

CUADERNO DE TRABAJO N° 1



MEDIATIZACIONES RELIGIOSAS:

*Lecturas sobre la convergencia
entre medios y religión.*

Rolando Pérez Vela | Editor

Autores:

Rolando Pérez Vela

Elisa Arca Jarque

Pablo Espinoza Espinoza

Jorge Acevedo Rojas

Jackeline Castillo Jayme

©Pontificia Universidad Católica del Perú
Departamento Académico de Comunicaciones
Av. Universitaria 1801, Lima 32 - Perú
Teléfono: (51-1) 626-2000 anexo 5438
dptocomunica@pucp.edu.pe

Edición a cargo de: Rolando Pérez Vela

**MEDIATIZACIONES RELIGIOSAS:
Lecturas sobre la convergencia entre medios y religión**

Departamento Académico de Comunicaciones, 2023.

Diseño de portada: Ana Maritza Cortez Flores
Diagramación: Visión PC Perú S.A.C.

Primera edición digital: mayo 2023

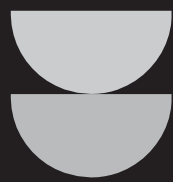
ISBN: 978-612-47099-4-4

Publicación disponible en:

<https://repositorio.pucp.edu.pe/index/handle/123456789/194218>

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional N°: 2023-03940

CUADERNO DE TRABAJO N° 1



MEDIATIZACIONES RELIGIOSAS:

*Lecturas sobre la convergencia
entre medios y religión.*

Rolando Pérez Vela | Editor

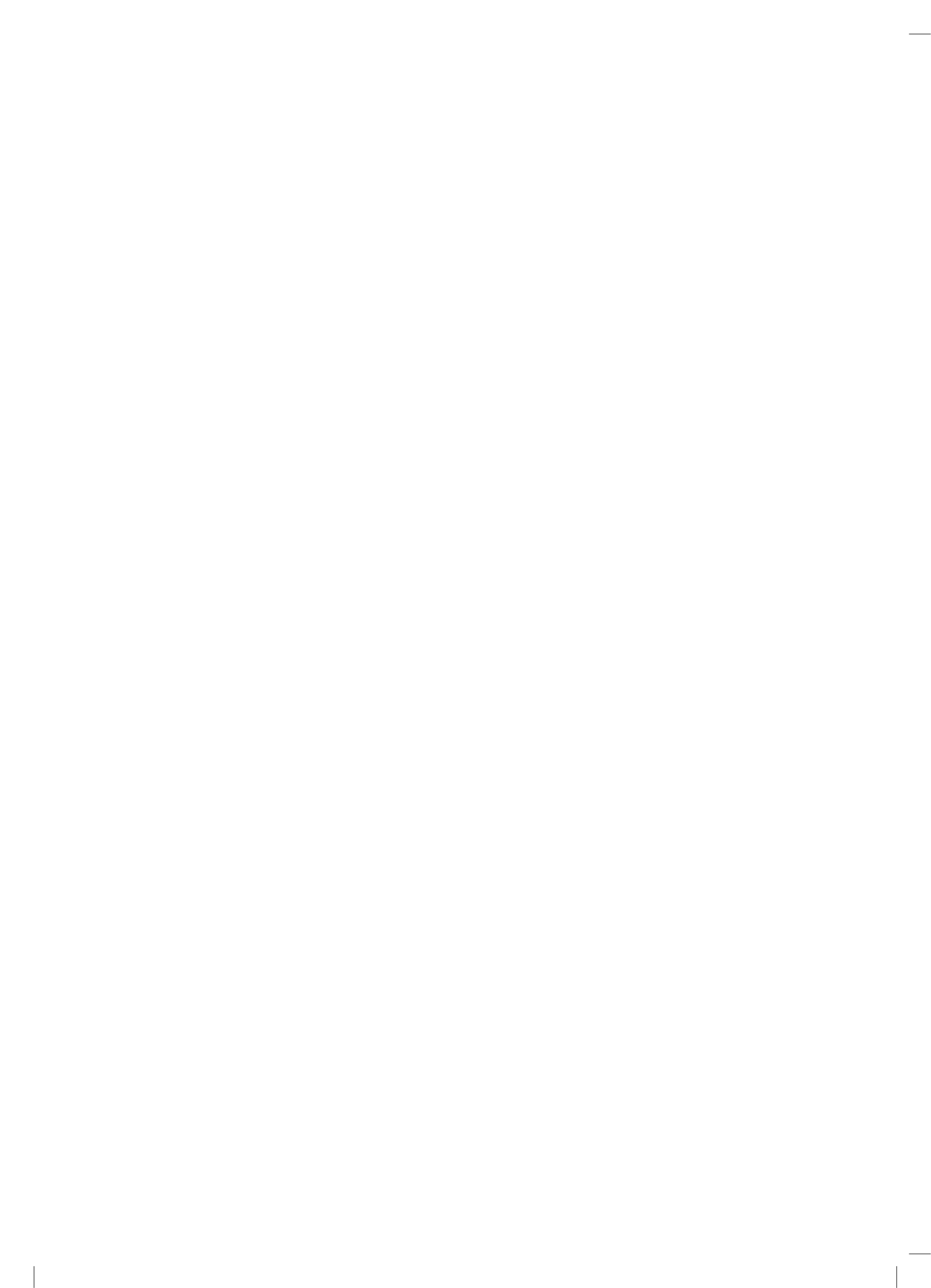


PUCP



ÍNDICE

PRESENTACIÓN	9
MEDIATIZACIONES Y REPRESENTACIONES PÚBLICAS DE LA RELIGIÓN.....	11
Rolando Pérez Vela	
EL PAPEL DE LAS IMÁGENES EN LA EXPERIENCIA DEVOCIONAL CATÓLICA	27
Pablo Espinoza Espinoza	
LOS MEDIOS AUDIOVISUALES Y SU USO EN IGLESIAS EVANGÉLICAS	43
Elisa Arca Jarque	
CAMBIOS Y CONTINUIDADES EN LAS RADIOS CATÓLICAS EN EL PERÚ.....	51
Jorge Acevedo Rojas	
NARRATIVAS DE CONVERSIÓN EN ASHANINKAS EVANGÉLICOS	61
Jackeline Castillo Jayme	



PRESENTACIÓN

La presente publicación recoge el aporte de un grupo de investigadoras e investigadores, integrantes del grupo sobre Comunicación y religión del Departamento de Comunicaciones de la Pontificia Universidad Católica del Perú, quienes analizan y reflexionan en torno a los procesos de mediatización de los discursos y prácticas religiosas en el contexto peruano. El tema cobra una particular relevancia debido a que este fenómeno da cuenta, no solo del modo como los grupos religiosos usan cada vez más los medios de comunicación para visibilizarse y ganar legitimidad en lo público, sino también de los procesos de apropiación de las nuevas lógicas y estrategias comunicacionales que incide en el modo como se construyen los nuevos sentidos de pertenencia a las instituciones, comunidades y redes religiosas. De este modo, los medios configuran un lugar donde las identidades y prácticas religiosas son recreadas y los sentidos de pertenencia a las comunidades de fe son resignificadas.

En el contexto actual, marcado por un intenso proceso de pluralización del campo religioso, los medios construyen un escenario comunicacional desde el cual los fieles o creyentes pueden interactuar o negociar entre múltiples, complejos y variados bienes y significados de espiritualidad. Esta convergencia entre los medios y la religión se puede notar en el modo como las ritualidades religiosas adquieren formas y modalidades mediáticas, en términos de su representación e interacción pública.

Diversos estudios sobre la mediatización religiosa muestran una enorme variedad de usos y formas de apropiación de los medios para legitimar los saberes y prácticas

religiosas: podcasts religiosos, programas radiales de consejería espiritual, comunidades religiosas que se construyen desde las redes sociales, las ritualidades cívico-religiosas, los santuarios de devoción masiva, conciertos producidos por la industria musical religiosa en todas sus variedades, etc. Precisamente, esta variedad de producciones y prácticas religiosas mediáticas ha generado –desde los creyentes– nuevas formas y estrategias de consumo de los bienes religiosos.

En este contexto, las iglesias y comunidades de fe experimentan un acelerado proceso de migración hacia la esfera digital. El contexto de la pandemia no solo ha visibilizado esta realidad, sino que la ha exacerbado. Varias iglesias están implementando estrategias de producción mediática que generan un cambio significativo no solo en cuanto a la estrategia discursiva, sino también respecto a la relocalización y resignificación de los rituales.

Precisamente, los textos que presentamos en este *dossier* nos muestran las diversas modalidades de uso de los medios, incidencia de las mediaciones comunicacionales y formas de representación mediática, por parte de los agentes religiosos en el contexto peruano. Rolando Pérez nos plantea un marco general respecto a las implicancias de la convergencia entre los medios y la religión en el espacio público, así como en relación a los modos y estrategias de apropiación que da cuenta de un proceso de transición de la lógica mediática difusionista a la interlocución pública.

Elisa Arca nos ofrece las conclusiones de una investigación sobre las prácticas audiovisuales de dos iglesias evangélicas en Lima, las mismas que usan el video como un objeto central en los cultos y los rituales desarrollados en los barrios en donde despliegan sus representaciones. Alrededor de estas prácticas, Elisa plantea que el uso de imágenes en movimiento en este contexto constituye formas sensoriales; es decir, modos fijos de invocar y organizar el acceso a lo trascendental. De esta manera, se ofrecen estructuras de repetición para crear y mantener vínculos entre creyentes, en el contexto de regímenes religiosos particulares.

Pablo Espinoza nos invita a mirar uno de los rituales más importantes en el sur andino: El culto al Señor de Torrechayoc, de Urubamba, Cusco. A partir de un trabajo etnográfico, nos permite conocer a quienes viven la fiesta registrándola y compartiéndola. Con este trabajo, analiza el papel mediador de la imagen en la vivencia del fenómeno religioso. Para ello, incorpora los aspectos materiales, estéticos y subjetivos correspondientes. Pablo desarrolla este trabajo alrededor de las siguientes

preguntas: ¿Cuál es el papel que cumplen las imágenes en la experiencia devocional de los seguidores del culto al Señor de Torrechayoc, de Urubamba? y ¿Qué continuidades y cambios se producen en la manera de estar y participar de las personas creyentes en la fiesta patronal, cuando cuentan con dispositivos tecnológicos para registrar y compartir imágenes?

Jorge Acevedo nos introduce en la trayectoria de un sector de emisoras católicas surgidas a fines de la década del cincuenta en el Perú, a partir del análisis de las continuidades y cambios experimentados en sus proyectos comunicacionales. En su análisis, Jorge plantea que el discurso radial construido por actores católicos evidencia los cambios experimentados en la iglesia latinoamericana y peruana desde los años '60 en adelante, y de los procesos políticos, económicos y sociales ocurridos en el país y en las regiones donde se ubican las radios. El texto de Jorge identifica cuatro etapas, en términos de los cambios y continuidades de sus proyectos evangelizadores y de comunicación. Dichos proyectos se ven reflejados en la orientación de sus programaciones radiales y en sus vínculos con determinados sectores sociales de su entorno local y nacional.

Finalmente, Jackeline Castillo explora las narrativas de asháninkas evangélicos, ubicados en el distrito de Mazamari, departamento de Junín, sobre el proceso de conversión al cristianismo desde una aproximación al pensamiento indígena amazónico. Su trabajo da cuenta de la importancia del factor religioso en la construcción de una serie de mediaciones comunicacionales entre las memorias de tradición oral del mito de fundacional indígena y la apropiación de los relatos bíblicos. Su ensayo analiza las narrativas que se construyen en el proceso de las relecturas del texto sagrado, la reapropiación de los marcos morales y la resignificación de los rituales religiosos.



MEDIATIZACIONES Y REPRESENTACIONES PÚBLICAS DE LA RELIGIÓN

Rolando Pérez Vela¹

Los rostros y prácticas religiosas contemporáneas plantean hoy nuevas aristas al debate sobre la dimensión pública del fenómeno religioso. En el contexto latinoamericano, observamos no solo una variedad de símbolos religiosos en las ritualidades políticas y sociales actuales, sino también una, cada vez más, creciente emergencia de actores religiosos en diversos campos de la esfera pública, marcados por un intenso proceso de mediatización. El nuevo escenario nos muestra la emergencia de una variedad de discursos y prácticas religiosas que están en una intensa competencia por ganar poder simbólico, reconocimiento social y político, autoridad moral y legitimidad pública.

