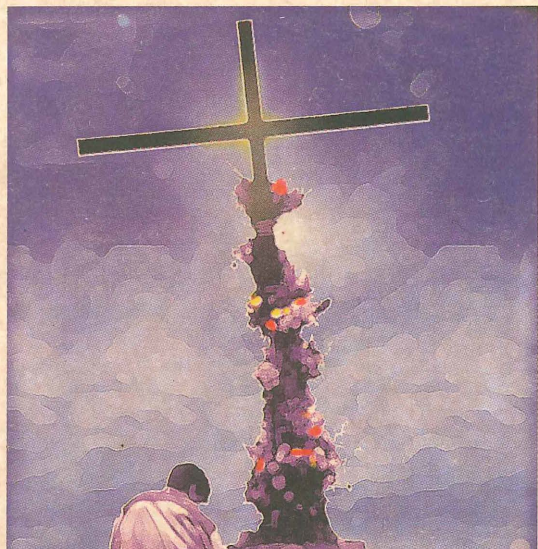


Manuel Marzal, SJ Catalina Romero José Sánchez  
*editores*



## Capítulo 14

# LA RELIGIÓN EN EL PERÚ AL FILO DEL MILENIO



Pontificia Universidad Católica del Perú  
FONDO EDITORIAL 2000

Primera edición: junio del 2000

*La religión del Perú al filo del milenio*

Carátula: Enrique Ottone

Copyright © 2000 por Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Av. Universitaria, cuadra 18, San Miguel.

Telefax: 460-0872. Teléfonos: 460-2870, 460-2291, anexos 220 y 356.

E-mail: feditor@pucp.edu.pe

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal: 1501052000 - 1732

Derechos reservados

ISBN: 9972-42-348-4

Impreso en Perú – Printed in Peru

# El protestantismo en las comunidades de los Andes

*Héctor Laporta V.*

El estudio de los fenómenos religiosos ha tenido diversas formas de acercarse a estos. Las más utilizadas han sido los repasos de sus orígenes, las revisiones de sus estructuras organizativas internas, los análisis de sus discursos teológicos y las valorizaciones o descalificaciones de determinadas experiencias religiosas según su representatividad numérica. Estos esfuerzos son importantes y valiosos; sin embargo resultan insuficientes, sobre todo hoy, cuando en la sociedad peruana existe una complejización del universo religioso.

El pluralismo religioso existente evidencia una cierta inconformidad de algunos sectores sociales con determinados modelos eclesíásticos tradicionales. El crecimiento de diversos grupos religiosos libres y de renovación son reflejo de este proceso y muestran una crítica a las tradicionales confesiones históricas, al racionalismo teológico y a las formas organizativas rígidas. Esta situación nos plantea un trabajo de de-construcción de algunas conceptualizaciones y la búsqueda de nuevos métodos que nos permitan analizar y entender estos universos religiosos particulares.

## **1. Construyendo identidades religiosas**

Un primer aspecto a tener en cuenta es qué entendemos por campo religioso. Al respecto, creemos que lo religioso, si bien es una esfera

que cubre los fenómenos que tienen una calidad sagrada o supraempírica, esta no es independiente de los demás componentes de la organización social (económicos y políticos), por lo cual no puede ser entendida si no es ubicada dentro de la conflictividad social.

Esto nos hace ver lo religioso como un «campo de producción donde pugnan diversos grupos sociales buscando servir a sus propios intereses» (Bourdieu 1991: 109), lo cual genera que exista un múltiple, y en competencia, sistema de símbolos. Lo anterior va a evidenciar los vínculos estrechos entre religión y poder (Benavides 1989: 6).

Un segundo aspecto teórico a considerar, comprende el análisis de las «identidades colectivas», en nuestro caso religiosas, para lo cual es necesario precisar qué entendemos por identidad.

Las identidades colectivas se construyen de manera relacional, dinámica y en transacción entre diversos grupos y/o actores sociales (véase Clifford 1988, García Canclini 1982, Williams 1979). Diferimos de aquellas concepciones esencialistas de identidad que le confieren una naturaleza específica, única y estática.

