

**La guerra interna y la presencia andina en iglesias evangélicas (1980-2000): el culto en quechua**

*Internal Conflict in Peru and the Presence of Andean People in Evangelical Churches (1980-2000): Quechua religious services in Lima*

**Hedilberto Aguilar de la Cruz<sup>1</sup>**

Universidad Nacional de México

[clarosilencio@gmail.com](mailto:clarosilencio@gmail.com)

Recibido: marzo 21 de 2016

Aceptado: agosto 30 de 2016

**Resumen:** La guerra interna en el Perú durante el período 1980-2000 marcó profundamente no solo las estructuras sociopolíticas del país, sino que generó también cambios en los sistemas religiosos, tanto de la sierra, como en Lima. Fueron las iglesias evangélicas, especialmente pentecostales, las que se convirtieron en un polo de atracción para la población andina de la sierra centro-sur, aquellos que más sufrieron las consecuencias del conflicto. El desplazamiento forzado y la rápida actuación del Concilio Nacional Evangélico del Perú potenciaron el surgimiento de cultos en quechua en algunas iglesias evangélicas, dinámica que posteriormente tomó sus propios caminos. En una ciudad y una sociedad marcadas por las profundas divisiones étnico-raciales y de clase, los cultos en quechua impulsaron la visibilización de una amplia población étnicamente negada. Además, las iglesias evangélicas compitieron con Sendero Luminoso por atraer al mismo público, constituyendo uno de los pocos espacios para la reorganización sociopolítica y étnica de los andinos quechuahablantes en las zonas en conflicto, urbanas y rurales, lo cual les dio legitimidad religiosa, social y política.

**Palabras clave:** guerra interna, iglesia evangélica, quechua.

**Abstract:** The internal conflict in Peru during the period 1980-2000 altered both sociopolitical and religious structures in the Andes and Lima. The evangelical churches, especially pentecostal churches, attracted the Andean people from the South-Central Peruvian Andes, the same people who suffered most from the consequences of the war. The forced ousting and quick reaction of the National Evangelical Council of Peru strengthened the emergence of religious services held in Quechua. In a society and a city marked by broad ethnic, racial and social class gaps, services in Quechua gave visibility to a thoroughly neglected ethnic population. In addition, evangelical churches competed with Sendero Luminoso to reclude the same people in areas of conflict, both urban and rural. These churches were one of the few spaces open to Andean Quechua-speaking people to reorganize sociopolitical and ethnic structures; and in this way they acquired religious, social and political legitimacy.

---

<sup>1</sup> Lic. en Sociología por la Universidad Veracruzana, Mtro. en Antropología por la UNAM y estudiante del Doctorado en Estudios Latinoamericanos por la UNAM en la Ciudad de México, México. Actualmente realiza su tesis doctoral sobre indígenas evangélicos en las ciudades de Lima y México. Los resultados que aquí se presentan fueron realizados con una beca CONACYT y en coordinación con la Pontificia Universidad Católica del Perú.

**Key words:** internal conflict in Peru, evangelical church, Quechua

## Introducción

Con frecuencia, las zonas de conflicto en Latinoamérica se han convertido en lugares donde la expansión del protestantismo evangélico, y especialmente el pentecostalismo, han logrado alcances superiores a las medias nacionales. Estas zonas se destacan por tener una amplia población de origen campesina e indígena, que incluyen las ciudades donde se asientan los desplazados y migrantes forzados. La pluralización del campo religioso al interior de los sectores populares es parte de un complejo sistema de cambios socioculturales, los cuales implican un proceso simultáneo de individualización durante la ruptura religiosa con alguna de las variantes del catolicismo popular y un cambio colectivo al asociarse a un grupo religioso evangélico que, generalmente, deviene en una conversión colectiva familiar o por paisanaje (Andrade, 2004).

En el caso peruano, se muestra cómo el cambio religioso a la religión evangélica es parte de un conjunto de factores que se conjugan para acentuar la integración de los indígenas andinos a la modernidad periférica, potenciada por la guerra interna, la crisis socioeconómica y la migración a Lima durante el período 1980-2000. El eje alrededor del cual se dinamizan estos elementos es el culto quechua en diversas iglesias evangélicas de la capital. La modernidad periférica aquí mencionada es el fruto de un proceso paralelo con la modernidad metropolitana, gestada desde la Colonia con el surgimiento y posterior expansión del sistema-mundo, que se manifiesta en los centros hegemónicos como una voluntad de dominio y emancipación, mientras que en la periferia, además del dominio, se busca que el dominado interiorice los valores del conquistador (Herrera, 2008). La presión para interiorizar dichos valores es más fuerte en las urbes que en las zonas rurales.

El presente texto, basado en una revisión bibliográfica, contrastada y complementada con investigación etnográfica realizada durante 2015 en la ciudad de Lima<sup>2</sup>, se limita a describir y analizar el caso particular de las iglesias evangélicas del Perú durante la época de la guerra interna contra Sendero Luminoso (SL) y el Movimiento Revolucionario Tupac Amaru (1980-2000). Los elementos presentados son los siguientes:

- a) las condiciones sociales y políticas que fueron marco para el cambio religioso en parte de la población campesina desplazada por la violencia;
- b) los aspectos discursivos y simbólicos con que las iglesias evangélicas se hicieron atractivas para esos sectores;

---

<sup>2</sup> Agradezco especialmente al CONACYT por el apoyo económico, al Mtro. José Sánchez de la PUCP por su dirección, así como a los hermanos de la Iglesia Evangélica Peruana “Maranatha”, Iglesia Presbiteriana “San Pablo” y las Asambleas de Dios “La Hermosa”.

- c) así como el impacto cultural de estos cambios para la población quechuahablante, especialmente en Lima, pero también en la sierra andina.

## 1. Las condiciones sociopolíticas durante la guerra interna y la opción evangélica

El crecimiento de las iglesias evangélicas, hasta 1993, no había sido tan espectacular como se alarmaba en la Iglesia católica y algunos diarios limeños que hablaban de un desarrollo “explosivo” del evangelismo. Más bien, la presencia pública de los evangélicos con un intenso trabajo de proselitismo parecía mostrar un crecimiento abrumador, pero apenas había sido de un 6% entre 1940 y 1993 (Marzal, 1995: 370). Sin embargo los datos obtenidos con posterioridad mostraron que entre los ochenta y noventa, el crecimiento evangélico se aceleró.

En 1981<sup>3</sup>, los cristianos no católicos representaban el 4,6% (Ayacucho 4%, Huancaavelica 7%), mientras que para 2007, solo los evangélicos eran ya el 12,5% de la población; dichos porcentajes aumentaron bastante en la Amazonía (Amazonas 25%, San Martín 25% y Loreto 24%), mientras que en menor medida en la Sierra, los del triángulo indígena están por encima de la media nacional (Huancaavelica 22%, Ayacucho 17%, Apurímac 15%). Estos datos muestran que algunos de los departamentos con mayor población indígena, los mismos que sufrieron con mayor crudeza el conflicto, registraron un aumento sustancial de población evangélica.

Tres factores parecen ser importantes para entender el proceso que analizamos. Uno de ellos, previo al conflicto armado, es el gobierno militar nacionalista del general Velasco Alvarado; los otros dos son resultado directo de la guerra interna y la descomposición político-económica de los años 80 y 90. El cambio religioso y la pluralización del campo religioso encontraron un campo fértil de crecimiento en los sectores campesinos y populares, debido a un proceso de modernidad inacabado, de migración y urbanización de la población migrante, en un contexto de discriminación étnica inserta en la sociedad y el Estado peruano, que tuvo su mayor manifestación en el denominado “desborde popular” (Matos, 1986: 67):

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

---

<sup>3</sup> Todos los datos de este párrafo han sido sacados de la base de datos del INEI en línea. Los datos en 1981 incluyeron a los testigos de Jehová y adventistas, que son grupos paracristianos.