Daniel Levine (2009) sostiene que el nuevo rostro de la religión en América Latina está marcado por una intensa movilidad hacia la esfera pública. Este nuevo rostro público de la religión está asociado a símbolos e imágenes relacionadas con lo que él denomina la fusión cívico-religiosa. Su lectura pone atención no solo en la diversidad de ritualidades católicas legitimadas públicamente, sino también en las estrategias de empoderamiento de sectores vinculados al protestantismo evangélico, quienes han empezado a elaborar innovadoras estrategias de interacción pública para reclamar no solo reconocimiento simbólico, sino también un nuevo estatus político y legal.

Pero el rostro religioso contemporáneo en América Latina, como sostiene Catalina Romero (2009), no solo da cuenta de un creciente pluralismo interreligioso, sino también de expresiones de la diversidad religiosa al interior de las propias confesiones o

¹ Magister en Investigación de la comunicación por la Universidad de Colorado, Doctor en sociología, profesor de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

denominaciones. Según Romero, este “pluralismo interno” está generando la emergencia de actores y voces no oficiales, como movimientos laicos y grupos para-eclesiásticos que reclaman espacios internos para el diálogo y el debate público, así como otra manera de concebir la participación de los creyentes en la vida de las iglesias y la forma de relacionarse en la sociedad civil.

De este modo, la pluralización del campo religioso se puede constatar no solo por la variedad de discursos, prácticas y rostros religiosos en las ritualidades políticas y sociales, sino también por la cada vez más activa presencia e incidencia de actores religiosos en diversos campos de la esfera pública (Romero, 2009; Pérez-Vela, 2015; Pérez-Guadalupe, 2017; Lecaros, 2018).

La disputa al interior de las comunidades religiosas, no solo de narrativas teológicas, sino también de estrategias y tácticas políticas, trae consigo nuevas modalidades de posicionamiento, relacionamiento y empoderamiento en el espacio público. La variedad de organizaciones y espacios de participación mencionados líneas arriba, da cuenta de una lógica movimientista que anima las acciones de protesta e incidencia impulsadas tanto desde la vereda del conservadurismo como desde el campo de los sectores progresistas, evidenciando diversas narrativas teológicas y concepciones políticas en disputa a la hora de entrar en la arena pública desde la lógica de construcción de un tipo de acción colectiva disruptiva (Pérez-Vela, 2022).

La convergencia entre medios y religión

La emergencia pública de los actores y movimientos religiosos contemporáneos tiene un evidente componente mediático. Investigaciones previas han permitido observar no solo el uso instrumental de la tecnología mediática para dar a conocer una determinada creencia y ganar adeptos, sino también la apropiación de los espacios mediáticos para visibilizarse e incidir en los ámbitos de lo público. En este sentido, Stewart Hoover (2006) sostiene que cada vez más se observa una suerte de convergencia entre el mundo de los medios de comunicación y el mundo de lo religioso. Plantea que tanto la religión como los medios se han constituido en campos desde los cuales los individuos interactúan desde la construcción y la representación de símbolos y prácticas culturales que sostienen los sentidos de espiritualidad y pertenencia religiosa en la vida cotidiana.

Desde esta perspectiva, ambos se constituyen en campos de construcción social de realidad, los cuales permiten que lo sagrado y lo secular se encuentren sin tensiones ni conflictividades (White, 1997; Hoover, 2006; De Feijer, 2007). Esta convergencia supone, por el lado del campo mediático, que “los medios configuran un lugar donde las identidades culturales son creadas, las comunidades son reconfiguradas y los actores sociales son constituidos” (De feijer, 2007, p. 88). Por otro lado, los medios “constituyen una suerte de ventana de la cultura o un foro cultural, a través del cual las relaciones sociales son articuladas y negociadas” (Hoover, 2006, p. 10).

Desde la otra esfera, implica comprender el quehacer religioso como una práctica cultural y como un proceso o movimiento desde el cual los fieles o creyentes pueden interactuar o negociar entre múltiples, complejos y variados significados de espiritualidad y diversas formas de construcción de la sacralidad (Clark & Hoover, 1997). Desde esta lectura, no es posible entender el fenómeno religioso sin tomar en cuenta que la religión está profundamente enraizada en las realidades sociales y culturales concretas, así como en las estructuras que se construyen más allá del campo religioso. Esta convergencia entre los medios y la religión se puede notar en el modo en que las prácticas religiosas mediatizadas dan cuenta de que la cultura de los medios ha sido cada vez más incorporada a la ritualidad religiosa. A este respecto, Jesús Martín Barbero (1995) sostiene que

[s]i bien lo sagrado ha sufrido una trivialización muy fuerte, a su vez está llegando a penetrar cualquiera de las esferas de la vida cotidiana. Uno de estos campos desde el cual es posible percibir la importancia que ha cobrado el fenómeno religioso son los medios masivos de comunicación, que se han convertido en catalizadores de los símbolos integradores de la sociedad, como el fútbol, y también la religión [...] Por más triviales que sean esos símbolos, la televisión tiene una honda resonancia en la capacidad y en la necesidad de que la gente se sienta alguien, y la gente se siente alguien en la medida en que se identifica con alguien, alguien en quien proyectar sus miedos, alguien capaz de asumirlos y quitárselos. (p. 5)

Precisamente, lo religioso, más estrictamente lo sagrado o el mundo de la espiritualidad, se ha convertido hoy en uno de estos símbolos que discurre con mayor fluidez por los espacios mediáticos. Heidi Campbell (2010) sostiene que el Internet está

creando nuevos líderes religiosos y nuevas comunidades de fe, lo que incide no solo en la reconfiguración de los roles, sino también de las estructuras de autoridad y los patrones de organización, sobre los cuales tradicionalmente se han afirmado las iglesias y grupos religiosos. Esta autora observa que más que un simple rechazo o aceptación sobre el uso de las nuevas tecnologías de la comunicación, las comunidades religiosas están desarrollando estratégicas negociaciones con las nuevas formas que las redes sociales mediáticas están propiciando, respecto a la apropiación de las creencias.

En esta misma línea, Roxana Reguillo (2004) observa que los medios se han convertido en los nuevos espacios desde los cuales se organiza una suerte de gestión de las creencias. Asimismo, sostiene que la mediatización del milagro o del acontecimiento religioso “le otorga” credibilidad, mediante la “transparencia” de la imagen. A través del lente de la cámara, el ciudadano-espectador se convierte en testigo y copartícipe del milagro, la televisión democratiza; ya no hay un predestinado, todos son “elegidos”. El saber de los expertos es desplazado y la voz de los profanos es “valorizado” (p. 7).

En este sentido, la digitalización religiosa genera un proceso de desacralización del lenguaje religioso y desterritorialización del espacio sagrado, desplazando aquellas narrativas y rituales templo-céntricos a los espacios de la esfera pública mediática. Esto hace que los grupos asuman los sentidos de pertenencia más allá de la esfera eclesiástica tradicional. La digitalización religiosa ha generado la emergencia de agentes religiosos que construyen su liderazgo y poder desde las plataformas mediáticas, llegando incluso a competir el poder simbólico con la propia autoridad religiosa tradicionalmente institucionalizada.

Alrededor de la digitalización religiosa, Joaquín Algranti (2013) constata que los actores religiosos contemporáneos construyen una suerte de industrias comunicacionales de las creencias religiosas, constituyéndose en agentes económicos de bienes culturales, como editoriales, productoras musicales, discográficas, santerías, etc. Según este autor, el *merchandising* religioso les permite ampliar el universo de los potenciales consumidores-creyentes de los bienes culturales que producen, para lo cual desarrollan una estrategia comunicacional que crea mercancías marcadas o desmarcadas para cada perfil de creyente. En ese sentido, estamos asistiendo cada vez más al crecimiento de un mercado religioso *mass*-mediático que genera nuevas formas de producción y consumo de los bienes (simbólicos) de salvación. Muchos grupos, redes o movimientos religiosos han trascendido el mercado intra o interreligioso. En este sentido, están pasando de la producción de programas mediáticos o la gestión de empresas mediáticas religiosas a la

apropiación de los espacios comerciales y seculares de los medios masivos. Desde allí, construyen las nuevas industrias.

Esta suerte de mercantilización mediática de los saberes religiosos da cuenta de que la religión se vuelve cada vez más una cuestión de consumo de bienes culturales. Los términos de religiones a la carta, consumos religiosos, mercancías religiosas y turismo religioso señalan que la religión contemporánea ha llegado a tal grado de mercantilización, que los símbolos sagrados, antes reservados a los rituales religiosos, ahora, se ofrecen y circulan como una mercancía cultural más (De la Torre y Gutiérrez, 2005).

Todo esto hace pensar que las prácticas religiosas contemporáneas se construyen hoy, como diría Nestor García Canclini (1990), en el marco de escenarios sin fronteras territoriales y marcadas hibridaciones de las prácticas y discursos religiosos. La hibridación religiosa supone, desde esta perspectiva, una constante interacción de los discursos y actores religiosos con otros bienes simbólicos, con otras memorias culturales y circuitos comunicacionales, que se mueven más allá de los espacios de la sacralidad tradicional.

Todo esto hace pensar que las prácticas religiosas contemporáneas se construyen hoy en el marco de escenarios sin fronteras territoriales y marcadas hibridaciones de las prácticas y discursos religiosos. La hibridación religiosa supone, desde esta perspectiva, una constante interacción de los discursos y actores religiosos con otros bienes simbólicos, con otras memorias culturales y circuitos comunicacionales, que se mueven más allá de los espacios de la sacralidad tradicional y son permeados por el proceso de la mediatización contemporánea de la cultura. En ese sentido, estamos asistiendo cada vez más al crecimiento de un mercado religioso *mass*-mediático que genera nuevas formas de producción y consumo de los bienes (simbólicos) de salvación (Bourdieu, 1993). Desde esta perspectiva, muchas iglesias están pasando de la producción de programas o la aparición eventual en los medios a la apropiación comercial de los medios masivos, que implica la constitución y gestión de sus propias empresas de comunicación, e ingresando a la competencia en el mercado de los medios y de la propia industria cultural masiva. En esta línea, la religión mediatizada está generando, en primer lugar, nuevos espacios y sentidos desde los cuales se producen y se consumen los bienes religiosos. En este proceso, los medios juegan el papel de mediadores de las creencias y constituyen espacios de re-sacralización de las culturas contemporáneas (Martin-Barbero, 1997; Reguillo, 2004; Rey, 2004).

La mediatización de la apropiación pública religiosa

Los cambios y resignificaciones de las prácticas religiosas ocurren no sólo a nivel de la reconstrucción o reposicionamiento de las ritualidades religiosas en lo público, sino también en cuanto a la manera en que se construyen los nuevos sentidos de pertenencia a las comunidades de fe y las formas en que se legitiman las representaciones de la autoridad religiosa en la comunidad social y política (Hjarvard, 2008; Hoover, 2009; Livingstone, 2009; Martin-Barbero, 1999).

En ese sentido, es importante considerar que los procesos de mediatización religiosa anteceden a la digitalización de la sociedad y la cultura, pues existían las radios patrocinadas por las iglesias o aquellas organizaciones para-eclesíásticas que tienen una historia importante en los procesos de representación de lo religioso en lo público. Es importante anotar que estas iniciativas mediáticas construidas desde las comunidades religiosas experimentan un giro interesante, pues reflejan una notable transición de la tradicional apropiación religiosa mediática proselitista hacia la apropiación de los espacios públicos que se construye más allá de la sociedad eclesial, construyendo puentes e interacciones entre la sociedad civil y la sociedad política.

En muchos sectores, se observa que, en su afán por obtener una presencia pública significativa, trascender la marginalidad e incidir en las esferas de poder, han empezado no solo a interesarse por el debate público en torno a determinados problemas sociales, sino también a re-crear sus estrategias de evangelización y relacionamiento con actores de la sociedad política y la sociedad civil. De esta manera, logran generar nuevas formas de levantar su voz públicamente, así como también incorporar, en sus ritos y celebraciones religiosas, el tratamiento de los temas y problemas que aparecen en la agenda pública.