Ahora bien: estas identidades colectivas negociadas socialmente contienen, dentro de sus elementos constitutivos (transacciones de identidad), el establecimiento de la «diferencia» con el otro. Es decir, fijan una frontera que delimita un adentro y un afuera.

Partiendo de lo mencionado, nuestro trabajo exploratorio busca acercarse a las construcciones de identidad religiosa, deconstruyendo una particular «diferencia» a partir de la cual se ha articulado el discurso religioso protestante y evangélico, y que consiste en el «uso de imágenes religiosas».

Hemos elegido esta *diferencia* debido a que las comunidades religiosas hegemónicas en nuestro continente (léase católico romana), poseen una variada iconografía de santos así como de símbolos religiosos, frente a lo cual el discurso oficial misionero protestante ha intentado afirmar su «diferencia» oponiéndose al uso de imágenes y de símbolos en los escenarios religiosos.

Otra razón de la elección de este ícono diferenciador es que en nuestras sociedades andinas, donde se asienta el mayor porcentaje

de grupos protestantes (en los espacios urbanos se habla de un 5,6% y en sectores rurales de un 10,8% según datos del Instituto Nacional de Estadística e Informática, INEI 1993) la lengua materna es el quechua, por lo cual el uso de la palabra es restringido, y mucho más la palabra religiosa. Esto ha conllevado que la palabra de estos grupos se exprese, sobre todo, en la representación del espacio. Por ello la iconografía, más que consistir en objetos estáticos que se inscriben dentro de un espacio, contribuyen a recrearlo, organizando a través de ellos un complejo sistema de significados (Majluf 1991). Teniendo en cuenta estos argumentos, nos acercaremos a nuestro tema de estudio.

En una primera sección del artículo, examinaremos los discursos teológicos oficiales a partir de los cuales se ha construido históricamente esta «diferencia». Para ello analizaremos en primer lugar la argumentación teológica de dos de los principales teólogos de la reforma protestante, para, en un segundo momento, contrastarla con el discurso teológico de los misioneros protestantes que llegaron a nuestros países andinos.

En una segunda sección analizaremos los escenarios y la iconografía religiosa andina. Para nuestro estudio hemos tomado como referencia escenarios y muestras iconográficas de iglesias protestantes en la provincia de Quispicanchis, Cusco.

Buscando superar la arbitrariedad en la selección de los casos, tomaremos como referencia nuestra experiencia pastoral en la serranía central y sur del país en los últimos años, así como nuestro trabajo de campo en las comunidades evangélicas quichuas de Chimborazo, Ecuador, lo cual nos va a permitir rastrear los elementos comunes en las sociedades andinas. Para algunos, el hecho de pertenecer a una misma sociedad religiosa puede ser visto como un obstáculo para hacer un estudio de rigor; sin embargo, existe una corriente de «antropólogos nativos» (Limon 1991; Behar 1991), los cuales, sin dejar de reconocer los límites al desarrollar etnografías de sus propias sociedades de origen, al mismo tiempo han visto en ello la posibilidad de disolver la barrera entre observador y observado. Es decir, se busca enfocar el lente etnográfico en los otros y en sí mismo, usándose, en

algunos casos, ellos mismos como fuente para entender el fenómeno de estudio con el fin de percibir detalles que muchas veces con visiones únicamente externas se pierden y dejan de lado.

Finalmente, contrastaremos los discursos oficiales protestantes con la forma como estos son apropiados/reinterpretados por los creyentes andinos.

## 2. Breve esbozo histórico

Las comunidades protestantes se llaman de esta manera porque son herederas de la Reforma Protestante del siglo XVI. Por ello es necesario remitirse a las ideas originarias sobre las «imágenes y símbolos» que los reformadores construyeron. Nos remitiremos, entonces, a dos de sus líderes principales, Lutero y Calvino.