Así, el color del pluralismo religioso es mayormente cobrizo y andino-amazónico, antes que criollo, y es muestra clara de procesos de modernidad que fueron recreados sobre la base de modelos religiosos andino-occidentales.

### **a) El nacionalismo militar y las iglesias evangélicas**

Si algo antecede el éxito de las iglesias evangélicas es su “nacionalización”, especialmente durante los primeros años del gobierno de Velasco Alvarado (Kessler, 2010). “Nacionalización” en el sentido de que la mayor parte del trabajo religioso, que estaba en manos de misioneros extranjeros, gradualmente en algunos casos y abruptamente en otros, empezó a recaer en los agentes nacionales, quienes vieron la necesidad de adaptar la liturgia, el liderazgo y las formas de evangelización y adoctrinamiento a las características étnicas y culturales de sus paisanos, para sustituir un mensaje que aún parecía extranjerizante.

El que los nacionales, especialmente la población andina, vieran que Dios hablaba en su idioma y a través de su gente, influyó notablemente para allanar el camino a la evangelización protestante. Durante los setenta, la teología de la liberación emergía entre amplios sectores de la Iglesia católica; paralelamente, algunos evangélicos proponían una respuesta al conservadurismo teológico de origen estadounidense frente a los problemas sociales creando la Fraternidad Teológica Latinoamericana, con representantes peruanos como Samuel Escobar y Pedro Arana, cuya influencia en la esfera evangélica tomaría impulso en los años ochenta<sup>4</sup>.

Si bien la evangelización protestante en el Perú, durante la primera mitad del siglo XX, tuvo como objetivo la predicación entre la población andina (quechua y aymara), el crecimiento fue limitado por diversos factores (Kessler, 2010), tales como:

- Los misioneros extranjeros necesitaban la protección de los liberales ilustrados de las ciudades donde tradicionalmente habitaban los dominadores criollo-mestizos, como Cusco y Arequipa. Por lo tanto, al mostrar el interés en la evangelización del indígena —junto con un proyecto civilizatorio de la época que incluía la creación de escuelas y hospitales— tenían la desconfianza de las élites, quienes veían esto como una posibilidad de sedición a futuro contra ellos por parte de los andinos. Asimismo, al estar ligados a las élites urbanas, los misioneros no podían ganarse la confianza de los andinos, pues los veían como parte del grupo dominante.
- La intolerancia religiosa, especialmente en los poblados más pequeños, en donde los sacerdotes católicos tenían mayor influencia, era un elemento disuasivo para el acercamiento a las iglesias evangélicas.

---

<sup>4</sup> De allí surge la teología de la “Misión integral”. Esta corriente teológica surge en 1970 como una forma de responder al conservadurismo de origen estadounidense (Stoll, 1990). Es contemporáneo de la teología de la liberación y comparte elementos como el interés social y político por los más desprotegidos. El pastor Pedro Arana fue iniciador de la Comisión Paz y Esperanza, cuyas acciones veremos más adelante (López, 1998).

- Los misioneros extranjeros generalmente no aprendían el quechua y dependían de intérpretes nativos para la predicación del Evangelio. Con ello, el sentimiento de lejanía con el nuevo Dios ponía en entredicho su pregonada cercanía. Asimismo, la inflexibilidad cultural de muchos misioneros les impedía comprender el mundo cultural andino y, más bien, se sentían obligados a empujar una asimilación entre los nuevos conversos. Entonces, los primeros evangélicos representaban una lejanía y traición de los valores andinos, en tanto eran vistos como asimilados. Para estos misioneros, “cristianizar” (occidentalizar) era sinónimo de evangelizar.

La música y cantos empleados por los misioneros extranjeros fueron quizás los elementos más valiosos que reflejan este choque cultural entre andinos y evangélicos de origen anglosajón. Así, fueron los propios andinos que lograron realizar estudios teológicos quienes articulan una crítica a este trabajo misionero extranjero, en un proceso de toma de conciencia que llevó varias décadas. Por ejemplo, el primer himnario y el más utilizado en la actualidad es *Diospa Siminmanta Takikuna*, escrito por Florencio Segura y musicalizado por Kenneth Case (Iglesia Evangélica Peruana). Fue publicado en 1946 y creó un nuevo género musical, pues la música local era vista como diabólica por los misioneros extranjeros (Chapman, 2006). Los nuevos conversos tiraban sus instrumentos musicales y renunciaban a la música local. Fue recién hacia los años setenta que se dieron mejores condiciones para otorgar espacio en las iglesias evangélicas a la música tradicional, lo cual constituyó el inicio de un movimiento hacia la inculturación del Evangelio. Al respecto, Paredes (1984; citado en 2006: 58) señala:

Es nuestra tesis que los cambios implementados por Velasco, particularmente la reforma agraria, con su consecuente liberación del campesino quechua de las zonas donde prevalecía el latifundio, contribuyeron no sólo a una mayor aceptación de la fe por parte de los campesinos quechuas sino que aportó también a una revalorización de la cultura e identidad quechua por parte de ellos y sus líderes, particularmente aquellos que lideraron más tarde el movimiento evangélico quechua.

Una muestra de ello fue la fundación del Comité Evangélico Quechua del Perú, rebautizado posteriormente como TAWA (Tawantinsuyuman Allin Willakuy Apačkuna<sup>5</sup>), el cual surgió en 1977. En contacto con comunidades quechuas de Bolivia y Ecuador, se realizaron encuentros de líderes y festivales musicales que revaloraron los géneros musicales locales no como algo diabólico, sino cultural (Paredes, 2006). Este es, de manera sucinta, el preámbulo que abre la liturgia a las posibilidades de los cultos en quechua, más allá de la elección únicamente lingüística, hacía un enraizamiento cultural orgullosamente andino para los años ochenta.

## **b) El surgimiento de los cultos quechua**

La presencia de SL no solo detonó una época de violencia y de confrontación con las Fuerzas Armadas del Perú (FF.AA.), y posteriormente con las rondas campesinas, sino que también terminó por afectar el predominio de la Iglesia católica (IC) en la sierra sur del

---

<sup>5</sup> “Los que llevan las buenas noticias por los cuatro *suyos*”.

Perú —la más perjudicada por el conflicto—. La IC perdió presencia en las zonas de enfrentamiento, pues los representantes institucionales de esta se retiraron<sup>6</sup>. Una región como Ayacucho, tradicional y hegemónicamente católica, se convirtió en un foco de pluralidad religiosa. La presencia de una estación radial que previamente se había dedicado casi exclusivamente al discurso religioso, como fue radio Amauta de Huanta, se transformó en una aliada de los derechos humanos de las comunidades a las que llegaba su señal (López, 1998).

En el caso de Lima, la población quechuahablante empezó a llegar desde las décadas de los años 50 y 60, con lo cual comienza el cambio de rostro de la ciudad, así como su “periferización” por la aparición de pueblos jóvenes (barriadas o invasiones). Paradójicamente, y a pesar de que la mayor parte de los migrantes han sido andinos, la atención religiosa en su idioma ha sido prácticamente nula hasta años recientes. Por ejemplo, la IC no tuvo misas en quechua en Lima, solo esporádicamente desde 1974 y con regularidad a partir de 1998, a petición de la población quechuahablante y quizás siguiendo el ejemplo evangélico, con el sacerdote huancavelicano Juan Serpa Meneses<sup>7</sup>. Los feligreses de la parroquia Nuestra Señora de la Merced, en el centro de Lima, son principalmente cusqueños, pero parece ser el único sitio donde se oficia misa en quechua con regularidad.