En ese sentido, la mayoría de los grupos religiosos consideran a los medios, ya no solo como instrumentos para la difusión de sus creencias, sino como espacios para construir su legitimidad pública, desde los cuales buscan visibilizar sus prácticas y discursos, interactuar con otros actores de la sociedad secular e incidir en los espacios de poder.

Esto es posible notar, por ejemplo, en las iniciativas de las instituciones religiosas minoritarias, quienes vienen impulsando estrategias de incidencia en favor de la libertad o igualdad religiosa. Aquí, se evidencian no solo las tensiones entre las diferentes posiciones teológicas y políticas respecto a la defensa y la afirmación de los derechos religiosos,

sino también la lucha por afirmar las legitimidades de representación institucional en instancias del Estado y la sociedad civil.

Otra situación interesante es la que ocurre alrededor de la organización de determinados rituales religioso-políticos que en el que participan determinados líderes políticos. En esta misma línea, los sectores religiosos conservadores han usado diversas plataformas mediáticas y políticas para mostrar su capacidad de movilización de los fieles, así como su interacción con actores sociales que se mueven alrededor del poder político. Estas iniciativas provienen hoy desde sectores religiosos emergentes que han ganado legitimidad, entre otros factores, por su presencia y visibilidad mediática. Los líderes de las instituciones confesionales tradicionales han visto estos esfuerzos como una amenaza a su legitimidad adquirida, en tantos reguladores de las prácticas religiosas convencionales.

De cualquier modo, la emergencia pública de los sectores eclesiásticos y para-eclesiásticos ha develado una intensa “batalla” no solo por la legitimidad pública, sino también por sostener la fidelidad de la feligresía. Es interesante observar, en este contexto, un intenso proceso de resistencias y negociaciones de poder entre los nuevos movimientos y las instituciones religiosas tradicionales. Los últimos demandan su legitimidad sobre la base de su herencia y trayectoria tradicional, mientras que los movimientos emergentes demandan su autenticidad, con base en su capacidad para movilizar a vastos seguidores, y desarrollar estrategias creativas y efectistas de empoderamiento público.

Este escenario revela que una suerte de ruptura de los monopolios religiosos que desplaza del modelo de construcción del poder desde la lógica de un único referente en el mercado religioso hacia la multiplicación de las instancias [y espacios] de regulación de las creencias. En este escenario, William Beltrán (2010) observa un proceso de reconfiguración del rol de los “fieles religiosos” y “seguidores de la fe”, en tanto que, en este contexto, ellos se convierten ya no solo en consumidores distantes de los discursos religiosos institucionalizados, sino también en co-productores de los bienes religiosos que se originan no solo desde las instancias tradicionalmente institucionalizadas, sino también desde otras fronteras culturales.

Ellos tienen en esta situación, una mayor libertad de elegir y mezclar las diversas ofertas disponibles en el mercado, lo que los hace coproductores de los bienes religiosos que consumen. Pero, además, porque las

opiniones e iniciativas individuales tienen ahora un mayor peso en la transformación de las tradiciones y estructuras religiosas. En otras palabras, la desregulación interna de las instituciones religiosas amplía el campo de acción de los actores individuales (Beltran, 2010, p. 52).

Este reposicionamiento de los fieles, en tanto productores y consumidores de los “bienes de la fe”, ha hecho que los movimientos y organizaciones religiosas desarrollen diversas estrategias para ofrecer bienes y servicios más atractivos, en la medida en que se encuentran en competencia con otras ofertas simbólicas, con el mismo objetivo: mantener a los fieles y ganar nuevos adeptos (Beltrán, 2010). Por todo esto, desde la perspectiva de la mediatización religiosa, es posible sostener que los medios no son hoy meros canales de difusión de las ideas y creencias religiosas. Su papel mediador está contribuyendo significativamente a moldear las nuevas articulaciones de la religión, en donde los tradicionales mitos, símbolos y rituales están siendo resignificados e insertados en otros escenarios, más allá de los espacios de la sacralidad tradicional.

Repensando la mediatización religiosa desde las apropiaciones de lo público

Como dijimos líneas arriba, la aparición pública de los actores religiosos contemporáneos tiene una alta dimensión mediática, en el sentido no solo del uso de los medios para la difusión de las doctrinas y creencias, sino también de la apropiación de los medios para construir su legitimidad y representación pública. En ese sentido, lo que observamos hoy es la presencia cada vez más frecuente de actorías religiosas en los espacios mediáticos masivos e incidencias estratégicas en las agendas públicas mediatizadas (Pérez, 2012). Un aspecto de la mediatización de la religión tiene que ver con el hecho de que muchos de los grupos religiosos que se apropian de lo público conciben los medios no solo como instrumentos de difusión de sus doctrinas, sino también como espacios estratégicos para legitimar sus prácticas y discursos, así como empoderarse en el espacio público.

Aquellos actores religiosos que en el pasado construían su actoría pública

desde la lógica del proselitismo religioso mediático “hoy se mueven con otras estrategias comunicacionales en la esfera pública, movilizándose en otras plazas, opinando desde los medios, interactuando con actores no religiosos y abordando públicamente los problemas sociales” (Pérez, 2015, p.116). En este escenario, los medios juegan un papel clave, constituyéndose en espacios de mediación para la gestión, y la resignificación pública de los nuevos discursos y prácticas religiosas (Reguillo, 2004). Como mencionamos, la batalla que libran determinados sectores religiosos por salir de la marginalidad y acceder al espacio público no es nueva. Lo relevante es el modo en que las estrategias de apropiación, empoderamiento e incidencia en lo público están generando un proceso de resignificación, tanto a nivel de los discursos y de los roles como a nivel de las estrategias de incidencia en espacios sociales y políticos. Esto incluye nuevas estrategias de relacionamiento con las estructuras de poder y actores que se mueven desde instancias de representación de lo público.

En el caso de los sectores emergentes, especialmente aquellos que están vinculados al campo del protestantismo evangélico, es posible observar el surgimiento de actores que se conectan de manera más fluida con el quehacer público, involucrándose en el abordaje de los problemas sociales y en los debates mediáticos en el espacio secular. Estratégicamente, se puede observar que muchos de ellos están desarrollando diversas tácticas y estrategias para construir relaciones e interacciones cercanas con actores políticos y sociales influyentes. Estas estrategias están basadas en la idea aquella por la cual se asume que la interacción con los “legitimadores públicos” es el mejor camino para para obtener legitimidad en la esfera pública y no quedarse en la marginalidad.

En relación al papel de los medios propiamente, Stig Hjarvard (2008) sostiene que los medios modernos no solo presentan o informan sobre temas religiosos; también cambian las ideas y la autoridad de las instituciones religiosas y alteran las formas en que las personas interactúan entre sí cuando tratan con temas religiosos. Esta lectura contrasta con la del enfoque del “mediacentrismo”² para considerar la mediatización como parte de otros procesos sociales, culturales y políticos que desbordan a los propios medios (Martin-Barbero, 1993).

Siguiendo a Martin-Barbero, la mediatización no puede ser simplemente

2 Jesús Martín Barbero (1993) y Guillermo Orozco (1991) plantean la importancia del descentramiento de lo que ellos llaman el “mediacentrismo”. Si bien, como señala Martín Barbero, el medio mismo se puede convertir en mediación debido al espesor que ha tomado la *mediación tecnológica*, no podemos olvidar que los medios actúan en el contexto de otras mediaciones sociales, culturales y políticas. “Medio y cultura se insertan en el *sensorium* de las personas y en la modernidad, entonces, el foco está en los procesos culturales y sociales que hacen posible las interacciones particulares con los medios. Este aporte sirve como andamiaje epistemológico para Orozco. El descentramiento de los medios expone las diversas intermediaciones, niveles y roles que asumen las personas cuando interactúan con los medios” (Gonzales, 2008, p.9).

instrumental, sino que debemos reconocer la integración general de los medios en otros espacios sociales (Hoover, 2008). En esa misma línea, Hjarvard (2008) propone que la mediatización se refiere al proceso a largo plazo de cambiar las instituciones sociales y los modos de interacción en la cultura y la sociedad debido a la creciente importancia de los medios de comunicación en todos los aspectos de la sociedad.

Los estudiosos de la mediatización religiosa (Hjarvard, 2008; Hoover, 2009; Livingstone, 2009) están de acuerdo en que la religión mediatizada está construyendo no solo nuevas formas y lógicas de ritualización religiosa, sino también una nueva forma de construir las representaciones de la autoridad religiosa, así como de los nuevos sentidos de pertenencia institucional. En este contexto, es útil observar estos procesos más allá de los intereses de poder o las luchas de poder dentro de las estructuras religiosas tradicionales institucionalizadas. En este sentido, podemos observar al menos tres aspectos de esta mediatización. Primero, estas prácticas religiosas fomentan una visión más compleja de la interacción entre las formas sagradas de poder y las élites de poder más secularizadas. De este modo, es posible observar cómo “los medios contribuyen a mostrar una variedad de los límites que existen entre lo religioso y lo secular y que habíamos pensando que se estaban rompiendo (Hoover, 2008).

Segundo, la presencia y actuación pública de los movimientos religiosos, como observa Hjarvard, puede considerarse parte de una secularización gradual. Hjarvard sostiene que es el proceso histórico en el que los medios de comunicación han asumido muchas de las funciones sociales que solían realizar las instituciones religiosas. “Los rituales, las celebraciones, los cultos religiosos son actividades sociales que solían ser gestionadas por la religión institucionalizada pero que ahora estas prácticas religiosas son legitimadas por los medios de comunicación” (Hjarvard, 2008, p.3).

Tercero, la mayoría de los grupos religiosos que tienen más fluidez con la esfera pública son aquellos que ha logrado construir relaciones con líderes públicos influyentes que tienen una presencia significativa en los medios. Esto implica, como observa Martín-Barbero, que los medios no son solo fenómenos económicos o instrumentos de la política. Los medios tampoco son exclusivamente productos tecnológicos. Más bien, los medios deben analizarse como un proceso de creación de identidades culturales y expresión de los encuentros y desencuentros de los sujetos sociales (Martín-Barbero, 1997).

Los estudios recientes (Wynarczyk, 2009; Lopez, 2008; Levine, 2009; Freston,

2008) dan cuenta que una variedad de grupos, movimientos y redes de trasfondo evangélico están cada vez más insertados en la esfera pública. La reubicación de este sector del campo religioso latinoamericano revela que muchos de los movimientos emergentes están repensando sus concepciones bíblico-teológicas sobre la participación política y respecto a su rol en los procesos de cambio social. Hilario Wyrnaczyk (2009) observa que “los evangélicos conservadores bíblicos en la Argentina evolucionaron desde un movimiento social de tipo religioso hacia formas de movilización colectiva de protesta cívica” (p. 327).

En el pasado, muchos líderes conservadores de esta vertiente religiosa criticaron negativamente el involucramiento político de los actores eclesiásticos porque lo consideraron incompatible con los “quehaceres espirituales”. Sin embargo, en la actualidad la esfera pública es considerada como un campo en el cual es posible ganar poder e influencia social y cultural, así como un espacio estratégico para transformar la sociedad desde la lógica de sus cosmovisiones teológicas e ideológicas. En este contexto, es posible observar por lo menos dos maneras de entender y asumir las prácticas ciudadanas desde los proyectos religiosos. Primero, aquellos que entran a la esfera pública e incorporan las demandas ciudadanas en su agenda eclesiástica - desde la lógica de la conquista o reconquista del poder - cuyo presupuesto descansa en aquella concepción por medio de la cual se asume la actoría social, basada en la concepción teocrática del poder por la cual se asumen ‘agentes privilegiados de Dios para cambiar al mundo’.

Segundo, aquellos que conciben la incidencia pública desde la fe, en la perspectiva de la inserción en los procesos ciudadanos ya existentes, la adscripción a colectividades sociales más amplias y el abordaje crítico de los problemas estructurales, como la pobreza, las injusticias e inequidades económicas y culturales. En ambos sectores, con todas sus obvias variantes, es posible observar estrategias diversas para visibilizarse en la esfera pública, intervenir en las políticas públicas, entrar al debate mediático ciudadano, y tener una voz menos marginal en las agendas públicas.

