudio sobre el terreno*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas.

Barth, Fredrik. 1976 [1969]. *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: FEC.

Bauman, Zygmunt. 2000. *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*. Warszawa: PIW.

Beck, Ulrich. 2000. *Un nuevo mundo feliz. La precariedad del trabajo en la era de la globalización*. Barcelona: Paidós.

Berger, Peter. 2005. *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona: Kairos.

Bryman, Alan. 2004. *Social Reserach Methods*. Oxford: Oxford University Press.

Buades Fuster, Josep y Fernando Vidal Fernández. 2007. *Minorías de lo mayor. Minorías religiosas en la comunidad valenciana*. Barcelona: Icaria.

Cadge, Wendy y Elaine Ecklund. 2007. "Immigration and religion". *Annual Review of Sociology* 33: 359–379.

Castles, Stephen. 2002. "Migration and Community Formation under Conditions of Globalization". *International Migration Review* 36 (4): 1143-1168.

Centro de Investigaciones Sociológicas. 2008. *Estudio nº2752 (2008) sobre religiosidad*. Consultado el 25 de junio de 2010 (www.cis.es).

Cerruti, Marcela y Alicia Maguid. 2011. *Migrantes Sudamericanos en España: Tendencias recientes y perfil de sus migrantes*. Buenos Aires: Organización Internacional para las Migraciones. Consultado el 12 de abril de 2012

(http://www.iom.int/jahia/webdav/shared/shared/mainsite/published_docs/serial_publications/OIM-Migrantes-Sudamericanos-en-Espana-No1.pdf).

Conejo, Mario, José Yamberla e Imbaya Cachiguango. 1999. "Los quichua-otavalo: economía e identidad. Productores artesanales y comerciantes de Otavalo". Pp. 163-183 *Doce experiencias de desarrollo indígena en América Latina*, editado por en T. Carrasco,

D. Iturralde y J. Uquillas. Quito: Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe. Consultado el 11 de noviembre de 2010 (<http://repository.unm.edu/bitstream/handle/1928/10973/Doce%20experiencias%20de%20desarrollo.pdf?sequence=1>).

Díez de Velasco, Francisco. 2010. "Visibilisation of Religious Minorities in Spain". *Social Compass*, 57 (2): 235-252.

Durkheim, Emilé. 1982 [1912]. *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*. Madrid: Akal.

Fenton, Steven. 2007. *Etniczność*. Warszawa: Sic.

Flick, Uwe. 2009. *An Introduction to Qualitative Research*. London: SAGE.

Giddens, Anthony. 1996. "Modernidad y autoidentidad". En *Las consecuencias perversas de la modernidad: modernidad, contingencia y riesgo*, editado por B. Josetxo. Barcelona: Anthropos.

Glaser, Barney. 1998. *Doing Grounded Theory: Issues and Discussions*. Mill Valley: Sociology Press.

Glaser, Barney y Anselm Strauss. 1999 [1967]. *The discovery of grounded theory: Strategies for qualitative research*. New York: Aldine de Gruyter.

Glick Schiller, Nina, Linda Basch y Cristina Szanton Blanc. 1995. "From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration". *Anthropological Quarterly*, 68: 48-63.

Gros, Cristian. 1999. "Evangelical Protestantism and Indigenous Populations". *Bulletin of Latin American Research*, 18(2): 175-197.

Hall, Stuart. 1992. *Modernity and its features*. Cambridge: Open University.

Instituto Nacional de Estadística. 1999 – 2011. *Padrón Municipal*. Consultado el 28 de julio de 2011 (<http://www.ine.es>).

Korovkin, Tanya. 1998. "Commodity Production and Ethnic culture: Otavalo, Northern Ecuador". *Economic Development and Cultural Change*, 47(1): 125-154.

-----2001. "Reinventing the Communal Tradition: Indigenous Peoples, Civil Society, and Democratization in Andean Ecuador". *Latin American Research Review*, 36(3): 37-67.

Kyle, David. 2000. *Transnational peasants: Migrations, networks, and ethnicity in Andean Ecuador*. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press.

Levitt, Peggy. 2003. "'You Know, Abraham Was Really the First Immigrant': Religion and Transnational Migration". *International Migration Review*, 37(3): 847-873.

Maldonado Ruiz, Gina. 2004. *Comerciantes y viajeros: De la imagen etnoarqueológica de “lo indígena” al imaginario kichwa Otavalo “universal”*. Quito: Abya-Yala.

Miles, Matthew y Michael Huberman. 1994. *Qualitative data analysis: an expanded sourcebook*. Thousand Oaks: SAGE.

Meisch, Lynn. 2002. *Andean entrepreneurs: Otavalo merchants and musicians in the global arena*. Austin: University of Texas Press.

Sanders, Jimmy. 2002. “Ethnic Boundaries and Identity in Plural Societies”. *Annual Review of Sociology*, 28: 327-357.

Sennet, Richard. 2006. *La cultura del nuevo capitalismo*. Barcelona: Anagrama.

Solé, Carlota, Sònia Parella y Leonardo Cavalcanti. 2008. “Introducción”. Pp. 11-21 en *Nuevos retos del transnacionalismo en el estudio de las migraciones*, editado por C. Solé, S. Parella y L. Cavalcanti. Madrid: Ministerio de Trabajo e Inmigración.

Suárez Navaz, Liliana. 2008. “La perspectiva transnacional en los estudios migratorios. Génesis, derroteros y surcos metodológicos”. En *La inmigración en la sociedad española: una radiografía multidisciplinar*, editado por J. García y J. Lacomba. Barcelona: Bellaterra.

Trinidad, Antonio, Rosa Soriano y Virginia Carrero. 2006. *Teoría fundamentada ‘Grounded Theory’. La construcción de la teoría a través del análisis interpretacional. Cuadernos metodológicos*, 37. Madrid: CIS.

Torres, Alicia. 2004. “De Punyaro a Sabadell...la emigración de los kichwa otavalo a Cataluña”. Pp. 433 – 449 en *La migración ecuatoriana. Transnacionalismo, redes e identidades*, editado por G. Herrera, M. Carillo y A. Torres. Quito: FLACSO y Plan Migración, Comunicación y Desarrollo.

Valles, Miguel. 1999. *Técnicas cualitativas de investigación social. Reflexión metodológica y práctica profesional*. Madrid: Síntesis Editorial.

¹ Antropóloga. Doctora © por la Universidad de Granada, España.

² Doctora y académica del Departamento de Sociología, Universidad de Granada, España.

³ Siguiendo los estándares éticos recomendados por distintas asociaciones sociológicas nacionales e internacionales (Flick 2009) se ha tomado una serie de medidas de protección del anonimato de los informantes. Dado el carácter minoritario de la comunidad estudiada, se ha considerado necesario cambiar los nombres tanto de la iglesia y sus miembros, como de su situación geográfica, designando a la localidad de estudio con el nombre de Villanueva.

⁴ Estos datos proceden del testimonio de los informantes ya que no existen fuentes oficiales que recojan información acerca del origen étnico de la población inmigrante en España.