En el caso de las iglesias evangélicas, muchas de ellas tienen sus principales bastiones en la sierra y sus pastores generalmente se han preparado en Lima, pero no existe registro de que hubiera cultos en quechua antes de los ochenta. Sin embargo, confluyen los siguientes hechos que constituyen el detonante de los primeros cultos en quechua de la ciudad de Lima:

- a) Un amplio contingente de migrantes en la periferia urbana, de origen andino, la mayoría de ellos quechuahablantes de diversos orígenes.
- b) El antecedente de una revalorización de lo andino en el Perú y al interior de las iglesias evangélicas de la sierra.
- c) La presencia, primero de SL y luego de las FF.AA. conllevaron, además de numerosos homicidios, al desplazamiento de miles de personas a las ciudades y a Lima.
- d) La presencia casi sola de los pentecostales y otros evangélicos en la zona de conflicto constituyó casi la única forma de organización social existente y a partir de la cual girarían las actividades de las rondas campesinas (Del Pino, 1996).
- e) La atención de los evangélicos, una de las poblaciones que más sufrió el conflicto, por parte del CONEP (Concilio Nacional Evangélico del Perú) y la creación de la

---

<sup>6</sup> También misioneros, como los de la Iglesia presbiteriana, salieron de la zona, sin embargo, en torno a la autogestión religiosa de los contenidos y con el pentecostalismo como referente, diversas iglesias evangélicas no solo mantuvieron su presencia, sino la fortalecieron en las zonas de conflicto.

<sup>7</sup> Diario *La República*, “Los santos serranos”, 16 de abril de 2006. Disponible en: <http://larepublica.pe/16-04-2006/los-santos-serranos>.

Comisión Paz y Esperanza<sup>8</sup>, para atender especialmente a los desplazados de la guerra en Lima, Ayacucho y Huancavelica desde 1983.

La mayor parte de los evangélicos que estaban viviendo los efectos de la guerra eran de la sierra sur (especialmente Ayacucho, Apurímac y Huancavelica) y una parte de ellos estaba llegando a Lima bajo condiciones deplorables e indignas, a una ciudad tradicionalmente hostil hacia los “serranos”; además de ser muchos de ellos monolingües quechuahablantes. La Comisión Paz y Esperanza intervino decididamente en favor de los desplazados, convocando entre 1984 y 1985 a los primeros cultos en quechua junto a dos iglesias<sup>9</sup>: la Iglesia Presbiteriana Nacional San Pablo<sup>10</sup>, en el distrito de San Luis, y la Iglesia Evangélica La Hermosa de las Asambleas de Dios<sup>11</sup>, en Vitarte. La ubicación estratégica de dichos templos, al lado de la carretera central, por donde venían y llegaban la mayor parte de los desplazados desde la sierra central, propició la búsqueda de apoyo en estas iglesias.

Es interesante notar que la Iglesia Presbiteriana San Pablo fue fundada por ayacuchanos quechuahablantes en los años sesenta, sin embargo, en ocasiones mezclaban el castellano con el quechua, pero sin intención de conformar un culto en esta lengua. Es decir, a pesar del alto peso del componente andino entre los evangélicos, la valoración del castellano por encima de cualquier otro idioma nacional nunca estuvo en cuestión. Si asumimos que desde un inicio el proyecto protestante en el Perú ha vinculado civilizar con evangelizar (Fonseca, 2002), no extraña en ningún modo esta ausencia, pues la autoctonización evangélica se ha dado más por la amplitud e influencia de la feligresía andina que por una conciencia cultural.

En realidad, la “explosión” de cultos en quechua llega en los noventa, ya no como parte de una acción pastoral para atender a los desplazados, sino como parte de la propia dinámica del campo religioso y social peruano. Religiosamente, el objetivo es “llegar a más gente con el Evangelio”; por ello, si algo caracteriza a los evangélicos es su impulso proselitista, el deseo de expansión. Sus planes de crecimiento se piensan con base en los efectos esperados: más feligreses dentro de su congregación. Son dos los elementos que impulsan el surgimiento de más iglesias evangélicas con cultos en quechua: 1) la necesidad de expansión, y 2) la promoción de los cultos en quechua por medio de radio del Pacífico y festivales musicales<sup>12</sup>.

---

<sup>8</sup> Dicha comisión —surgida en 1983, a instancias del pastor presbiteriano y ex congresista Pedro Arana— desaparece en 1996, debido a una interpretación espiritualista de los problemas sociales y profundamente conservadora de un sector mayoritario del CONEP. A partir de entonces, se crea la ONG Paz y Esperanza, con la finalidad de dar seguimiento legal a los casos de encarcelamientos injustos, desapariciones forzadas y la búsqueda de castigo a los violadores de derechos humanos (López, 1998).

<sup>9</sup> Información basada en diversas entrevistas.

<sup>10</sup> Está ubicada a unos pasos del mercado de frutas en La Victoria y cerca del antiguo mercado mayorista de La Parada, donde trabajaron por algún tiempo muchos de sus antiguos miembros.

<sup>11</sup> Cerca del Comité Popular Abierto de Raucana, el único que existió en Lima, ubicado en el centro de otras invasiones que SL ya controlaba (CVR, Tomo V, 2003: 437-464).

<sup>12</sup> Información del pastor Roberto Quispe de la Iglesia Evangélica Peruana (9 de marzo de 2015) y el pastor Anastasio Mallón de las Asambleas de Dios (11 de agosto de 2015).

Frente a esta segunda oleada de migrantes forzados y una ciudad excluyente, hallar un lugar donde la expresión de una lengua discriminada se pudiera dar con libertad absoluta resultó en la conversión, o al menos la simpatía de miles de migrantes, quienes vieron con interés estos espacios religiosos y de acogida. Frente al riesgo, no solo social, sino además policial, de ser considerado sospechoso de terrorismo, el migrante andino evitó hablar su idioma en público. Entonces, las iglesias evangélicas, durante los años del conflicto, a pesar de tener también ciertas actitudes discriminatorias, fueron espacios públicos de libertad para la expresión del quechua. Entre las más importantes destacan en los espacios periféricos urbanos, en donde se difundieron los cultos en quechua: iglesias de los distritos de San Juan Lurigancho, Lurín, Villa El Salvador, Puente Piedra, Ate, entre otros, y excepcionalmente tres templos en el centro de Lima<sup>13</sup>.

### **c) La descomposición política y económica**

El surgimiento de SL afectó profundamente a la democracia peruana, generando numerosos conflictos. El autoritarismo, la crisis económica, la pérdida de credibilidad de las instituciones políticas, entre otros factores, pusieron en entredicho el discurso de la democracia y abrieron la puerta para la aprobación mayoritaria de la gestión autoritaria de Fujimori. En esa coyuntura, los líderes evangélicos, tradicionalmente desinteresados por la política, encontraron su oportunidad de pasar a la esfera pública de modo directo apoyando la candidatura de Fujimori.

Las organizaciones sociales que tanto auge tuvieron durante los setenta vieron detenido su avance democratizador en los ochenta y noventa, debido, primero al surgimiento de SL y su intento por cooptar a las organizaciones sindicales y populares; y luego, por la respuesta violenta de las FF.AA. ante cualquier sospecha de subversión, lo cual incluía entre sus objetivos a las mismas organizaciones políticas. Así, la democracia popular es detenida y sufre retrocesos (Degregori, 2013).

Algunos evangélicos intentaron formar partidos políticos durante los ochenta (Gutiérrez, 2000), pero no prosperaron. El discurso tradicional evangélico predominante era — perspectiva del efecto dominó—, y aún sigue siéndolo en muchas iglesias, que la conversión de un gran número de personas transformaría la sociedad de algo malo en algo bueno. Por otro lado, y en menor grado, las iglesias con perspectivas más tradicionales pensaban la transformación por medio de la evangelización o cristianización de los sectores medios y altos de la sociedad. Esto significa “alcanzar” a personas involucradas en la política institucional, pues ellos, una vez convertidos, limpiarían el ambiente político con una buena moralidad. Una minoría, sin embargo, venía propugnando bajo la bandera de la teología de la “misión integral”, el involucramiento político de los creyentes evangélicos en distintas esferas de la realidad social y política para ser “sal y luz” del mundo —perspectiva de inmersión social—, al lado de otros no evangélicos. Esta teología, que comenzó durante los años setenta, tomó

---

<sup>13</sup> Estos son, por orden de aparición, Maranatha de la Iglesia Evangélica Peruana en la Av. Brasil, Catedral de la Fe Centro de Avivamiento en la Av. Guzmán Blanco y el Movimiento Misionero Mundial de la Av. 28 de Julio.



forma con el surgimiento de Paz y Esperanza dentro del CONEP. Si bien los dirigentes vinculados a esta corriente de participación social eran pocos, no obstante fueron muy influyentes y tuvieron papeles claves dentro del CONEP.