Los argumentos teológicos que Lutero usa frente a la polémica que sostuviera con Garlstadt se reflejan en los siguientes párrafos de sus escritos:

Cuando se ha instruido a los corazones en el sentido de que solo se agrada a Dios mediante la fe y que no haya ninguna complacencia en las imágenes, sino que estas sean un servicio y esfuerzo perdidos, entonces la gente misma las deja voluntariamente, las desprecia y no las manda a hacer. Pero cuando se omite tal enseñanza y solo se amenaza con el puño, no se consigue nada [...]. (Witthaus 1971: 255) Me inculpa de proteger las imágenes contra la palabra de Dios. No obstante, sabe que trato de arrancarlas de todos los corazones y deseo que sean despreciadas y aniquiladas. Sólo no tolero su puño sacrílego y su impetuosidad [...]. (Witthaus 1971: 256)

Las efigies de conmemoración o de testimonio, como las crucecitas y los cuadros de los santos, se deben tolerar también por la Ley, como hemos demostrado arriba basándonos en Moisés. No hay que ser solo indulgentes con ellas, sino las mismas son también laudables y decorosas, porque servirán de memoria y de testimonio como la piedra erigida por Josué y Samuel; 1 Reyes 7:37-38 [...]. (Witthaus 1971: 261)

Por su parte, otro reformador radical como Calvino argumentaba lo siguiente:

Dios no coteja ni compara las imágenes entre sí para ver cuál le conviene más, sino que, sin excepción alguna, condena todas las imágenes, estatuas, pinturas y cualquier otra clase de figuras con las cuales los idólatras pensaban que tendrían a Dios más cerca de sí. (De Usoz y Río 1968: 50)

Conozco muy bien el refrán: las imágenes son los libros de los ignorantes. Así lo dijo San Gregorio; pero otra cosa muy diferente dijo el Espíritu Santo. Y si San Gregorio, en lo que toca a esta materia, hubiera sido enseñado del todo en esta escuela, nunca hubiera dicho tales palabras. Porque cuando Jeremías dice que 'el leo es doctrina de vanidad' (Jer. 10,3) y Habacuc declara que 'la imagen fundida es doctor de la mentira' (Hab. 2,18), nosotros debemos deducir la doctrina general de que es vanidad y mentira todo cuanto los hombres aprendan de las imágenes referente a Dios [...]. (De Usoz y Río 1968: 53)

Compongan, pues, sus imágenes e ídolos con algo siquiera de honestidad, para que puedan dorar sus mentiras al pretender que son libros de cierta santidad. Pero aun así responderemos que no es esta la manera de enseñar a los cristianos en los templos, a los cuales quiere el Señor que se les enseñe con una doctrina muy diferente de estas superficialidades. Él mandó que en los templos se propusiese una doctrina común a todos, a saber, la predicación de su Palabra y la administración de los sacramentos. Los que andan mirando de un sitio para otro contemplando las imágenes muestran suficientemente que no les es muy grata esta doctrina [...]. (De Usoz y Río 1968: 55)

La reforma protestante que se inició en el siglo XVI, va a representar una particular expresión religiosa, que en sus discursos, prácticas rituales y ética social va a encerrar una específica manera de relacionarse con lo sagrado.

Mientras que Lutero no se oponía de manera rígida a que suprimieran externamente las imágenes y los símbolos religiosos, para Calvino en cambio era necesario hacerlo de manera drástica. Ahora:

si bien es cierto que ambos discursos protestantes diferían en los métodos de quitar las imágenes, los símbolos y las pinturas religiosas, su actitud adversa a las mismas era compartida.

El énfasis en la «palabra» hablada, es decir la supremacía de la razón sobre la imagen o el ícono, refleja la particularidad de la religión protestante reformada fuertemente vinculada al mundo moderno.

Es interesante advertir que hasta el día de hoy la parte central del ritual protestante, sobre todo en contextos urbanos, es el «sermón» (homilía); todo lo demás está en función del mismo.

Refiriéndose al protestantismo, Troeltsch señala lo siguiente:

Su ascetismo y su absoluto dualismo metafísico, no podía tolerar [...] que el arte es un fin propio, que es un camino autónomo para el conocimiento de Dios y el mundo [...]