Alrededor de estas dos tendencias se puede notar que en el caso de América Latina los esfuerzos por sacralizar lo ciudadano está marcado por fuertes procesos de laicidad, que dan cuenta, como sostiene Gerardo Caetano (2006), de la emergencia de un conjunto variable de sustitutos laicos de la religión, orientados a desempeñar la función ideológica y social anteriormente desarrollada por la religión institucionalizada. Pero, al mismo tiempo, este proceso, como plantea Fortunato Mallimaci (2006), da cuenta de

cómo la pérdida de credibilidad de los sectores políticos tradicionalmente empoderados en la esfera pública está siendo aprovechada por los grupos religiosos emergentes, para aparecer y legitimarse en tanto “dadores de sentido moral y ético”.

En general, lo que aquí se observa, por un lado, es un interesante proceso de desprivatización del campo religioso, en el sentido de que los grupos o movimientos religiosos se niegan, cada vez más, a aceptar el papel marginal y privatizado que les habían reservado ciertas teorías clásicas de la modernidad y de la secularización (Casanova, 1994). Por otro lado, se puede notar un proceso de resignificación de los discursos y ritualidades sagradas públicas, así como de los viejos dilemas de entendimiento entre lo sagrado y lo secular, “lo espiritual” y “lo mundano”, la sacralidad privada y la espiritualidad pública, la conversión religiosa individual y las preocupaciones por las transformaciones estructurales. En este contexto, se percibe la construcción de diversas estrategias de comunicación pública en el que la apropiación de los medios es un factor fundamental. Esto da cuenta, además, que la gestión contemporánea de las creencias se mueve con mucha más fluidez en el mundo secular, pero que al mismo tiempo revela que ciertos actores religiosos han entendido que no se trata sólo de difundir o hacer pública la creencia, sino también de empoderarse en la gestión de lo público, en la administración de lo político desde los espacios públicos.

La convergencia político-religiosa en la esfera pública

Los escenarios electorales recientes han dado cuenta nuevamente del modo como los “reguladores políticos y religiosos” de la moral pública vuelven a converger alrededor de proyectos de incidencia en las agendas público-políticas. En el caso de los sectores conservadores, se puede observar una reactualización y resignificación de su antigua cosmovisión teocrática del poder político, desde el cual se asume que “los gestores de la fe tienen un imperativo moral o un mandato cultural [mesiánico] para extender su dominio religioso sobre todas las estructuras de la sociedad” (Pottenger, 2007). Esta convergencia, por un lado, está marcada por el común interés que ambos tienen respecto a la batalla por la regulación de determinadas cosmovisiones y prácticas morales. Por otro lado, este encuentro se afirma en la lógica de una suerte de solidaridad selectiva —en ciertos temas y no en otros— a cambio de ciertos privilegios políticos, que muy bien ha sido calificado por

Guillermo Nugent (2010) como “la factura moral”, por el cual asumiéndose defensores (y reguladores) de la moral renuncian a la responsabilidad ciudadana (profética) en favor de la instauración de un determinado y único orden regulador (religioso) de la moral pública.

En el caso de los actores religiosos que se mueven desde el movimientismo progresista, es importante anotar que su participación en las instancias de la sociedad civil implica la construcción de un tipo de agencia político-religiosa que hace que se constituyan en, lo que Nancy Fraser (1991) denomina, “contra públicos”, en tanto que, por un lado, posibilita la asunción de roles contestatarios desde el lugar de lo subalterno, y en este proceso hacen parte de un público más amplio, poniendo en juego su potencial emancipatorio. Siguiendo la discusión planteada por Fraser, el caso de estos actores religiosos constituye un ejemplo no solo para repensar el papel de los contrapúblicos en una sociedad marcada por la estratificación social y la legitimación de públicos y discursos dominantes, sino también para considerar a la contribución de agentes como los religiosos que reclaman un lugar en construcción de las esferas públicas, de cara a fortalecer nuestros procesos democráticos.

Desde la teoría de la religión pública, la construcción de las esferas públicas impulsadas desde las actorías religiosas contestatarias o disruptivas nos invita a mirar, como señala Cristian Parker (2008), la emergencia de diversas formas de sacralización de los espacios seculares y al mismo tiempo una cierta desacralización de determinadas prácticas religiosas. Esto confirma, además, lo planteado por Fortunato Mallimaci (2014), en el sentido de que el proceso de secularización produce recomposiciones múltiples de las espiritualidades en el espacio público. De este modo, las distintas posturas de los actores religiosos en este escenario del conflicto revelan un aspecto importante del debate sobre los procesos de secularización en nuestro contexto, que está relacionado con la importancia de “atender los procesos internos [y cotidianos] de transformación, resistencia y conquista de las iglesias y de las prácticas religiosas sobre lo que se veía como su exterioridad: el mundo secular” (De la torre, 2013, p.119).

En esa línea, estos actores religiosos, cuyas prácticas se sostienen en el tipo de religión pública que se configura en el seno de la sociedad civil, entran a la arena pública y política no solo para visibilizarse, sino también para constituirse en una suerte de “grupos de interés” que compiten con otros grupos de interés para situar sus ideales e intereses en la arena política” (Casanova, 2012, p. 131), insertándose de manera estratégica en el seno

de los movimientos sociales.

Esta emergencia pública de los actores y movimientos religiosos no implica, necesariamente, que la religión esté abandonando su lugar en la esfera privada. Más bien, se observa un proceso de resignificación de los discursos sagrados y relocalización de las prácticas religiosas en la esfera pública, lo cual no significa necesariamente un abandono del afán conversionista, que ha sido tradicionalmente afirmado desde los sectores eclesiásticos conservadores, sino una suerte de replanteamiento de la estrategia de incidencia de lo religioso en la esfera pública.

Adicionalmente, es importante mencionar que este fenómeno da cuenta que el ámbito religioso se ha convertido en un campo de mucha movilidad cultural, con resistencias y negociaciones de poder, variadas perspectivas teológicas y políticas desde los cuales se intenta incidir en lo público, nuevas formas de administración y gestión de las creencias, así como de búsquedas de legitimidad y reconocimiento. Cada quien compone, en este escenario, como sostiene Danièle Hervieu-Léger, su oratoria religiosa en función de sus expectativas, de sus intereses, de sus aspiraciones y de sus recursos sociales y culturales. Aquí, las identidades religiosas se heredan cada vez menos, donde las creencias se diseminan y se crean nuevas prácticas, nuevos imaginarios religiosos y políticos.

Fuentes bibliográficas

- Beckford, J. A. (2003). *Social Theory and Religion*. Cambridge University Press.
- Beltrán, W. M. (2010). La teoría del mercado en el estudio de la pluralización religiosa. *Revista Colombiana de Sociología*, 33, 41 – 62.
- Caetano, G. (2006). Laicidad y política en el Uruguay contemporáneo. En N. Da Acosta (Ed.), *Laicidad en América Latina y Europa*. CLAEH.
- Campbell, H. (2010). *When religion meets New Media*. Routledge.
- Campos, B. (2009). *Visión del reino: El movimiento apostólico-profético en el Perú*. Bassel Publishers.
- Casanova, J. (1994). *Public religion in Modern World*. University of Chicago Press, Chicago.
- Cavalcanti, R. (1995). Civilización en transición. Predestinados a la riqueza y al poder. *Contexto Pastoral*, V(24), 5.

- Clark, L. & Hoover, S. (1997). At the Intersection on Media, Culture, and Religion: A Bibliographic Essay. En Hoover & Lundby (Ed.), *Rethinking Media, Religion, and Culture*. Sage Publications, Inc.
- De la Torre, René y Cristina Gutiérrez Zúñiga. (2005). *La lógica del mercado y la lógica de la creencia en la creación de mercancías simbólicas*. Revista Desacatos, núm. 18, mayo-agosto.
- Freston, P. (2001). *Evangelicals y politics in Asia, Africa and Latin America*. Cambridge University Press.
- García Canclini, N. (1990). *Culturas Híbridas: Para entrar y salir de la modernidad*. Editorial Grijalbo.
- Jasper, J. M. (1997). *The Art of Moral Protest: Culture, Biography, and Creativity in Social Movements*. University of Chicago.
- Lecaros, V. (2018). *Fe cristiana y secularización en el Perú de hoy*, Lima, UARM.
- Levine, D. (2009). *Pluralism as Challenge and Opportunity*. En F. Hagopian (Ed.), *Religious Pluralism, Democracy, and the Catholic Church in Latin America*. University of Notre Dame Press.
- Livingstone, S. (2009). On the mediation of everything. *Journal of Communication*, 59, 1 – 18.
- Lo, C. Y. H. (1992). Community of Challengers in Social Movement Theory. En I. D. Morris & M. Carol McClurg (Eds.), *Frontiers in Social Movement Theory*. Yale University Press.
- Loseke, D. R. (1999). *Thinking about Social Problems: An Introduction to Constructivist Perspectives*. Aldine De Gruyter.
- Mallimaci, F. (2006). Religión, política y laicidad en Argentina del siglo XX. En N. Da Acosta (Ed.), *Laicidad en América Latina y Europa*. CLAEH.
- Martin-Barbero, J. (1995). Secularización, desencanto y reencantamiento massmediático, *Diálogos*, 41, 71-81.
- Marty, M. E. (1974). Two Kinds of Two Kinds of Civil Religion. En R. E. Richey & D. G. Jones

- (Eds.), *American Civil Religion*. Harper & Row Publishers.
- McVeigh, R. & Sikkink, D. (2001). God, Politics, and Protest: Religious Beliefs and de Legitimation of Contentious Tactics. *Social Forces*, 79(4), 1425 – 1458.
- Muñoz, J. M. (2011). Laicismos y religiones en los espacios públicos... y privados”. *Revista Internacional de Estudios Migratorios*, 1(003), 59-82.
- Nugent, G. (2010). *El orden tutelar*. FLACSO-DESCO.
- Pérez-Guadalupe, J.L. (2018). “¿Políticos Evangélicos o Evangélicos Políticos?: Los Nuevos Modelos de Conquista Política de los Evangélicos en América Latina”, en José Luis Pérez-Guadalupe y Sebastian Grundberger, *Evangélicos y Poder en América Latina*, Lima, IESC-Konrad Adenauer Stiftung, pp. 11-106.
- Pérez-Vela, R. (2015). “Evangelical Representations in the Public Sphere: The Peruvian Case”, en Jonathan James, *A moving faith: Mega Churches Go South*, India, SAGE, pp. 191-214.
- Pérez-Vela, R. (2016). “Las apropiaciones religiosas de lo público: el caso de los evangélicos en el Perú”, en Catalina Romero (ed.), *Diversidad religiosa en el Perú. Miradas múltiples*, Lima, Fondo editorial de la PUCP/ CEP, pp. 195-217.
- Pérez-Vela, R. (2022) *Activismos religiosos neo-progresistas: la narrativa contestataria evangélica en el espacio público peruano*. Iztapalapa Revista de Ciencias Sociales y Humanidades núm. 92 · año 43 · enero-junio de 2022 · pp. 73-110
- Pottenger, J. R. (2007). *Reaping the Whirlwind: Liberal Democracy and the Religious Axis*. Georgetown University Press.
- Reguillo, R. (2004). The Oracle in the City: Belief, Practices, and Symbolic Geographies. *Social Texts* 81, 22(4).
- Romero, C. (2009). Religion and Public Spaces: Catholicism and Civil Society in Peru. En F. Hagopian (Ed.), *Religious Pluralism, Democracy, and the Catholic Church in Latin America*. University of Notre Dame Press.
- Smith, C. (1996). *Disruptive Religion: The Force of Faith in Social-Movement Activism*. Routledge.
- Steigenga, T. (2004). Listening to Resurgent Voices. En E. L. Cleary & T. J. Steigenga, *Resurgent Voices in Latin America: Indigenous Peoples, Political Mobilization, and religious Change*. Rutgers University Press.
- White, R. (1997). Religion and Media in the Construction of Culture. En S. M. Hoover & L. Knut (Eds), *Rethinking media, religion, and culture*. Sage, Thousand Oaks.
- Wyrnaczyk, H. (2009). *Ciudadanos de dos mundos: El movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980-2001*. USAM Edita.
- Young, M. P. (2002). Confessional Protest: The Religious Birth of U.S. National Social Movements. *American Sociological Review*, 67(5), 660-668.