Estas tres formas de ver la transformación social —bajo el efecto dominó, la cristianización de la sociedad o la inmersión social— confluyeron en la perspectiva de la mayoría de sus dirigentes para apoyar en el Congreso de la República una bancada parlamentaria evangélica de Cambio 90 (el partido de Fujimori). Si los evangélicos se ven a sí mismos — en su identidad colectiva— como honestos, trabajadores y veraces, entonces con personas moralmente capaces desempeñarían una buena labor política, contrarrestarían el poder político de la Iglesia Católica y ayudarían a la extensión del Evangelio.

No obstante, en cuanto a la participación política por los derechos humanos, durante el tiempo de la guerra interna se observó una disputa permanente al interior de las iglesias evangélicas por limitar el accionar de Paz y Esperanza. Las luchas dentro del CONEP debatieron si debían participar o no en favor de los derechos humanos, no de la sociedad en su conjunto, sino al menos de sus correligionarios evangélicos afectados. La mayoría creía que eso significaba un involucramiento político y que la Iglesia debía dedicarse exclusivamente a la predicación del Evangelio. Por ello, sorprendió a propios y extraños la participación de muchos evangélicos en la campaña electoral a favor del “hermano Fujimori”<sup>14</sup>.

Si fue buena o mala esa participación, no es tema de este debate. El punto es que los evangélicos por fin participaron ampliamente y pudieron “definir” una elección: “Desde entonces nos sentimos respetados, porque la gente supo quiénes éramos”<sup>15</sup>. Al menos, el sector de la IC que participó públicamente a favor de Vargas Llosa se encargó de hacer una “guerra santa” en contra de las “sectas protestantes” (Gutiérrez, 2000).

Los años del *fujimontesinismo* terminaron por llevar la corrupción y la violación de los derechos humanos al corazón del Estado y del gobierno. En ese ambiente, sin embargo, algunos evangélicos permanecieron fieles al régimen, mientras que una parte de su liderazgo, lentamente pero sin retroceso, fue cayendo en la cuenta de que su apuesta política por Cambio 90 y la bancada evangélica no constituyó la solución cristiana para el Perú.

No obstante este fracaso en la escena política, los evangélicos se instalaron en el imaginario público como un actor ya no despreciable. Es difícil precisar qué consecuencias tuvo esta participación a nivel de influencia en el campo religioso, pero lo cierto es que los años ochenta y noventa fueron las décadas del crecimiento evangélico en el Perú. No solo fue el terrorismo, sino las condiciones críticas de vida las que suscitaron este fenómeno. Entonces, ¿por qué considerar la guerra interna como un aspecto central para explicar el ambiente propicio para el surgimiento de los cultos en quechua en la ciudad de Lima?

---

<sup>14</sup> Alberto Fujimori se presentaba como católico, pero como obtuvo el apoyo de los evangélicos, la cúpula de la IC decidió apoyar claramente al escritor Mario Vargas Llosa; muchos evangélicos creían que el “chino” era “hermano” o estaba cerca de serlo. “El “hermano Fujimori” fue el apodo que le puso un grupo de evangélicos andinos. Se oraba por el “ungido de Dios”, el “hijo del sol naciente”; un misionero irlandés se preocupó cuando notó que los evangélicos andinos lo asociaban al “regreso del Inca” (Gutiérrez, 2000).

<sup>15</sup> Pedro Huarcaya, diácono de La Hermosa (Asambleas de Dios, Vitarte), 15 de septiembre de 2015.

## 2. Los evangélicos quechuas durante la guerra interna

Si la guerra interna causó muchas víctimas a las poblaciones quechuas, fue también sobre estas que el cristianismo evangélico tuvo sus mayores logros y alcances. En efecto, el crecimiento de las iglesias evangélicas entre los sectores populares alcanzó su clímax durante los años de la guerra interna en el Perú (1980-2000). Las lógicas de acción interna de dichos grupos religiosos pueden comprenderse plenamente solo cuando se leen los acontecimientos que rodean y dan forma a los avivamientos<sup>16</sup> producidos en aquella época. Entonces, las iglesias evangélicas pudieron ser visibles en el ámbito público, pues su actuación previa al conflicto estuvo marcada por la férrea oposición de la IC a permitir que otros actores religiosos estuvieran en la agenda pública y compitieran en el campo religioso nacional.

De acuerdo a la CVR, la violencia “estuvo concentrada en lo que podríamos denominar los *márgenes de la sociedad*, es decir, aquellas zonas y grupos menos integrados a los centros de poder económico y político de la sociedad peruana” (CVR, 2003, Tomo I: 155). Como quedó esclarecido en dicho informe, el 75% de las víctimas de asesinato y desaparición hablaban quechua u otra lengua nativa. Es también dentro de las poblaciones indígenas que la religión evangélica ha tenido un crecimiento mucho mayor al registrado entre los sectores urbanos de clase media y alta.

Si el cambio religioso no se dio en terreno vacío, podemos observar a continuación factores socioculturales que potenciaron una continuidad de lo evangélico con lo andino durante la guerra. En este sentido, veremos tres ejes de comprensión del cambio religioso en esa perspectiva: lo simbólico, lo organizativo y lo migratorio.

### a) El mundo simbólico andino y los evangélicos

Cuando Sendero Luminoso salta a la escena pública en 1980, Abimael Guzmán apostó a la “instrumentalización de un discurso religioso, específicamente bíblico, tanto para aplastar a sus opositores internos como para insuflar fe y esperanza en sus seguidores” (CVR, 2003, Tomo II: 23). Si “muchos son los llamados y pocos los escogidos”, los senderistas se enfrentarían inesperadamente a las “mesnadas” evangélicas, cuya ideología religiosa fue cobrando vigor (y seguidores) mientras era combatida, especialmente a nivel discursivo, pero también con acciones terroristas por los senderistas; razón por la cual los evangélicos los calificaron como demonios, por su brutalidad e inhumanidad (Del Pino, 1996).

Portocarrero (2012: 13) pone de manifiesto que el atractivo del discurso senderista es la convivencia entre el mundo racionalista occidental y la creencia en un mundo espiritual

---

<sup>16</sup> Para las iglesias evangélicas, el término “avivamiento”, traducción de los *revivals* estadounidenses, es el crecimiento numérico inusitado que pueden tener algunas iglesias. Estos suceden generalmente en épocas de crisis social, como muestra del juicio de Dios, y las iglesias procuran atraer la bendición de Dios a sus feligreses y sus sociedades, convocando al arrepentimiento sincero de sus pecados y, como respuesta, Dios bendice a la Iglesia y a la sociedad por medio de muchos nuevos cristianos.

andino: “(...) bajo la perspectiva que ensayamos, Sendero Luminoso aparece como un movimiento político moderno y, también, como una potente reformulación de la tradición andina, católico-colonial y prehispánica. Lo nuevo y lo antiguo se confunden”.

Los evangélicos como los senderistas estaban dispuestos a morir por su causa suprema y superior a los intereses individuales: el bienestar colectivo o el reino de Dios. Si los quechuas han sido despreciados desde el contacto con los españoles, entonces las formas de liberación se pueden encontrar por diversas vías, incluyendo la política y la religiosa. Pero la población andina optó mayormente por el cambio religioso, pues en las nuevas iglesias encontró mayores posibilidades de sobrevivencia y continuidad, que en el discurso político del odio de SL.