[el protestantismo] no ha elevado la sensibilidad artística a la categoría de una concepción de mundo, de la metafísica y de la ética. (Troeltsch 1958: 89)

Es necesario comprender que el protestantismo no surge como una única institución sino como parte un movimiento de renovación de la Iglesia con múltiples matices en su base teológica y filosófica. Es bajo este trasfondo diverso que evangelistas, predicadores y educadores vienen a América Latina a comienzos del siglo pasado con una común motivación de «*predicar*» el cristianismo protestante en nuestras tierras.

Los misioneros protestantes transmitían informes de su labor a través de cartas y testimonios que eran publicados en inglés en revistas de sus casas matrices, distribuidas en todo Estados Unidos de Norteamérica para con ello recoger fondos para la labor misionera.

Extraemos dos textos misioneros que dan cuenta de la forma como ellos ven el contexto misional y las imágenes dentro de él (el primer texto es de un misionero metodista en Lima y el segundo de un misionero evangélico en Chimborazo):



No hay ningún país en el mundo que, uno pueda conocer la apariencia externa de la religión de la gente como en el Perú. En cualquier esquina uno es confrontado con el símbolo del Cristo crucificado. (*Inca Land* 1938: 17)

[...] solamente en esta ciudad hay miles que no saben nada del Evangelio de Gracia. En general son católicos fanáticos, existen muchos conventos, imágenes e iglesias en esta ciudad, siendo un verdadero fuerte de Satán, donde la gente indirectamente o por ignorancia le rinde culto [...]. (*Gospel Message* 1926, citado en Laporta 1993: 33)

Resulta sugerente ver estas narraciones como una muestra iconográfica, en la que se observa cómo los misioneros percibían la realidad y sus valoraciones de ella. La *imagen* o el *símbolo* aparece en ambas descripciones. En el segundo discurso, sobre todo, es más evidente que el discurso teológico es construido asociando las imágenes y los símbolos con fanatismo, idolatría e ignorancia, entre otras múltiples expresiones usadas para descalificar al otro.

Tenemos entonces, que al igual que los reformadores del siglo XVI, el discurso misionero protestante, básicamente anglosajón, que viene a América Latina, continúa caracterizándose por estar construido sobre la base de la negación de la imagen y/o el símbolo.

### 3. Escenarios protestantes andinos

En primer lugar realizaremos una breve descripción de los escenarios.

Mientras que la Iglesia Católica Romana ha construido sus templos sobre todo en las ciudades y los pueblos importantes (véase los acuerdos del Primer Concilio Limense), los protestantes han edificado sus templos no solo en los pueblos importantes sino también en zonas rurales más alejadas.

Un misionero evangélico nos contaba con sorpresa que en todos los caseríos, por más pequeños que estos sean o más cercanos que estén uno al otro, los campesinos (indígenas, en Ecuador) quieren construir su propia iglesia en cada uno de los poblados.

Por otro lado, hay una serie de relatos e historias de las iglesias protestantes que narran las dificultades que atravesaron para construir sus templos, desde ataques a la propiedad hasta problemas de orden legal (en las comunidades campesinas el territorio es comunal e inalienable, por lo tanto dicho espacio no puede ser utilizado para otro fin y menos para construir iglesias protestantes). Luchas y dificultades que no deben ser vistas y entendidas como hechos aislados o casuales dado que la construcción de un templo en una determinada comunidad no solo se inscribe dentro de un espacio fijado, sino que contribuye a recrear el espacio, no únicamente en lo estético (modificación del escenario social) sino también en el orden de lo simbólico. La presencia física del templo protestante impone una «nueva» comprensión de lo sagrado y por ende de la lucha de poder (véase Foucault 1980: 63-77).

Vemos entonces cómo estos actores sociales desarrollan una capacidad que los lleva a recrear lo sagrado en el escenario social.