EL PAPEL DE LAS IMÁGENES EN LA EXPERIENCIA DEVOCIONAL CATÓLICA: La experiencia devocional de los seguidores del culto al Señor de Torrechayoc³, Urubamba, Cusco

Pablo Espinoza Espinoza⁴

Introducción

Es común observar cómo, en muchas manifestaciones religiosas católicas tradicionales, particularmente durante las fiestas en honor a las imágenes de Cristo o de la Virgen, devotas y devotos en diversas localidades de nuestro país registran constantemente escenas o situaciones valiéndose de las cámaras de sus celulares. Aquí, en Lima, las salidas procesionales del Señor de los Milagros son acompañadas por miles de fieles, quienes portan diversos dispositivos tecnológicos que registran su paso. En la catedral de Urubamba, en el Cusco, un viernes santo, mientras se realizaba la tan solemne ceremonia del descendimiento de la cruz, observamos cómo, en medio de un profundo silencio, los fieles presenciaban ese acto mientras fotografiaban o filmaban la escena con sus celulares. Sumemos a ello la posibilidad de acceder a las diversas imágenes religiosas y festivas, fijas o en formato de video, que se ofrecen en Internet, en la plataforma de Facebook y en sitios administrados por hermandades o cofradías de devotos. Desde estas plataformas, miles de creyentes que no pueden participar presencialmente de tales festividades pueden seguirlas, subir sus propias imágenes, redactar oraciones, difundir saludos o anuncios, desde donde se encuentren.

3 Voz quechua que significa “lugar de las dos torres”, en alusión a las dos torres que se ubican en la fachada del santuario del Señor de Torrechayoc en la ciudad de Urubamba, Cusco.

4 Magíster en comunicación, doctorando en Antropología, profesor de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Este fenómeno de la omnipresencia de estos dispositivos, en la vida cotidiana, y las diversas formas con las que se dispone para el registro permanente de imágenes que documentan lo que acontece, podrían inicialmente no despertar interés mayor para la investigación académica. Sin embargo, como hipótesis de nuestro trabajo, consideramos que la penetración, uso extendido y diversidad de aplicaciones de dichas tecnologías son un indicativo para una renovada manera de comprender y experimentar la fiesta religiosa patronal andina. En este ámbito, se destaca el papel configurador y mediador de las imágenes. Nos permite asumir el punto de vista o la mirada de quienes viven la fiesta, registrándola y compartiéndola. Al mismo tiempo, integramos el papel mediador de la imagen en torno a la vivencia del fenómeno religioso. Lo que nos permite incorporar los aspectos materiales, estéticos y subjetivos que corresponden.

Fundados en ello, nos preguntamos ¿Cuál es el papel que cumplen las imágenes en la experiencia devocional de los seguidores del culto al Señor de Torrechayoc, de Urubamba? ¿Qué continuidades y qué cambios se producen en la manera de estar y participar, de las personas creyentes, en la fiesta patronal, cuando disponen de dispositivos tecnológicos para registrar y compartir imágenes?

El hilo conductor de la investigación es el papel de las imágenes en la vivencia de la festividad religiosa. Esto nos permite comprender estéticas y sensibilidades, acceder al funcionamiento de redes, constatar reconfiguraciones en el fenómeno religioso, hacernos sensibles a las múltiples aplicaciones y apropiaciones de lo icónico, y articular narrativas de los creyentes, en las que las imágenes de carácter religioso son una representación y, además, son experimentadas como una presencia.

El presente artículo adelanta algunas respuestas, a partir del seguimiento a la devoción al Señor de Torrechayoc, Patrono de la Provincia de Urubamba, en el Valle Sagrado del Cusco, que venimos haciendo desde el año 2016. Este trabajo forma parte de la tesis doctoral en antropología, dedicada al estudio del papel que cumplen las imágenes y el uso de tecnologías para el registro y difusión, en el marco de las festividades religiosas católicas en el mundo andino. Constituye a la vez un espacio de diálogo entre la antropología visual⁵ y las ciencias de la comunicación.

⁵ “la antropología visual lógicamente proviene de la creencia en que la cultura se manifiesta a través de símbolos visibles encajados en gestos, ceremonias, rituales y artefactos situados en entornos naturales o construidos. La cultura es considerada como si se manifestara a sí misma mediante un guion con una trama que envuelve a actores y actrices con libreto, vestuario, soporte y lenguaje. La cultura sería la suma de escenarios en los que uno participa” (Rudy, 1996, p. 1).

El registro y circulación de imágenes religiosas

Con relativa independencia del poder de la jerarquía eclesial, las devotas y los devotos del Señor de Torrechayoc, en Urubamba, se valen de las imágenes de su Cristo Protector, para experimentar su fe. De esta manera, integran, en una sola narrativa, las vivencias personales, los sueños en los que Él se les aparece, prácticas devocionales e intercambios simbólicos, con su interacción en las redes digitales. La misma que consta de diversas técnicas y dispositivos tecnológicos.

Subyace aquí una comprensión antropológica que atribuye al ser humano una innata capacidad para producir imágenes, intercambiarlas y reproducirlas.⁶ Es decir, desde los sueños, la creación de una pintura o el retrato de una persona, se evidencia la reproducción, por diversos medios, de una realidad observada. Asimismo, se observa la valía de esta posibilidad, para comunicar y atribuirle a dichas imágenes un poder, significación o capacidad movilizadora. Es el universo de creación simbólica y del valor de la representación material⁷. Nos interesa recoger esta consideración, con énfasis en el marco de una vivencia de lo religioso o trascendente.

En mayo del año 2016, en nuestra primera visita a Urubamba para iniciar el trabajo de campo presencial, el taxista que nos trasladó desde el aeropuerto del Cusco hasta la terminal de los buses que se dirigen al Valle Sagrado, luego de informarle que el motivo de mi visita era participar en la fiesta del Señor de Torrechayoc, me contó que él era un devoto y, de inmediato, me narró un sueño. Y, como él, han sido numerosos los casos recogidos en los que el origen de la devoción está asociada al relato de un sueño, en el que el Señor se muestra ante el creyente, bajo diversas apariencias. Y, de este modo, lo convoca y lo llama a adherirse de manera confiada.

Estas narrativas, generalmente, llevan al creyente a movilizarse; concretamente, a dirigirse hacia el Santuario del Señor en Urubamba. La experiencia, al ser narrada y compartida, es reinterpretada y se fortalece en el intercambio colectivo. En relación con la fiesta, la iconografía religiosa, perteneciente a la tradición devocional en honor al Señor

6 “El ser humano es imagen. En las imágenes se manifiesta y deposita su ser. Las imágenes han estado presentes desde el origen de la humanidad porque constituyeron sus primeras manifestaciones. Existen imágenes de todo tipo y su función es enorme. Hablan a los hombres y fundamentan el orden del cosmos. Existen como representantes de los dioses, como objetos sagrados a los que se les atribuye vida y como referentes de la belleza. Algunas imágenes están fuera de nosotros, en el mundo, en infinidad de soportes, y otras se gestan en nuestros sueños, fantasías e imaginación. Las imágenes no sólo reemplazan el recuerdo o apelan a la memoria, están estrechamente vinculadas con el lenguaje, pues las imágenes evocan palabras y las palabras evocan imágenes” (Correa, 2015, p. 1).

7 “Antropólogos como Mary Douglas, Víctor Turner y Clifford Geertz han abierto camino para un abordaje simbólico o interpretativo de la religión” (Eller, 2018, p. 52).

de Torrechayoc en Urubamba, permite la vivencia de lo religioso como una experiencia plástica, densa y multiforme; heredera también de una historia de conflictos por el poder de la administración de esta tradición.

Las virtualidades de la expresión plástica permiten una variedad de usos y aplicaciones de las imágenes religiosas, especialmente durante los días de la fiesta. Todo ello conforma un paisaje icónico muy rico que configura, a su vez, un ambiente que alberga un conjunto de prácticas devocionales. Eso nos llevó a expresar que, junto a la fiesta tradicional en la que se participa, se construye otra entretejida o superpuesta: “la fiesta de las imágenes”. Es decir, el permanente registro o documentación de escenas. Esta práctica tiene, para nosotros, un sentido orientador de nuestra propia mirada como investigadores. De hecho, durante nuestra participación y trabajo de campo, también hicimos un registro fotográfico de la fiesta, pero pusimos especial interés en registrar la presencia de dispositivos tecnológicos usados para documentar la fiesta, por parte de los participantes, enfocándonos en sus objetivos o preferencias.

Hemos constatado que la posibilidad de fijar las imágenes del Cristo en una variedad de soportes, sus aplicaciones, la portabilidad y personalización permiten reproducciones y reinterpretaciones de la imagen del Señor de Torrechayoc. Las mismas que constituyen una forma de comunicación muy amplia y, a la vez, una vía para acceder a los imaginarios religiosos de las devotas y devotos ligados a Urubamba y a la tradición religiosa de esta región.

Dicho de otro modo, esta virtualidad en el uso y aplicaciones de las imágenes potencia la agencia de quienes participan de la fiesta. Asimismo, la materialidad icónica y de reproducciones que circulan constituye una realidad movilizadora que le otorga otras proporciones a las festividades. Nos referimos a la posibilidad de reconfigurar la relación con el espacio, el tiempo y lo material, amplificando lo sensible asociado a lo sagrado.

Fundados en ello, señalamos que la relación entre prácticas, materialidades, uso de tecnologías y sensibilidades constituye un tejido rico y complejo; anclado, para el caso estudiado, en la tradición religiosa en torno al Señor de Torrechayoc. Un devoto describe así una escena común de los peregrinos cuando llegan ante la presencia del Señor de Torrechayoc en su Santuario en Urubamba: “Si estamos acá: ‘ahí está el Señor de Torrechayoc’ dicen, entonces se quedan tranquilos, se sacan sus fotos, traen sus ponchitos, sus casullitas, sus toallitas traen, dejan de recuerdo, y así... así se trabaja con el Señor de Torrechayoc” (Fernández, 2016).

Para los peregrinos, el sentido de llegar ante la presencia del Señor, estar frente a la imagen del Cristo en su santuario, está cargada de un gran valor. Pues se le atribuye cierta fuerza y bendición; se experimenta un beneficio y, muchas veces, una interpelación personal. Nuestro trabajo de campo recoge relatos de incredulidad que luego, ante esta presencia, son trastocados en interpelación personal, fuente de adhesión: “Sentí que el Señor me miraba”, “era como una fuerza que salía de la imagen”.

La imagen del Cristo se aparece muchas veces a los devotos, en experiencias oníricas, profundamente personalizadas. Lo que causa la movilización de su existencia y genera una adhesión que otorga contenido a su identidad y sentido de pertenencia, con relación al colectivo que se congrega alrededor de la tradición religiosa en Urubamba.

La devoción al Señor de Torrechayoc está ligada a un tiempo y un lugar determinados. Nos referimos a la coincidencia del día central de la fiesta con la celebración católica de Pentecostés; ubicada, según el calendario católico, cincuenta días después de la Pascua y que, generalmente, coincide con el último domingo del mes de mayo. Tal como lo será el presente año 2020, el domingo 31 de mayo. Y será la ciudad de Urubamba la que congregará a miles de peregrinos y visitantes. La estructura de la festividad sigue la tradicional secuencia de vísperas, día central y día de bendición o despedida, seguida de una octava.

Actualmente, las posibilidades que ofrecen las tecnologías de la información y comunicación permiten que quienes residen fuera de Urubamba celebren la fiesta y participen de ella; ya que, pueden recibir imágenes en tiempo real, interactuar con sus familiares o paisanos, enviar o reenviar imágenes desde sus lugares de residencia e intercambiar mensajes. En esta experiencia de participación remota, juegan un importante rol las plataformas como Facebook, donde encontramos las transmisiones en vivo de Forastero Producciones, o Instagram, así como WhatsApp. Desde hace un par de años, Forastero Producciones transmite en directo por Facebook todas las celebraciones. A la vez, emisoras locales y canales de TV regional transmiten las celebraciones y convierten los eventos de la devoción en sucesos mediáticos ofrecidos para el consumo. De este modo, los días de fiesta patronal constituyen un tiempo intenso de intercambios simbólicos con familiares y amistades que no residen en Urubamba.