En los tiempos de guerra, los pentecostales hicieron uso político del recurso doctrinal del apocalipticismo, con lo cual los cultos se pudieron transformar en asambleas comunales (Ramírez, 2011: 48). La narrativa bíblica se utilizó para entender los acontecimientos desde una interpretación literalista, se sumó a una historia universal, con una dirección que apuntaba, no al final de un ciclo, sino de la historia. Por otro lado, el “Pensamiento Gonzalo” se orientaba igualmente hacia un final de la historia, sin dar lugar a “revisionismos”, con una orientación unilateral de la historia y el futuro de la humanidad.

Con ello, los espíritus de la naturaleza y los santos tutelares perdieron fuerza, porque dos discursos de óptica occidental entraron en disputa: el del progreso por la vía revolucionaria y el de la segunda venida de Cristo por la vía evangélica. Para los quechuahablantes, las explicaciones míticas de las tradiciones andinas perdieron fuerza simbólica, porque pensar el futuro implicó abandonar el mito del Inkarrí, pasando de una concepción cíclica a otra lineal del tiempo (Degregori, 2013). La violencia ejercida por las FF.AA. y por SL se tornó cada vez más sanguinaria, afectando directamente a las poblaciones campesinas y a sus autoridades, propiciando así que el cristianismo evangélico, como grupo y como institución, se constituyese en una vía de ordenamiento social:

Al campesino que no había sido senderista pero que tampoco quería ser montonero<sup>17</sup>, si esperaba conservar su vida, sólo le quedaba huir lo más pronto posible e integrarse a algún barrio de refugiados en Ica o Lima... a no ser que una fe ciega —como la de algunos evangelistas— ayudara a ese hipotético campesino a permanecer y desafiar todas las tribulaciones consiguientes... En los Andes, en el pasado, la metáfora cristiana de los muertos volviendo a vivir al final de los tiempos sirvió de aliento a más de una esperanza: quizá todavía sirva (Flores Galindo, 1994: 334, 336).

Dicho discurso de esperanza se manifestó en una sencilla estructura binaria de la doctrina evangélica, la cual básicamente mantiene un hilo conductual estable: todo está escrito en la palabra de Dios y los hombres que no se arrepientan de sus pecados pronto serán juzgados en el Gran Día del Juicio; Jesucristo es la respuesta a los problemas de hoy y la esperanza para la eternidad; si aceptas su palabra y su poder, podrás vivir una vida nueva, más tranquila aquí en la tierra y de gozo en el cielo. Es decir, no se podía vivir a medias tintas, o

---

<sup>17</sup> Como en un inicio las Fuerzas Armadas nombraron a las primeras rondas campesinas para enviarlas al frente y utilizarlas de carne de cañón para atrapar senderistas, el nombre procede de la misma estrategia utilizada en el siglo XIX durante los combates insurgentes.

se era cristiano o pagano. Los tiempos violentos obligaban a los hombres a definirse o huir. De allí, que en etapas de repoblamiento de comunidades que fueran abandonadas se vea, en algunas ocasiones, con cierto recelo a los retornados, como “cobardes”, “traidores” o faltos de fe.

SL y las iglesias evangélicas otorgaban una explicación total del mundo, con una lucha cósmica entre las fuerzas del bien y el mal, ofreciendo distintas vías para sortear los males presentes y la decadencia social, con un horizonte teleológico claro y definido. SL opta por la vía abierta del conflicto armado, violenta, impositiva, del estruendo social; los evangélicos por la persuasión pacífica, “dando la otra mejilla”. Frente a la “lucha de clases” se opone la “lucha espiritual”, la opresión la explican los evangélicos por un concepto con cinco siglos de vigencia en el mundo andino: el pecado. La “lucha espiritual”, no obstante, obligó a los campesinos en las zonas de guerra a transformarla en una lucha militar contra los “diables de SL”, conformando las rondas campesinas, dirigidas mayoritariamente por evangélicos.

Respecto a la religiosidad andina y evangélica, Laporta (2000: 445) habla sobre la flexibilidad de las poblaciones andinas en torno al protestantismo apropiado por los pobladores andinos:

Son estos grupos, por ser en su mayoría de origen rural y estar excluidos del mundo moderno, los que hoy se apropian de la modernidad y de sus religiones, dibujando encima de ellas nuevos significados desde los cuales recrean su vida cotidiana y responden a los nuevos condicionamientos sociales.

La fortaleza de las iglesias evangélicas se encuentra en sus estructuras de grupo, su discurso ordenador de la vida y el empoderamiento de sus miembros. Francisco Huallparimacci<sup>18</sup>, de la Iglesia Evangélica Peruana, lo explica así:

Cuando iba a Maranatha me quedaba hasta atrás, nada más para escuchar la predicación, que a veces no le entendía mucho e inmediatamente salir porque no eran muy amables. Yo pensaba que nadie hablaba quechua... Cuando formamos el culto quechua ya era distinto, nos conocíamos, hablábamos en nuestra lengua, que es suave, es dulce, tiene su humor; nos integramos, íbamos a las casas de varios hermanos para ensayar los cantos... cuando se formalizó el Departamento Quechua, integramos la mesa, éramos los que más evangelizábamos y más traíamos gente a la iglesia.

Esto se puede ver también en el caso de Colombia (Beltrán, 2013: 189-190), en donde las iglesias evangélicas “se erigen en comunidades de sentido y en espacios para la reconstrucción de las identidades... Frente a la inminencia de la muerte, del secuestro y del desplazamiento forzado, las teodiceas religiosas pasan a un primer plano”. No todos se convierten, ciertamente muchos reafirman su fe en santos, vírgenes y cristos milagrosos; pero otros más ya no encuentran sentido en la explicación tradicional de la violencia, que es una suerte de fatalismo y resignación. Eso es lo que cambió con la irrupción de SL y el avivamiento evangélico en los años de guerra, especialmente en las zonas rurales, pero también en las periferias urbanas pobres de Lima.

---

<sup>18</sup> Entrevista del 6 de mayo de 2015.

## **b) Las estructuras organizativas andino-evangélicas**

Las iglesias que han tenido mayor éxito entre la población andina son aquellas con reglas más estrictas y organizaciones más verticales, como la mayor parte de las pentecostales. La reproducción de un ordenamiento social ceñido a altos estándares de regulación de la vida cotidiana permite constreñir, hasta cierto límite, las acciones de los feligreses, quienes deben mostrar ejemplaridad en sus acciones. Especialmente en condiciones adversas para el cristianismo, como llegó a ser la presencia ideológica y militar de SL, así como la ocupación militar de las FF.AA., lo cual motivó el endurecimiento de las normas. La desconfianza hacia los hermanos “infiltrados” provocó que la vigilancia mutua para reconocer a los verdaderos evangélicos se certificara en los hechos cotidianos.

Las iglesias evangélicas, después de haber sido destruidas las organizaciones comunales y acrecentarse la desconfianza en el Estado, reconstruyeron el tejido social de las comunidades (Scarritt, 2013). Este capital social fue un elemento de importancia para el prestigio de la religión evangélica en Lima, entre los quechuahablantes provenientes de la zona de conflicto. No solo son los cultos en quechua, sino también este capital social acumulado hizo de las iglesias evangélicas en los sectores populares, organizaciones atractivas para los migrantes.