Las iglesias han sido construidas generalmente por los propios campesinos protestantes; de allí que usen el mismo material que utilizan para construir sus casas habitaciones, hechas de adobe (barro cocido mezclado con caña), con techo de dos aguas (de teja o calamina). Las iglesias han sido construidas por lo común con la modalidad de la minga (trabajo comunitario), como también se construyen las casas habitación (cf. Paredes 1980).

La diferencia exterior entre el templo y las casas habitación, en algunos casos, es la ubicación de la puerta: es colocada al frente y no al costado como se hace con las casas. Estos templos no tienen mayor diferenciación que las viviendas comunes, no tienen una torre ni una campana, como las iglesias católicas romanas. La dimensión varía de acuerdo con el terreno adquirido por los feligreses y/o misioneros (p. ej. 6 x 13 metros).

El interior suele ser una sola habitación, con un altar de cuarenta centímetros de altura hecho de adobe. Frente al altar se colocan adobes y se hacen bancas para que los feligreses tomen asiento. Arriba del altar está el atril, desde donde el orador se dirige a los feligreses. En la pared del fondo se colocan una serie de documentos iconográficos

que analizaremos más adelante. Vemos, entonces, cómo se construye la autoridad a través de la división del espacio y de íconos colocados en la pared.

Nos detendremos en el análisis de la iconografía (imágenes y símbolos), con el fin de ver cómo representan lo sagrado. En este sentido, analizaremos dichos íconos e imágenes visuales como artefactos culturales construidos en procesos interactivos y de transacción. Hemos optado por clasificar los íconos en cuatro grupos: religiosos, nacionales, temporales y ornamentales.

Estos documentos iconográficos nos son propiamente andinos sino que provienen de la cultura dominante debido a que estos no han sido dibujados y/o fotografiados por ellos. Sin embargo, la «selección» de las imágenes y los adornos ha sido hecha por los protestantes andinos, por lo cual contienen un mensaje, un significante que no necesariamente coincide con las motivaciones de los que dibujaron o fotografiaron. Para decodificar estos mensajes, buscaremos leerlos dentro del contexto cultural e histórico específico de los grupos en referencia.

### *3.1. Íconos temporales*

Aquí se incluyen imágenes religiosas escatológicas que priorizan estos grupos (el Fin de los Tiempos y Jesús Resucitado son las más comunes); por otro lado están las imágenes más seculares (los calendarios anuales y/o relojes).

Ahora bien: el registro y la organización del tiempo en las sociedades andinas va a responder al ciclo agrario, en torno al cual se demarcaba el trabajo y las actividades festivas y sociales (véase Hill 1988: 3).

Es interesante notar cómo la iconografía religiosa escatológica, así como la secular antes mencionada, van a contribuir a recrear y modificar la percepción andina del tiempo. Estos cambios transforman —y por ende reestructuran— las actividades laborales y sociales, así como la percepción interior del tiempo en sus adeptos.

Al respecto, es sugerente comparar con el acercamiento que E. P. Thompson (1979: 245) hace de la sociedad inglesa del siglo XVIII, al señalar que para el hombre acostumbrado al trabajo regulado por el reloj, el tiempo se convierte en moneda: no pasa sino que se gasta. Es decir, se modifica la comprensión social del tiempo.

En este sentido un aspecto importante a resaltar es la multiplicación de los íconos que hacen referencia al tiempo (religioso y temporal) en un mismo escenario.

### 3.2. Íconos religiosos

Las imágenes que ubicamos como religiosas son de dos tipos: ético-morales (los dos caminos: el camino ancho y la vereda angosta) e imágenes de Jesús (imagen católica del Corazón de Jesús, Jesús Crucificado, Jesús Resucitado).

Los documentos iconográficos con un mensaje moralizador poseen fuertes rasgos apocalípticos, representados a través de la división del espacio social en dos caminos: el camino angosto (*llañun ñan*) y el camino ancho (*hatun ñan*). La distinción es construida sobre la base de criterios prácticos de comportamiento: lo aceptable (lícito) y lo condenable (ilícito); acompañan a las imágenes gráficas citas bíblicas, sobre todo novotestamentarias, que validan o invalidan cada comportamiento.