Por lo tanto, la expansión y acceso de los dispositivos celulares permiten que la vivencia y práctica devocional sea acompañada por un permanente registro de sonidos e imágenes de una festividad religiosa que, precisamente, se presenta como un fenómeno

profundamente sensorial. Es así como se enriquecen continuamente los archivos de imágenes personales, familiares y amicales.

La disponibilidad de recursos tecnológicos para el registro y circulación de imágenes potencia la agencia de los creyentes, quienes experimentan la fiesta en sintonía con las diversas redes de las que forman parte, dentro y fuera de Urubamba. De esta manera, se amplifica el impacto de la fiesta. Para esos creyentes, esta es su forma de experimentarla, potenciando sus diversas vinculaciones con un mundo interconectado. Pues, a través de Internet, podemos acceder a videos de cómo la festividad se vive en diversos lugares del mundo, varios de los cuales son mencionados en la folletería de divulgación de la fiesta.

En este contexto, la festividad en honor al Señor de Torrechayoc ha experimentado un crecimiento desde los años noventa, en virtud de una expansión del comercio en la ciudad: crecimiento de la actividad económica, impacto del turismo, oferta hotelera y elevación del precio de los terrenos. Hoy, la fiesta es organizada gracias al importante respaldo de instituciones locales, como la Municipalidad Provincial de Urubamba que se vale de esta celebración para promocionar la llegada de visitantes y turistas a la ciudad.

Sentido religioso de la imagen y la práctica del registro

El antropólogo Leandro Sanz Candia (2009), sobre la devoción al Señor de Torrechayoq, escribe:

Los urubambinos, a partir de la colonia, veneraron a la Virgen del Rosario como la Patrona de la Provincia, festejada el 7 de octubre. Participaban grupos de danzantes propios del lugar, con gran concentración de feligreses en el atrio del templo principal de la Parroquia de San Pedro de Urubamba. Posteriormente con la aparición del Señor de Torrechayoq en 1867, en el área geográfica de Urubamba – conocido también como El Cristo de los Andes-, disminuyó el entusiasmo del festejo a dicha virgen, y ahora pasa un tanto desapercibida. (p. 106)⁸

⁸ Cita tomada de: Sanz Candia, L. (2009). Celebrando la fe: fiesta y devoción en el Cusco. Flores Ochoa, J. (ed). (p.106). Cusco: Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.

En el santuario del Señor de Torrechayoc, ubicado a un kilómetro del centro de la ciudad, lo que se observa es una cruz con la pequeña imagen del rostro de un Cristo en un cuadro ubicado en la parte superior del madero central. La cruz que está recubierta con diversos adornos y paños de colores en forma de un poncho sale en procesión para la fiesta, colocada en unas andas doradas, y seguida de numerosas cruces locales y de reproducciones portadas por devotas y devotos. Asimismo, a la procesión le siguen grupos de danzantes.

Las imágenes del Señor de Torrechayoc constituyen, además de una reproducción, una prolongación de su presencia, la que se inserta de manera multiforme en la vida cotidiana de las devotas y devotos. En la ciudad, observamos afiches, altares en casas, letreros en tiendas y pinturas que reproducen el rostro, aplicado a una diversidad de soportes. La presencia de la imagen del Señor se evidencia en la eficacia sanadora que se le atribuye, y su sentido protector, dador de favores o beneficios a sus devotos. Adherir al cuerpo la imagen del Señor, portar un banderín o estandarte, pegar la foto de un familiar o amigo enfermo a una imagen del Señor, tocar las andas en su paso procesional o comentar con alguna oración la reproducción de la imagen del Señor en Facebook son algunas de las diversas formas a través de las cuales la imagen del Cristo de Torrechayoc se integra a la vida cotidiana de la gente, con particular significación en los días de la fiesta.

A la vez, los testimonios recogidos dan cuenta de una comunicación personal muy intensa, cuando los peregrinos o visitantes llegan hasta su presencia, en el santuario ubicado en la ciudad de Urubamba. Los relatos de las devotas y devotos aluden a experiencias intensas de interpelación personal, a manera de una fuerza que emana de la imagen y que los conmueve. Los peregrinos que llegan al santuario suelen prender una vela, rezar frente a la imagen, tomarse una foto o tomar una foto a la imagen del Cristo. Todo esto ocurre como parte de un circuito de prácticas devocionales muy comunes.

La práctica de registrar, documentar o fijar una escena de la fiesta del Señor de Torrechayoc, valiéndose de un dispositivo tecnológico, como un celular, es un proceso más complejo de lo que aparece a simple vista. Si nos proponemos estudiarlo, requiere considerar una trama de mediaciones en las que intervienen factores como la motivación del devoto, la situación personal por la que atraviesa, su experiencia mediática o de consumo de imágenes en otras plataformas, las competencias para el uso de dispositivos para el registro de imágenes, las características del dispositivo que usa, el destinatario de sus imágenes, las condiciones ambientales en la reproducción, la situación en la que

se encuentra dentro de la fiesta, sus pautas estéticas, sensibilidad y valor atribuido al objetivo del registro, y las características de aquello que en la fiesta se ofrece a su vista y al dispositivo que posee para el registro. En síntesis, nos referimos a la práctica del registro fotográfico considerado como fenómeno sociocultural y comunicativo.

En la entrevista con el señor Silva, de la Hermandad de Cargadores, destacaba:

¡Y cuánta gente quiere acercarse al Señor a tocarlo! Como se dice, son miles los llamados, pero pocos los escogidos”, de los cuales- le diré yo, señor- la Hermandad es el único privilegiado de tocar al Señor, en el momento del cambio de vestimenta, en el momento en que nosotros estamos ahí, en la labor que hacemos acá en el Santuario. (S. Silva Berrios, secretario Junta Directiva Hermandad, comunicación personal, 28 de setiembre de 2016)

Tocar al Señor, la cercanía a la imagen y las andas, y la posibilidad de revestir la cruz para la procesión son experiencias sensoriales intensas que se interpretan como un privilegio y un poder.

Durante la entrevista que sostuvimos con el director de una emisora local que transmite los eventos que forman parte de la fiesta, observamos que tenía en su oficina un afiche con la imagen del Señor de Torrechayoc y, en la parte inferior, había pegado una foto carnet de un niño. Al preguntar por la identidad del infante, nos relató que eras su hijo y que había colocado su foto junto a la imagen del Señor porque su hijo tenía problemas de salud y quería que el Señor lo cuide y lo sane. Ese deseo se materializaba en la proximidad de dos imágenes que, a su vez, representaban presencias.

Otro devoto dedicado desde hace muchos años a la filmación de videos sobre la fiesta en honor al Señor de Torrechayoc, denominado el Cristo de los Andes, relata que un amigo suyo, que reside en el extranjero y al que envía los videos, le agradece, porque dichas imágenes le permiten acompañar la fiesta, ante su imposibilidad de retornar para estar presente. En nuestro trabajo de campo, hemos recogido diversos relatos de historias de devoción religiosa asociados a la migración de población de origen urubambina fuera de su tierra. Aunque, a decir verdad, la devoción y la festividad alcanzan a miles en la región sur andina de nuestro país.

Nuestro colaborador, dedicado a la producción de videos sobre la fiesta, explica el valor de su trabajo:

Lo que me anima a tener estos trabajos de filmación es la devoción al Señor de Torrechayoc. Necesitamos filmaciones para que la gente se lleve de recuerdo o también a otros países. La fiesta es un evento histórico, costumbre, una tradición que debemos conservar. Me han pedido videos para familias urubambinas en Estados Unidos, Italia y Bolivia. Un amigo no puede regresar y me dice que celebra solo con las imágenes que le envió. (M. Ortiz, comunicación personal, 2016)

Los videos de fiestas religiosas patronales en la región andina constituyen todo un género que nos proponemos estudiar para comprender la sensibilidad a la que aludimos. Muchas de estas producciones audiovisuales que difunden festividades tradicionales religiosas del sur andino peruano son accesibles en las plataformas de Internet y basta ingresar los nombres de las advocaciones en el buscador de Google. Tal es el caso no solo de la devoción al Señor de Torrechayoc, sino también a las siete cruces de Yucay, al Señor de Choquekillka (patrono de Ollantaytambo), al Cristo de los Temblores (venerado en la catedral del Cusco), al Señor de Huanca (venerado en su santuario) o al Señor de Qoyllur Riti.

La riqueza visual de las fiestas devocionales se presta a un registro o documentación permanente de todas sus prácticas; en especial, cuando se trata del paso de los grupos de danzantes. Profundizar en su comprensión nos permite aproximarnos a las continuidades y transformaciones en la vivencia religiosa en el sur andino peruano, sus particularidades y lo que permite revelar del impacto de la denominada cultura digital en poblaciones ligadas a los andes del sur del Perú.

¿En qué reside el poder de las imágenes religiosas? Hay un poder en las imágenes en sí mismas, por su capacidad de generar prácticas de adhesión religiosa y por ser mediadoras de la experiencia religiosa y darle visibilidad a dicha experiencia a través de una diversidad de usos y aplicaciones para la vida cotidiana. Este poder atribuido a dichas imágenes sana, protege, cura o advierte de peligros. Por ello, se experimenta, como un privilegio, la posibilidad de acceder directamente a la imagen del Cristo en el Santuario y administrarlo como objeto de culto.

La relación entre imagen, prácticas y narrativas devocionales

Es importante considerar a la festividad religiosa de carácter patronal como evento visual y a la extendida práctica del registro de imágenes, como fenómeno cultural y comunicativo. Para el investigador que participe en cualquier fiesta patronal andina, ya es común que constate lo extendido del uso de dispositivos tecnológicos para el registro de imágenes y audio. Nos referimos no solo a la presencia de cámaras y drones a cargo de equipos de aficionados o profesionales que tienen a su cargo el servicio de registro de la fiesta con diversos fines, generalmente comerciales. De hecho, ya se ha incorporado, en los cargos que asumen los alferados o quienes asumen un cargo (*carguyoc*) de la fiesta, el contratar la filmación de su comparsa o danza y, en general, documentar todas las atenciones y servicios que ofrecen para manifestar su devoción. Hemos recogido testimonios que relatan cómo el video ya producido es visto o mostrado de manera colectiva a familiares, amigos, danzantes y quienes colaboraron para cumplir el encargo, lo que es ocasión para celebrar y agradecer.

Esta práctica del registro de imágenes nos permite acceder a los eventos o situaciones que atraen la atención de los participantes de la fiesta. Se ha vuelto tan extendida que no hay lugar, tiempo o suceso que no se ofrezca a la posibilidad de ser registrado por las cámaras de las devotas y devotos. Dicho de manera figurada, consiste en tratar de comprender la fiesta y su significado observándola a través del lente de la cámara del celular, y valernos de su punto de vista y el objetivo de su interés por el hecho que registra o conserva en su memoria.

En la propia ceremonia de revestimiento del anda del Señor de Torrechayoc, a cargo de la Asociación de Devotos, se lleva a cabo un rito que implica el retiro de la Cruz de la urna donde se exhibe en su santuario en el centro del altar, el retiro, además, de los diversos elementos que forman parte de los adornos, inclusive el cuadro con el rostro del Cristo y el cambio de los paños. Se procede a su limpieza y mantenimiento. Y es ocasión para exhibir estos diversos objetos sagrados al público. Ese momento, también, es registrado por los devotos que se acercan a rezar y venerar los diversos elementos materiales que acompañan a la cruz.

Durante este rito del revestimiento de la cruz y su preparación para salir en procesión durante los días de fiesta, según los testimonios, se produce un diálogo entre las personas de la Hermandad encargada de este acto y la sensibilidad del Cristo al que

atribuyen manifestaciones de agrado o desagrado con la elección de determinados colores de paños con los que se le cubre para su salida. Es un diálogo de sensibilidades.