Sin embargo, el capital social de las iglesias evangélicas al interior de las comunidades en las que se insertan depende principalmente de liderazgos o caudillos fuertes<sup>19</sup>, lo cual es un factor de fuerza en situaciones límites, pero no en condiciones de baja conflictividad social. La planeación anual de las iglesias suele depender de unos pocos líderes, generalmente con poca visión que implique una formación de ciudadanía y agencia política, lo cual repercute en una transformación limitada de la cultura política y la conciencia de identidad étnica que trascienda al grupo religioso. La separación o muerte de uno de los líderes suele incidir en el crecimiento o decrecimiento del grupo y el rumbo que puede tomar. Es decir, si bien hay un reforzamiento de las capacidades de actuación de todos los creyentes, las jerarquías que existen de hecho impiden un proceso de ciudadanía más potente y capaz de realizar un ejercicio cívico y social, como es la participación en política. A ello se suma la dualidad teológica, en donde el mundo espiritual es superior al material, por lo que los hermanos con una posición de liderazgo en la congregación son respetados, en tanto que aquellos dirigentes de algún movimiento vecinal, social o político son vistos más bien con desconfianza o se invisibiliza su labor fuera de la Iglesia. Una excepción a esto es la constituida por los líderes de las rondas campesinas y de la comunidad campesina, quienes también eran pastores o líderes de la institución.

Las iglesias evangélicas, al mismo tiempo que democratizan algunas prácticas, como el canto, la predicación en las calles y la glosolalia, refuerzan un sistema patrimonial en donde las jerarquías y la fidelidad a ellas sostienen la organización evangélica. Entre los andinos, el peso que tienen los “limeños” —aquellos hermanos que aun siendo andinos, han vivido en

---

<sup>19</sup> Esta ha sido una observación frecuente en diversos estudios clásicos: Lalive D'Epinay (1968), Blackwell (1990).

Lima y por tanto poseen un mejor manejo del “conocimiento”— es muy alto en las comunidades de la sierra. De este modo, el centralismo político se transforma asimismo en un centralismo religioso. Dentro de Lima, los andinos que pueden asistir a un instituto bíblico o un seminario, es decir, quienes tienen acceso a las instituciones religiosas que requieren al menos una mediana escolaridad y un manejo del mundo escrito, son quienes generalmente ascienden en las estructuras religiosas de Lima. Un ejemplo se da entre dos hermanos, uno que lee con dificultades en castellano y otro que terminó la secundaria completa; el primero es de mayor edad (alrededor de sesenta) y el segundo de mediana edad (entrando a los cuarenta). Aunque el hermano mayor tenga sabiduría y dones, sepa tocar el arpa y el teclado, y sea respetado en la comunidad, no podrá dirigir más allá de un anexo (misión emanada de una iglesia madre). En cambio, el segundo será invitado a programas de radio, a la predicación en diversas comunidades del Perú y a dirigir grupos en la iglesia madre. Así, los valores de la ciudad priman por encima de los valores tradicionales andinos, porque han sido internalizados por los creyentes.

A fines de los años ochenta e inicios de los noventa, tanto SL como las iglesias evangélicas encontraron en los migrantes recién llegados a Lima su oportunidad de expansión. Como anota la CVR (2003, Tomo III: 622) respecto a los prospectos, estudiantes universitarios, y el reclutamiento por parte de SL: “Intuía —con razón— que estos estudiantes manejaban menos redes sociales en la ciudad y necesitaban integrarse a un referente colectivo mayor que les otorgue una identidad hasta entonces negada por la sociedad dominante”. Y continúa sobre los simpatizantes y militantes de SL: “Estos se ubicaron en una suerte de tierra de nadie, entre dos mundos: el andino-tradicional de sus padres con costumbres y visiones del mundo que ya no comparten plenamente y el occidental, o más precisamente, el urbano-criollo, que los discrimina por cholos y serranos” (623). La lucha por los potenciales cuadros feligreses, entre evangélicos y senderistas, se extendió a la ciudad de Lima. El evangelismo puso a disposición de la sociedad andina la posibilidad de una identidad negada por la sociedad dominante. El cristianismo evangélico de los andinos tenía al mismo tiempo rasgos autoritarios y democráticos, tal como en la cultura andina (Degregori, 2013: 183). Democracia no en el sentido liberal, sino “de la igualdad en el servicio a la comunidad”; así como un caudillismo basado en las relaciones patrón-cliente, necesitando un “buen” patrón para sobrevivir como comunidades. Degregori ha señalado que hasta hace unas cuantas décadas, pocos podían comunicarse con el mundo urbano-occidental-hispanohablante, pero quienes lo lograban podían asumir el liderazgo en las luchas campesinas y, simultáneamente, reproducir el caudillismo. Esto sucede con frecuencia en el mundo religioso evangélico, pues quienes dirigen con frecuencia las iglesias de provincia son los hermanos que han vivido en Lima y han adquirido cierta experiencia teológico-pastoral; suelen organizar las iglesias, a la par de controlarlas. De acuerdo al citado autor (183-4), los evangélicos tienen éxito entre los andinos del siguiente modo:

Sectas de pentecostales que ya no vienen de Estados Unidos, sino que son una especie de moda, que se reproducen aquí de manera espontánea y que significan, por un lado, la democratización: ya no tiene uno que estudiar nueve años para ser ordenado por un obispo o por un sacerdote; basta con que en sueños se le aparezca el Espíritu Santo, para que se crea con derecho a propagar el Evangelio, para que adquiera el don de lengua, para que pueda curar poniendo la mano, etc. Hay un proceso de democratización en los sectores campesinos

inmigrantes en el aspecto religioso, pero muchas veces estas sectas tienen concreciones sumamente autoritarias.

Así como se encuentran una serie de valores compatibles con lo occidental (el valor del ahorro, la escolarización creciente, la alfabetización, el mercado, entre otros), coexisten otros valores colectivistas y comunitaristas (trabajo conjunto, reciprocidad, solidaridad, identidad colectiva). Se aprueba a los caudillos religiosos por su carisma, capacidad de organización y manejo de relaciones con los criollo-mestizos, y al mismo tiempo se aprecia el trabajo conjunto (*minka*) de apoyo a una familia en la construcción de su vivienda.

Si en las comunidades indígenas no existe la libertad individual, sino una sociedad consensual, entonces las comunidades religiosas más estrictas, prácticamente todas las evangélicas de la zona andina, resultan atractivas en la medida que no se discute la continuidad en el grupo, sino el deber de hacerlo funcionar y mantener por medio de sanciones y persuasiones. Pero la ciudad ofrece la posibilidad de tomar caminos individuales, de allí que la permanencia en un grupo no sea fija y permanente, sino que tenga cierto grado de movilidad. Sin embargo, una vez en el grupo, se procura que todos actúen bajo los mismos parámetros morales, siendo todos partícipes necesarios para la vigilancia, el cuidado y el interés mutuo. Este tipo de sociedades de carácter religioso y comunitario no son comunes fuera de esa esfera religiosa. Así, las asociaciones de tipo vecinal, sindical, entre otras, exigen deberes sociales y políticos, con un tipo de moralidad y éticas diferentes de las evangélicas, pero igualmente vinculantes con el grupo.

### **c) El culto quechua durante su auge en Lima**

Si los primeros cultos en quechua surgen en los años ochenta, es en los noventa cuando se expanden y afianzan en Lima, especialmente en las iglesias pentecostales y la Iglesia Evangélica Peruana. En principio, el desplazamiento forzado los hizo inesperadamente visibles, a pesar de tener más de tres décadas de movimientos migratorios intensos de quechuahablantes a la ciudad de Lima. Es interesante recalcar una vez más que no fue la IC quien atendió a estos migrantes en su idioma nativo, sino que fueron “minorías religiosas”. También se puede apreciar, por ejemplo, que las iglesias más cercanas a los sectores medios también fueron las que se mantuvieron más distantes a los andinos migrantes y a los desplazados por la violencia. El mejor ejemplo es la Alianza Cristiana y Misionera, pero también la mayor parte de las iglesias neopentecostales que buscan un lugar entre las clases altas.