En lo permitido, se enfatizan los comportamientos ideales de un creyente: predicación, alabanza al Señor, congregarse en la iglesia, uso adecuado de la palabra y el buen testimonio. En estas imágenes representadas, va a ser el hombre el más activo en estos comportamientos.

En lo condenable, se pone en cuestión: emborracharse, violencia, brujería, la adoración a imágenes y las obras de justicia (estos dos últimos aspectos de clara alusión a los supuestos énfasis de la Iglesia Católica). En estas imágenes la mujer aparece en varias oportunidades.

Cabe señalar que muchas veces, cuando se ha analizado la relación hombre/mujer en el mundo andino, se lo ha hecho en términos

de una teoría de igualdad complementaria. Silverblatt (1990: xxiii) señala que el género en los Andes puede ser al mismo tiempo una metáfora para la complementariedad como para la jerarquía; es por ello que no es de sorprenderse, advierte la autora, que los incas escogiesen las ideologías genéricas tanto para enmascarar su control sobre los demás como para crear relaciones de dominación.

Por otro lado, como señalábamos anteriormente, están presentes las imágenes cristológicas. La Iglesia Católica por lo general ha mostrado a Jesús crucificado; esta imagen es central en la iconografía de sus escenarios sagrados. En los escenarios analizados vemos que si bien existen imágenes de Cristo crucificado, preponderan imágenes de Cristo resucitado, que a nuestro entender van a encontrar sintonía con imágenes mesiánicas andinas (cf. Ossio 1970). Sin embargo, lo interesante es que al mismo tiempo, en algunos casos, encontramos imágenes consideradas católicas (tales como el Corazón de Jesús) coexistiendo con las propiamente evangélicas.

### 3.3. *Íconos nacionales*

También encontramos íconos que hemos llamado nacionales: la bandera peruana y/o un mapa del Perú.

El Perú es una sociedad fuertemente fragmentada (geográfica, histórica y socialmente). Esto ha generado que la «identidad» nacional sea más nominal que real; sin embargo, al colocar estos símbolos en el espacio sagrado, los protestantes andinos se apropian de ellos como un elemento más de su identidad.

### 3.4. *Íconos ornamentales*

En estos escenarios sagrados aparecen, finalmente, adornos tales como cadenetitas de papel y luces de árboles de Navidad, usados con frecuencia en las sociedades andinas para decorar los diferentes escenarios públicos en fechas festivas en general.

Hemos visto entonces, al analizar la apropiación del espacio y la iconografía de los escenarios religiosos observados, cómo estas comunidades locales andinas recepcionaron el discurso protestante. Deconstruyeron creencias y prácticas con el fin de repensar su identidad, poniendo en evidencia que, a diferencia de la ortodoxia protestante que niega y limita el uso de imágenes y símbolos religiosos en el espacio sagrado, los campesinos protestantes representan su identidad en dicho espacio simbólico no usando únicamente íconos «religiosos» sino también civiles y sociales que, llevados al espacio religioso, se tornan en fundacionales de su nueva identidad. De allí que este espacio religioso se convierta en un espacio donde se construyen y negocian poder, ideologías populares e identidades en contextos societales determinados.

Tenemos, entonces, que la iconografía, en vez de ser un elemento de diferenciación con el otro, contribuye a reforzar y repensar una identidad social, hecha sobre la base de una construcción selectiva del pasado repensada a partir de las influencias contemporáneas y externas (cf. Hobsbawn y Ranger 1983).