A partir de las notas de campo tomadas en los tiempos transcurridos en el santuario del Señor de Torrechayoc en Urubamba, nos hemos preguntado “¿Qué implica tomar una foto para una devota o un devoto cuando esta práctica se integra a otras como persignarse, ofrecer un cirio, tocar el anda que porta la cruz o arrodillarse? Le permite prolongar la experiencia devocional, llevarse un recuerdo de su presencia en el santuario o la fiesta, y tener la posibilidad de compartirla con familiares o amigos. ¿Adquieren una significación religiosa esas imágenes? ¿Qué sentido, uso o aplicación representan dichas imágenes cuando son colocadas en páginas de Facebook, Instagram u otros soportes en Internet? ¿Son relevantes para comprender nuevos sentidos de estar y participar en una fiesta patronal, y, por lo tanto, para comprender el fenómeno religioso en el contexto de una sociedad digital, o, por el contrario, la presencia de dichos dispositivos tecnológicos es tan extendida y cotidiana que se tornan irrelevantes para acceder a nuevos sentidos en la comprensión de la experiencia del fenómeno religioso y sus formas de adhesión en el mundo contemporáneo?

Considerar a la fiesta religiosa como un paisaje visual que se ofrece al registro es una manera diferente de considerar el acontecimiento de la fiesta patronal andina. Pensamos que debemos integrar, en una sola consideración comprensiva, las prácticas, los actores, los ritos, los espacios, los tiempos, los ambientes o atmósferas, la textura visual, los colores, la presencia y distribución de objetos, y los signos relevantes. En este proceso, se debe seguir dos pautas, respecto al trabajo de campo: el registro fotográfico que hace la gente, que implica poner la atención en aquello que los participantes de la fiesta registran con sus dispositivos tecnológicos, y acceder a los usos o aplicaciones de las imágenes, en este caso, del Cristo de Torrechayoc en Urubamba, en diversos soportes. Con esto último, nos referimos a páginas web, Facebook, Instagram, así como también su reproducción en afiches, estandartes, prendas, posters, letreros, etc. Es decir, se trata de potenciar la consideración de lo visual.

Actores de una fiesta que trasciende el lugar y el tiempo

Anualmente, se distribuye un folleto con motivo de la celebración en cuestión. Dicho folleto contiene el programa de esta celebración y menciona a las principales

instituciones asociadas a la organización y desarrollo de la celebración: Asociación Mutua de Devotos del Señor de Torrechayoc, Hermandad de Cargadores del Señor de Torrechayoc, La Municipalidad Provincial de Urubamba, la Parroquia San Pedro de Urubamba, el sindicato de choferes y otros gremios de la ciudad.

Debemos problematizar las categorías con las que nombramos a los actores del fenómeno que estamos estudiando. Nos referimos a lo que evidencian o connotan las categorías con las que solemos nombrar, en los estudios antropológicos, a quienes forman parte de la organización y actividades colectivas alrededor del culto o devoción a la imagen del Señor de Torrechayoc en Urubamba. Apelamos a las categorías de devotas o devotos. Con ello, se evidencia quiénes son portadores de una experiencia personal y/o colectiva que los lleva a una adhesión creyente y confiada sobre los beneficios de una imagen religiosa. Generalmente, están ligados, por su origen, o relación parental o amical, con el pueblo de Urubamba. En este grupo, se encuentran quienes manifiestan haber recibido un beneficio personal atribuido a la imagen. Asimismo, se les denomina andinas o andinos, puesto que, por nacimiento o vínculos diversos, explicitan un sentido de pertenencia o identificación con el modo de vivir, sentir y pensar propio de las culturas andinas (quechuas, en este caso).

Lo que hemos constatado, para el caso de la fiesta en honor al Señor de Torrechayoc, y se repite en otras festividades patronales andinas, es la identificación de círculos concéntricos de adhesión y corresponsabilidad con la puesta en marcha de la celebración en sus diversos aspectos y, sobre todo, con su sostenibilidad en el tiempo. Así, el núcleo formado por quienes integran tanto la Hermandad de Cargadores como la Asociación Civil de Devotos, junto al Párroco y a las autoridades de la Municipalidad Provincial de Urubamba, conforman el grupo central o nuclear. A ellos, se unen quienes presiden los comités organizadores y el grupo de alferados para la fiesta de cada año.

Visitando la página de la Asociación Mutua De Devotos Del Señor De Torrechayoc (2020, 12 de febrero), en Facebook, nos encontramos con el siguiente aviso:

La Asociación Mutua de devotos en coordinación con la parroquia comunica a los mayordomos, responsables de los cargos de 1ro de mayo, 3 de mayo, juventud, choferes, prioste, músico mayor, corrida de toros, pelea de toros, merienda *mijuy*, y cargo de las cruces del día central y la octava, se les convoca anteladamente que la última reunión, está

programado para el día sábado 29 de febrero del presente, a horas 3:00 pm. En la parroquia, mayordomo que no participe, no será considerado en el programa general de las festividades patronales del señor de Torrechayoc. Que nuestro *taytacha* les colme de bendiciones.

El tiempo y espacio se cargan de sentido sagrado y constituyen los marcos de la puesta en escena de todos los actos del programa de celebraciones. Pero, desde el punto de vista de nuestra investigación, nos interesa comprender esta puesta en escena como una oferta para el registro fotográfico y, a la vez, entender cómo, gracias a los dispositivos, dichos espacios y tiempos son modificados, vivenciados, transformados y compartidos debido a la posibilidad de producir imágenes o registro visual y sonoro. La fiesta, como un todo, y las celebraciones se ofrecen como un material susceptible de ser observado, registrado y compartido. Se potencia la mediación.

La devota o el devoto vive su devoción y participación en la fiesta desde un fuerte sentido de pertenencia y de interacción en diversas redes. Es, a su vez, parte de colectividades ligadas al mundo laboral, familiar, barrial o amical. Estas redes se valen de las plataformas de Internet para sostenerse, vincularse y expandirse. Las búsquedas en Internet y en la página de Facebook de Hermandades o Devotos nos permiten acceder y participar de una variada oferta visual.

Conclusión

En la reciente publicación titulada “La religión como experiencia cotidiana: creencias, prácticas y narrativas espirituales de Sudamérica” (2019), se da cuenta de los resultados del trabajo de un grupo de once investigadores de cuatro universidades, quienes realizaron, entre el 2015 y 2018, “un estudio para explorar la religión tal como la practican las personas sudamericanas en su propia cotidianeidad” (Rabbia, 2019, p.18). En dicha obra, la investigadora Catalina Romero, al abordar la relación entre el catolicismo vivido y la religiosidad popular, afirma que:

Preguntados por sus creencias, la mayoría de las personas hace alguna referencia a la devoción a Cristo, a una virgen, una santa o un santo. En

pocos casos, se trata de algo nuevo, la mayoría ha conocido al protector familiar a través de la madre o abuela y también del padre. Recuerdan haber visto en casa las imágenes o símbolos que los representan y haber participado en su infancia del acompañamiento al santo en procesiones y visita a la Iglesia o templo donde reside la imagen. (Rabbia, 2019, p.85)

A continuación, plantearé dos comentarios al texto citado, que nos sirven de colofón al presente artículo. En primer lugar, este reciente estudio confirma la importancia de las “imágenes o símbolos” como mediadores fundamentales para la comunicación de la vivencia religiosa, lo que está asociado a prácticas como el acompañar procesiones o la llegada hasta templos, como en el caso del Señor de Torrechayoc. En segundo lugar, la virtualidad o versatilidad de las imágenes que tienen por un lado un fuerte carácter local, son imágenes que residen, permanecen y esperan a los visitantes en santuarios o lugares de peregrinación; y al mismo tiempo son imágenes que circulan, nómades, que se reproducen, se reinterpretan, circulan, intercambian y son usadas o aplicadas por diversos agentes en variados contextos. Para el caso en estudio referido a la devoción al Señor de Torrechayoc en Urubamba, el poder de su imagen, las prácticas que giran en torno a ella, así como su reproducción y circulación evidencian un fenómeno que nos ayuda a comprender las proporciones de un fenómeno religioso en constante reconfiguración. Sobre todo, considerando el contexto de una sociedad cada vez más marcada por las imágenes en los medios masivos y en las plataformas digitales.

Bibliografía

- Alvarez Pedrosián, Eduardo. (2011) *Etnografías de la subjetividad. Herramientas para la investigación*. Ediciones Universidad de la República. Montevideo.
- Ardévol, E., Muntañola, N., & Adell, P. J. E. (2004). *Representación y cultura audiovisual en la sociedad contemporánea*. Barcelona: Editorial UOC.
- Ardévol, Elisenda (Coordinadora); Munilla, Glória (Coordinadora) (2003). *Antropología de la religión. Una aproximación interdisciplinaria a las religiones antiguas y contemporáneas*. Barcelona.
- Appadurai, Arjun (2001). *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Ediciones Trilce. Fondo de Cultura Económica. Montevideo.
- Asociación Mutua De Devotos Del Señor De Torrechayoc. (2020, 12 de febrero). *La Asociación Mutua de devotos en coordinación con la parroquia comunica a los mayordomos* [Publicación]. Facebook. https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=2849278898462252&id=1736393116417508
- Belting, H. (2007). *Antropología de la imagen*. Buenos Aires: Katz.
- Cánepa, Koch (Editora). (2011) *Imaginación visual y cultura en el Perú*. Departamento de Ciencias Sociales. Fondo Editorial PUCP.
- Correa Valdivia, P. C. (2015) Convivencia, conflicto y transmisión de la mirada. *Revista Chilena de Antropología Visual* (25), pp. 1-16.
- Eller, J. D. (2018) *Introdução à antropologia da religião*. Petrópolis: Editorial Vozes.
- Fernández Córdova, E. (2016) *Comunicación personal*.
- Flores Ochoa, Jorge. (2009) *Celebrando la fe: fiesta y devoción en el Cusco*. Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas. Cusco.
- Geertz, Clifford. (1994) *Conocimiento local: ensayo sobre interpretación de las culturas*. Paidós, Barcelona.
- Giménez, Verónica; Giumbelli, Emerson (Coordinadores). (2013) *Religión, cultura y política en las sociedades del siglo XXI*. Asociación de Cientistas Sociales de la Religión del Mercosur (ACSRM), Editorial Biblos Sociedad y Religión. Argentina.
- Gruzinski, S. (1994). *La guerra de las imágenes: De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hine, Christine. (2014) *Etnografía virtual*. Editorial UOC. Barcelona.
- Martin Barbero, Jesús (y otros). (2009) *Lo sagrado y los medios de comunicación. Efímero y trascendente*. Fondo Editorial Universidad Antonio Ruíz de Montoya.

- Rabbia, H. Morello, G, Da Costa, N, Romero, C. (Compiladores). (2019) La religión como experiencia cotidiana: creencias, prácticas y narrativas espirituales en Sudamérica. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial; Córdoba, Argentina, Editorial de la Universidad Católica de Córdoba; Montevideo: Universidad Católica del Uruguay.
- Romero, Raúl (Editor). (2018) Fiesta en los Andes. Ritos, música y danzas del Perú. Instituto de Etnomusicología PUCP. Fondo Editorial PUCP. Lima.
- Ruby, J. (1996) Antropología visual. En Levinson, D. & M. Ember (Vol. 4), *Enciclopedia de Antropología Cultural* (pp. 1345 – 1351). New York: Henry Holt y Cía.
- Sánchez Paredes, J.; Curátola, Marco, Curatola (Editores) (2013) Los rostros de la tierra encantada. Religión, evangelización y sincretismo en el Nuevo Mundo. Homenaje a Manuel Marzal, S.J. Fondo Editorial PUCP. Instituto Francés de Estudios Andinos. IFEA.
- Turner, V. W. (1982). *From ritual to theatre: The human seriousness of play*. New York City: Performing Arts Journal Publications.
- Yupayachi Castillo, Efraín. (2009) Señor de Torrechayoq. Sincretismo cultural del Valle Sagrados de Los Incas. Folleto impreso, Urubamba.