Si bien en la ciudad los patrones de asentamiento muestran que en cada barriada existe la predominancia de migrantes de una región (Altamirano, 1992), ello no fue suficiente para una revitalización del quechua, pero sí de lo andino. Lo andino en Lima se manifiesta abiertamente en las fiestas patronales de algún santo localizado en alguna comunidad de la sierra y en los migrantes organizados por clubes o asociaciones. Lo cholo se ha exaltado entre algunos andinos de segunda y tercera generación, pero solo cuando se vincula al ascenso económico y social. A pesar de ello, la exclusión criolla se mantiene como un patrón dominante de comportamiento que también atrae a diversos andinos en búsqueda del ascenso social.

El culto quechua de los evangélicos, surgido en los años ochenta, fue una respuesta sociorreligiosa en el escenario convulso de la época. El quechua fue durante el conflicto un idioma discriminado y mantenido al margen del desarrollo nacional; las fuerzas del Estado peruano prácticamente lo “prohibían”, de hecho, con amenazas de arrestos y desapariciones a quienes lo hablaran en la vía pública de la capital. Así, en este acoso social al quechua se le asocia no solo con la pobreza, la ignorancia y el atraso, sino con el “terrorismo”. El único espacio público donde se podía hablar con libertad, era durante los cultos en quechua y fiestas patronales, así como en el ámbito privado de los familiares de los migrantes. Las iglesias evangélicas de las ciudades latinoamericanas son hispanofílicas por su naturaleza moderna, es decir, excluyentes y con miras a llevar a su feligresía a alcanzar cierto prestigio social. Por esta razón, es paradigmático que al menos por unas horas, los quechuahablantes pudieran cantar, hablar, gritar, orar y escuchar en su propia lengua, tan estigmatizada en esos tiempos.

Para que los cultos en esta lengua llegaran a producirse, fue necesario establecer “aliados”, dirigentes evangélicos limeños dentro de cada iglesia, quienes dieran lugar a la posibilidad del culto quechua, ya que las iglesias evangélicas están dirigidas principalmente por los criollo-mestizos. Sin los “aliados”, hubiera sido difícil comenzar la atención en quechua, ya que se asumía que toda persona en Lima debía conocer el castellano. En general, muchos quechuahablantes que ya residían en Lima, previamente al desplazamiento forzado, prefirieron continuar en los cultos en castellano porque así sus hijos lo aprenderían bien, sin el dejo de los padres andinos.

Si los primeros cultos en quechua se formaron a instancias de la Comisión Paz y Justicia, luego se difundirían por la ciudad debido al contacto con hermanos de otras iglesias, programas de radio y realización de festivales musicales de huaynos. Las redes tendidas entre familiares y paisanos, así como el reconocimiento de una etnicidad en común, facilitó la expansión de los cultos quechuas. El inicio de cada uno de estos requirió del “permiso” de la junta, el consistorio o el liderazgo de la Iglesia, pero una vez instalado, el crecimiento de asistentes aumentó notablemente. El aumento numérico es algo que las iglesias evangélicas suelen asociar con el “mover del Espíritu Santo”, un “avivamiento” o que las cosas se están haciendo bien. Por lo tanto, la legitimidad del culto quechua al interior de las iglesias hispanohablantes dependió del crecimiento numérico, no del multiculturalismo, la interculturalidad o la apertura a lo andino. En el caso de la Alianza Cristiana y Misionera de la Av. Brasil, una iglesia de clase media, muy reconocida por sus amplias y cómodas instalaciones en la ciudad de Lima, se intentó durante casi dos años realizar el culto en quechua, pero la población andina de primera generación no se acercó a ella y no tuvo crecimiento numérico, razón por la cual se desistió de tal programa.

Lo que sucedió en este ámbito de los cultos en quechua fue que se reprodujeron modos de relacionarse que ya existían en la tradición cultural andina de origen, pero lo que necesitaban eran espacios comunitarios para el habla quechua y códigos simbólicos para revitalizar un mundo cultural y emocional en deterioro. De este modo, las relaciones sociales de carácter étnico se extendieron con paisanos de comunidades vecinas, generalmente del mismo grupo cultural y, por ello mismo, fuertemente solidarias. Esto se debe a que cada iglesia con un culto en quechua ha tenido la predominancia de un tipo de esta lengua, sea de Cusco, Ayacucho, Apurímac o Callejón de Huaylas. Al extenderse las redes sociales, también



se incrementaron las oportunidades de socorro en casos de necesidad, ya no solo a los familiares y paisanos del propio pueblo, sino con sus hermanos de la iglesia. Es decir, se recrearon los vínculos de la tradicional reciprocidad y solidaridad andinas.

## Conclusiones

La motivación principal para realizar cultos en quechua fue asistir a los hermanos monolingües que llegaban expulsados por la violencia. Inmediatamente, los más “avezados” vieron la posibilidad de expandir el evangelio hacia una gran población quechuahablante sin atención de otras instancias religiosas, políticas o sociales, llegando a tener éxito en esta empresa. Las iglesias evangélicas que implementaron los cultos quechua lo hicieron, no sin resistencia de hermanos criollo-mestizos -tema pendiente de analizar-, lo cual vislumbra la conflictividad étnica dentro de instituciones religiosas como estas.

Las décadas de los 80 y 90 son cruciales para entender cómo el campo religioso, a la par de la violencia y la corrupción políticas en el Perú, se fragmentó y pluralizó, especialmente entre los sectores populares y la población andina. Las iglesias evangélicas cobraron legitimidad nacional después de casi una década de resistencia, de afianzamiento y de lucha por los derechos humanos ante los crímenes y abusos de parte de los senderistas y las fuerzas militares del Estado. Las iglesias fueron agentes activos en contrarrestar el avance de SL, sufrieron los embates tanto de las FF.AA. como de los propios senderistas, falleciendo muchos evangélicos, en tanto, otros miles migraron a Lima. Además, la participación electoral de muchos evangélicos para lograr el triunfo de Alberto Fujimori les dio mayor visibilidad, y con ella una posibilidad más amplia de defensa de sus derechos humanos y dejar de ser los olvidados de la sierra.

A pesar de que muchos de los ataques recibidos por parte de agentes de las FF.AA. y policiales del Estado, el principio evangélico del respeto a las autoridades se mantuvo hasta cierto punto inquebrantable. Quizás por ello, el grupo evangélico que participó en el partido político de Cambio 90 obtuvo el respaldo de muchos feligreses, con la fe de que las instituciones corrompidas del Estado fueran restauradas por una ética cristiana de los nacidos de nuevo en el espíritu. Las consecuencias de dicho apoyo permanecen vigentes, pero queda por explorar cómo el capital político del fujimorismo se incrustó profundamente entre diversos sectores evangélicos andinos.

Algunos líderes evangélicos comprometidos con la “misión integral” dieron visibilidad a sus hermanos andinos, maltratados en medio de la guerra interna. No obstante, todo el tiempo hubo oposición interna en el CONEP, por un sector que no creía que debían involucrarse en “política”. Queda la duda si este “apoliticismo” no fue solo un pretexto para sustentar la discriminación étnica velada. La creencia de las élites limeñas era que la capital estaba separada y era distinta del resto del país: “Una isla de civilización rodeada por un mar de ‘cholos’” (CVR, 2003, Tomo II: 58). Esto no es menos cierto al interior de las iglesias evangélicas, pues hermanos limeños siempre vieron con desconfianza y menosprecio a sus hermanos quechuahablantes. Sin embargo, así como el rostro de Lima estaba cambiando, también lo hacía el de las iglesias, tornándose cada vez más andinas y más cobrizas.