Al respecto, García Canclini señala:

Las naciones y etnias siguen existiendo. El problema clave no parece ser el riesgo de que las arrase la globalización, sino entender cómo se reconstituyen las identidades étnicas, regionales y nacionales en procesos de hibridación intercultural. Si concebimos las naciones como escenarios multideterminados, donde diversos sistemas simbólicos se intersecan e interpenetran [...]. García Canclini (1992: 5)

Podemos decir, entonces, que el protestantismo ha contribuido a ser un «lenguaje» que se estableció entre dos mundos, *encuentro* que fue más allá de las intenciones explícitas de los actores involucrados (misioneros y campesinos). Las enseñanzas bíblicas proporcionaron un espacio simbólico y social de convergencia, desde donde se entretejieron alianzas y diálogos mágicos en que la imposición, la complicidad, el juego, la fascinación y la repulsión fueron una forma particular de acercarse al mundo moderno.

#### 4. A modo de conclusión

A través de este ensayo queremos sugerir posibles formas de percibir al protestantismo, a través del análisis de expresiones extra-narrativas como las visuales (escenarios e imágenes) u otras formas como los rituales (la historia a través de su experiencia de conversión, las musicales: coros e himnos), que nos parecen de suma importancia para recuperar la voz de los campesinos. Esto último debido a que, en sociedades de tradición oral como las andinas, existen muy pocos datos con los cuales los campesinos e indígenas registren sus experiencias; su palabra, como hemos venido señalando, muchas veces ha sido negada y en el mejor de los casos discriminada.

Sin embargo, como advierte Weber «un discurso religioso puede resultar en desenlaces inesperados». En este sentido, hemos podido constatar que no podemos asignar un único significado a la creencia religiosa. 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.

#### Bibliografía

BEHAR, R.

- 1991 «Death and memory: from Santa María del Monte to Miami Beach». *Cultural Anthropology*, n.º 6 (3), pp. 346-384.

BENAVIDES

- 1989 «Religious articulations of power». En BENAVIDES y DALY. *Religion and Political Power*. Nueva York: State University of New York Press.

BOURDIEU, P.

- 1991 *Language & Symbolic Power*. Cambridge: Harvard University Press.

- CLIFFORD, J.  
1988 *The predicament of Culture*. Cambridge: Harvard University Press.
- DE USOZ Y RÍO, L. (ed.)  
1968 *Instituciones. De la religión cristiana de Juan Calvino*. S. l.: Fundación Editorial de Literatura Reformada.
- FOUCAULT, M.  
1980 *Power/Knowledge. Select interviews and other writings 1972-1977*. Nueva York: Pantheon Books.
- GARCÍA CANCLINI, N.  
1992 «¿Quién nos va a contar la identidad?». Ponencia presentada en el Séptimo Encuentro Latinoamericano de Facultades de Comunicación Social. Acapulco, México.  
1980 *Las culturas populares en el capitalismo*. México: Editorial Nueva Imagen.
- HILL, J. (ed.)  
1988 *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*. Chicago: University of Illinois Press.
- LAPORTA, H.  
1993 «Protestantismo: formas de creencia, Estudio de caso de la presencia protestante en Chimborazo, Ecuador». Tesis maestría en Antropología. FLACSO, Ecuador.
- LIMON, J.  
1991 «Representation, Ethnicity and the Precursory Ethnography». En *Recapturing Anthropology: working in the present*. Santa Fe: School of American Research Press, pp. 115-135.
- MAJLUF, N.  
1991 «Escultura y espacio público. Lima 1850-1879». Documento de Trabajo n.º 67. Instituto de Estudios Peruanos.
- OSSIO, J.  
1970 *Ideología mesiánica en el mundo andino*. Lima: Ignacio Prado Pastor.



PAREDES, R.

1980 «El protestantismo en Ecuador y Perú». Tesis doctoral. Universidad de California.

SILVERBLATT, I.

1990 *Luna, sol y brujas. Género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

THOMPSON, E.P.

1979 *Tradicón, revuelta y conciencia de clase*. Barcelona: Crítica.

TROELTSCH, E.

1958 *El protestantismo y el mundo moderno*. 2.<sup>a</sup> edición. México y Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, Breviarios.

WILLIAMS, R.

1980 *Marxismo y literatura*. S. l.: Márquez.

WITTHAUS, V.

1971 *Obras de Martín Lutero*. Tomo V. Argentina: Paidós.