Armas (2000) señala que la pluralidad religiosa se consolidó y tomó presencia pública entre 1970 y 1990. Pero es especialmente en los años ochenta, durante la guerra interna, que se transforma y trastoca el panorama religioso andino, tanto en la sierra como en las zonas urbano-populares de Lima, hacia un campo más pluralizado (126):

Según estudios, se calcula que el 40% de los desplazados se convierten a confesiones alternativas en los inicios de su calvario (Chirinos y Del Pino, 1994). Lo cierto es que en muchos procesos de retorno de desplazados son muy activas las iglesias evangélicas. La violencia las encuentra receptivas... no son los únicos que crecen en esos años; crecen también los adventistas y los israelitas, así como, marginalmente, los testigos de Jehová... Lo cierto es que las confesiones no católicas ganan espacio y derechos en esa década.

Como ya dijimos, la visibilidad pública de los evangélicos cobró notoriedad durante el segundo lustro de los años ochenta, por su participación a favor de los Derechos Humanos con el CONEP (López, 1998) y por el apoyo a un candidato prácticamente desconocido y, en principio, sin oportunidad alguna de ganar la presidencia, el “hermano” Fujimori, utilizando los métodos de evangelización para el proselitismo político y las redes sociales de las iglesias evangélicas para la promoción del candidato. De acuerdo a Gutiérrez (2000: 169), después de la participación política de la mayoría de las iglesias conservadoras en la promoción de Fujimori, los protestantes dejan de ser “evangelistas”, término con el que comúnmente se les (des)conocía, para ser reconocidos como “evangélicos”. Las defensas contra el protestantismo quedaron minadas, ahora era más sencillo cambiar de religión. La ciudad de Lima concentra casi una tercera parte de la población nacional<sup>20</sup>. Una buena parte de ella, de orígenes andinos, cambió de religión a alguna iglesia evangélica, sea temporal o definitivamente, habilitando su capacidad de leer y saber leer, cuyo significado es abrir la luz, abandonar la noche y llegar a habitar el día (Degregori, 2013: 220). SL fue derrotado tras la captura de Abimael Guzmán en 1992, pero para los evangélicos Jesucristo continúa victorioso, e incluso ex senderistas han vuelto sus ojos a la religión en busca de respuestas. En este contexto, el catolicismo ve disminuir su presencia, influencia y feligresía.

Al interior de las iglesias evangélicas de Lima se manifestaron los viejos traumas del Perú dividido: “El fantasma de la clase media criolla blanqueada es la ‘indiada insumisa’” (Portocarrero, 2012: 32). Los miembros más antiguos no querían los cultos en quechua porque estos atraerían más a las clases populares, a los cholos, que a las clases medias y altas. Hubo disputas internas; los que menos estuvieron dispuestos a aceptar este “descenso” de categoría emigraron a iglesias evangélicas que miran hacia arriba en la escala social. Casi todos los quechuahablantes evangélicos han experimentado una sensación, pequeña o grande, una sola vez o continuamente, de desprecio de sus hermanos limeños. Sin embargo, la fuerza que tomaron los cultos en quechua y su legitimidad religiosa de “predicar el evangelio a toda criatura”, aliados con líderes limeños, lograron que permanecieran y crecieran.

Después de la guerra, Degregori (2013: 324) señala que: “El nuevo centro simbólico en las pequeñas aldeas ya no es la iglesia, la alcaldía, el juzgado y las tiendas de los comerciantes, sino el campo de fútbol, la bandera, las iglesias evangélicas y la escuela”. Si la migración es la experiencia de vida más importante para muchos peruanos adultos, esta ida y

---

<sup>20</sup> De acuerdo a estimaciones del INEI, Perú tenía en 2013 casi treinta millones y medio de habitantes, y Lima en 2014, poco más de nueve millones y medio de habitantes.

vuelta a la sierra empujó transformaciones socioculturales también en las zonas rurales del Perú. Una interacción que hasta el día de hoy se mantiene. En las iglesias evangélicas se dio, además, una articulación entre los criollos populares, los costeños, los afroperuanos y los andinos. Todos podían trabajar en pos de un mismo objetivo, aunque no todos con el mismo gusto.

La guerra interna, que costó más de setenta y cinco mil muertos, trastocó la vida política y social del Perú, pero también el campo religioso. SL perdió la guerra ideológica, el Estado se vio profundamente envuelto por la corrupción en la era Fujimori, pero las iglesias evangélicas, especialmente entre los quechuhablantes —los más afectados por el conflicto—, ganaron legitimidad, presencia pública y adeptos, constituyéndose en un gran soporte social, emocional y espiritual para una población en transición cultural en medio de profundos cambios estructurales.

### **Bibliografía**

Altamirano, Teófilo. 1992. “Migración y estrategias de supervivencia de origen rural entre los campesinos de la ciudad”. En Eduardo Kingman (ed.), *Ciudades de los Andes: visión histórica y contemporánea* (pp. 389-425). Lima: IFEA.

Andrade, Susana. 2004. *Protestantismo indígena. Procesos de conversión religiosa en la Provincia de Chimborazo*. Quito: Abya-Yala-FLACSO-IFEA.

Armas Asín, Fernando. 2000. “Libertad religiosa, violencia y Derechos Humanos en el Perú de fines del siglo XX”. En Marzal, Romero y Sánchez (eds.), *La religión en el Perú al filo del milenio* (pp. 109-137). Lima: PUCP.

Beltrán, William M. 2013. *Del monopolio católico a la explosión pentecostal. Pluralización religiosa, secularización y cambio social en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Chapman, Deborah. 2006. *Florencio Segura: Communicating Quechua Evangelical Theology Via Hymnody in Southern Peru*. Tesis de Doctorado, Universidad de Edimburgo.

Comisión de la Verdad y la Reconciliación. 2003. *Informe final*. Lima: CVR.

Del Pino, Ponciano. 1996. “Tiempos de guerra y de dioses: ronderos, evangélicos y senderistas en el valle del río Apurímac”. En Carlos Degregori *et al.* (ed.), *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso* (pp. 117-188). Lima: IEP.

Degregori, Carlos Iván. 2013. *Del mito de Inkarrí al mito del progreso. Migración y cambios culturales*. Lima: IEP.

Fonseca, Juan. 2002. *Misioneros y civilizadores. Protestantismo y modernización en el Perú (1915-1930)*. Lima: PUCP.

Gutiérrez Sánchez, Tomás. 2000. *El "hermano" Fujimori. Evangélicos y poder político en el Perú del '90*. Lima: Ediciones AHP.

Herrera, Bernal. 2008. "Modernidad periférica y metropolitana. El papel del mundo hispano-americano". *Bulletin Hispanique* 110-1: 7-23.

Kessler, Juan. 2010. *Historia de la evangelización en el Perú*. Lima: Puma, 3ª ed.

Laporta V., Héctor. 2000. "El protestantismo en las comunidades de los Andes". En Marzal, Romero y Sánchez (eds.), *La religión en el Perú al filo del milenio* (pp. 433-447). Lima: PUCP.

López, Darío. 1998. *Los evangélicos y los derechos humanos. La experiencia social del Concilio Nacional Evangélico del Perú 1980-1992*. Lima: CEMAA.

Marzal, Manuel. 1995. "Religión y sociedad peruana del siglo XXI". En Gonzalo Portocarrero y Marcel Valcárcel (eds.), *El Perú frente al siglo XX* (pp. 363-378). Lima: PUCP.

Matos Mar, José. 1986. *Desborde popular y crisis del Estado. El nuevo rostro del Perú en la década de 1980*. Lima: IEP, 3ª ed.

Paredes, Tito. 2006. *Con permiso para danzar. Renovación de la música y liturgia en las iglesias evangélicas de América Latina 1970-2004*. Lima: CEMAA.

Portocarrero, Gonzalo. 2012. *Profetas del odio. Raíces culturales y líderes de Sendero Luminoso*. Lima: PUCP, 2ª ed.

Scarritt, Arthur. 2013. "Liderazgo evangélico y el espíritu de comunidad en Huaytabamba, Ayacucho". En Ponciano del Pino y Caroline Yezer (eds.), *Las formas del recuerdo: etnografías de la violencia política en el Perú* (pp. 271-307). Lima: IFEA-IEP.