LOS MEDIOS AUDIOVISUALES Y SU USO EN IGLESIAS EVANGÉLICAS

Elisa Arca Jarque⁹

El siguiente texto toma como punto de partida la investigación realizada entre los años 2012 y 2013 para mi tesis de licenciatura, en la que analicé las prácticas audiovisuales de dos iglesias evangélicas en Lima que usan el video como un objeto central en los cultos, así como también fuera del recinto donde se llevan a cabo estos últimos¹⁰. En esta presentación, centro mi atención en el potencial de las prácticas audiovisuales para transmitir los mensajes de la prédica evangélica. En el 2012, mientras transitaba una concurrida avenida de El Agustino, un vehículo llamó mi atención. Era una camioneta *pick-up* que llevaba, en la parte posterior, un marco de metal que servía para tensar una tela blanca, formando así una suerte de *ecran*. Entre las muchas luces fluorescentes y los ruidos fuertes, apenas pude distinguir lo que se proyectaba en la pantalla y escuchar lo que decía el orador a través de un altavoz. Pude ver algunas de las imágenes proyectadas: nubes blancas y mensajes escritos. Comprendí rápidamente que estaba presenciando un llamado de tipo religioso al vecindario, en la forma de una proyección portátil y casera. El siguiente paso fue ir en busca de la iglesia, la mismas que no tardé en encontrar semanas más tarde. Así, inició el trabajo de campo que me llevaría semana tras semana a La Corporación (iglesia que toma el nombre de la urbanización ubicada en El Agustino)—una de las casi mil iglesias que pertenecen al Movimiento Misionero Mundial—, así como a una de las sedes de la Alianza Cristiana y Misionera, en la que el audiovisual juega un rol distinto, pero igualmente importante.

⁹ Magister en Arte contemporáneo y nuevos medios y doctoranda en Comunicación y cultura por York University, Canadá.

¹⁰ Es importante señalar que las prácticas aquí descritas han cambiado radicalmente (entre otros, como resultado de la pandemia) tanto como lo han hecho la estructura organizacional de las iglesias.

El Movimiento Misionero Mundial (MMM) es una iglesia pentecostal¹¹, probablemente la más seguida de este tipo en el Perú, cuya presencia se ha hecho particularmente visible, en buena medida, como resultado de la infraestructura comunicacional con la que cuentan la radio y televisión Bethel. En cuanto a la iglesia de la Alianza Cristiana y Misionera (ACyM), es una denominación protestante de origen norteamericano, difundida en todo el mundo a través de importantes campañas misioneras en los últimos cincuenta años. Ambas iglesias tienen una asentada presencia en el Perú. Por ello, son representativas de dos aproximaciones distintas a la fe evangélica y a sus prácticas audiovisuales.

Uno de los objetivos planteados fue entender qué aportan los productos audiovisuales –emocional y racionalmente– a una experiencia religiosa. Mi curiosidad inicial partió de mi deseo de entender por qué el campo religioso era un terreno tan fértil para la aplicación de tecnologías audiovisuales, en particular un contexto religioso que asociaba a la austeridad protestante aprendida en los cursos generales de historia. El uso de los medios de comunicación audiovisuales¹² por parte de iglesias evangélicas no es novedoso. Los primeros usos de la radio para fines de evangelización datan de hace aproximadamente cien años y setenta en el de programas de llamado a la salvación en televisión, práctica que llevaría el nombre de *televangelismo* (Buckser, 1989).

Propongo que el uso de imágenes en movimiento, en este contexto, constituye, en términos de Birget Meyer (2008), “formas sensoriales” (“*sensational forms*”); es decir, modos relativamente fijos de invocar y organizar el acceso a lo trascendental, lo que ofrece estructuras de repetición para crear y mantener vínculos entre creyentes, en el contexto de regímenes religiosos particulares (Meyer, 2008). Este acceso a lo trascendente se construye en la práctica diaria y puede privilegiar el uso de un sentido sobre el otro. Sostengo que incluso si el sentido de la audición, como argumenta Véronique Lecaros (2012), es extremadamente importante entre los evangélicos, la visión es cada vez más solicitada. Sería un error interpretar esta tendencia como una ruptura, ya que el uso de la imagen en movimiento refuerza cada aspecto de la doctrina evangélica, como pretendo exponer a continuación.

11 El término “pentecostal” recubre un igualmente complejo territorio, como lo han demostrado Ramiro Jaimes y Alejandra Montalvo (2019). Los autores resaltan la importancia del pentecostalismo en estudios “clásicos” sobre el cambio religioso en la región (Bastian 1997, Stoll 2002) y señalan a la glosolalia (el hablar en lenguas) como, posiblemente, la única innovación teológica del pentecostalismo. Este último se caracteriza por el rol central de la emotividad. El “culto entusiasta” al que se refiere Robins (2004) está acompañado de gritos, llantos, baile, manifestaciones que pude presenciar en mis visitas a La Corporación.

12 Una aproximación distinta es la del catolicismo, expresada, entre otros, en el decreto Inter Mirifica sobre los Medios de comunicación social. Siglos atrás, en un contexto post-Contrarreforma, ya estaban presente el uso de estrategias mediales, como las del sacerdote jesuita Athanasius Kircher (Crory 1990; Zielinski 2006; Besaccia 2007).

En primer lugar, las imágenes en movimiento son usadas como herramientas para la asimilación de contenido bíblico. En su libro “La conversión al evangelismo”, Véronique Lecaros (2016) subraya la paradoja que constituye el hecho de que una religión basada principalmente en el texto ha tenido un éxito abrumador en una sociedad caracterizada, principalmente, por la oralidad. Sugiero que las iglesias analizadas utilizan la imagen en movimiento durante el servicio de adoración para que los asistentes se familiaricen con un vocabulario específico relacionado con la Biblia, así como con fragmentos altamente reconocibles provenientes de ella. La imagen en movimiento es una herramienta pedagógica que funciona en paralelo a otras, tales como canciones, obras de teatro, etc. Un ejemplo de esto se puede ver en la iglesia de la ACyM, donde el Ministerio de Adoración y Artes compra los derechos de imágenes en movimiento que se caracterizan por ser repetitivas. Se trata de imágenes con movimientos casi imperceptibles: imágenes de campos de maíz, flores movidas por el viento y olas que rompen contra las rocas. Estas se muestran en interminables bucles, junto con las letras de las canciones que canta el coro. Los ojos están dirigidos hacia las pantallas omnipresentes en la habitación.

Una de las canciones más tocadas durante el período en que asistí a los servicios fue una en la que Dios se comparó con una roca firme en la que confiar y esperar, una base sobre la cual todo tiene que construirse. En diferentes pasajes de la Biblia, se menciona la roca como una metáfora de la firmeza, la misma que muestran los evangélicos cuando enfrentan dificultades, especialmente aquellos que surgen de la decisión de seguir a Dios. Por lo tanto, en Salmos 61: 2-3, se puede leer “Desde el fin de la tierra lloraré a ti, cuando mi corazón esté abrumado; guíame a la roca que está más alta que yo”. El himno que se refiere a estos versículos está acompañado de la imagen antes descrita de las olas rompiendo contra las rocas. Considero que, además de la coherencia deseada y esperada entre el contenido de los himnos y las imágenes en movimiento, existe, por parte del Ministerio de Adoración y Artes, el deseo de reforzar las palabras con aquello que se presenta en las pantallas. Esta coherencia es quizá menos evidente en el uso del audiovisual en la iglesia del MMM, donde el uso de imágenes en movimiento es más espontáneo, como lo es todo el culto.

En el artículo "Biblia y cultura oral en ambientes evangélicos", Véronique Lecaros (2012) describe la teología fundamentalista como la forma en que la Biblia se descompone en fragmentos que son fácilmente comprensibles y memorizados para ser usados en la vida cotidiana. Partiendo de lo señalado anteriormente —que a su vez emerge de las entrevistas realizadas con autoridades de las iglesias—, es posible

imaginar que esta fragmentación se ve reforzada por las imágenes. La adquisición de un vocabulario específico, íntimamente conectado con la emoción que se siente durante la adoración, se basa en una comunicación fluida dentro de las comunidades evangélicas y en la construcción de la identidad del creyente frente a lo "mundano". Es interesante observar que muchos de estos fondos provienen del repositorio de imágenes en movimiento de *Easyworship*, un software que sirve específicamente para producir este tipo de contenido. Entonces, estamos frente a imágenes compartidas por grandes comunidades de creyentes de todo el mundo, pero que, mientras apelan a un imaginario globalizado, paradójicamente también buscan conectarse con la dimensión más íntima de la creencia personal. El programa *Easyworship*, como su nombre lo indica, busca simplificar la coordinación de imágenes y textos. A medio camino, entre una herramienta de edición y un programa como PowerPoint, *Easyworship* promete crear el servicio deseado mediante "fondos impresionantes para la adoración y videos de sermones llamativos [*eye-catching*] de nuestra tienda de medios".¹³

Un aspecto crucial del culto evangélico es la emoción encarnada por los fieles. Subrayo la palabra "encarnada", puesto que el cuerpo tiene un lugar privilegiado en el culto. Todos los sentidos están solicitados. Esto es particularmente cierto en el culto pentecostal. El exceso es lo que prima: la voz amplificada del pastor y de los fieles, acompañados por los gritos de alabanza, el movimiento corporal de los fieles (que incluye el postrarse en el suelo, alzar las manos, tocar las paredes, etc.) y la imagen magnificada del pastor. En las siguientes líneas, se explica un segundo uso del audiovisual: la imagen en movimiento y el sonido como organizadores de la atención emotiva.

Durante el servicio de adoración, el video se usa para "magnificar" la imagen del pastor y la imagen de todos los que están en la sala, por medio del sistema de video de circuito cerrado. En el caso de la iglesia pentecostal, en su sede de La Corporación, el uso de la cámara y el proyector no son una constante, esto depende de la disponibilidad de los equipos y de la persona que los opera. No hay una pauta identificable en el uso de la cámara, que se asemeja al de una producción casera. En muchos casos, además de proyectar el culto en simultáneo, se graba y, posteriormente, se vende a los fieles en su forma editada. El carácter, ligeramente improvisado, solo hace más palpable la emoción que se vive durante el culto. El camarógrafo es una persona más en la ceremonia, no un observador distante. A pesar de los problemas técnicos, la proyección cumple con su

13 <https://www.easyworship.com/>

objetivo: los que se encuentran en la parte más lejana con respecto al estrado pueden ver lo que sucede en la parte delantera, como si estuvieran en la primera fila. Pero cuando la cámara se dirige al público, el video actúa como un espejo, lo que incrementa la emoción por “contagio”. Este apuntar a la audiencia es también una forma de controlar sus acciones: están siendo observadas por toda la comunidad.

La Alianza Cristiana y Misionera cuenta con una importante infraestructura donde el audiovisual cumple un rol central. Detrás del estrado, se encuentra una cabina desde donde son controladas las cámaras y aquello que aparece en los más de siete televisores instalados en la iglesia. Como se ha mencionado, el audiovisual, en dicha iglesia, cumple con una clara vocación pedagógica que, para ser efectiva, requiere de una imagen (televisiva o proyectada) estable que permita al asistente concentrarse en el mensaje. Requiere también un tiempo de preparación importante, ya que la prédica está acompañada de cintillos donde faltan algunas palabras que el asistente debe ser capaz de llenar si está atento a ella. Además de los cintillos insertados en el video, los asistentes reciben una hoja con esas mismas palabras faltantes. Estos son invitados a llenar tales espacios en blanco. Esto no debe hacernos pensar que la emotividad está del todo ausente en el culto de la ACyM. La figura del pastor, los primeros planos sobre su rostro y sus gestos (que podrían describirse como discretos en su mayoría) son una parte crucial del registro de la prédica que, como veremos más adelante, ocupa un rol central en la estrategia de expansión de la iglesia.

Explicaré brevemente cómo el dispositivo descrito en la introducción también puede considerarse entre los usos de la imagen en movimiento destinados a organizar la emoción, en este caso, fuera de la iglesia. En una de las entrevistas, el pastor principal de la iglesia La Corporación relata que fue idea suya la creación del camión de video. Consideró que el vecindario necesitaba ser “tocado” por un mensaje de salvación transmitido también a través de imágenes en movimiento, que vienen a sumarse a herramientas ampliamente utilizadas en los llamados “Aires libres”, tales como altoparlantes o pancartas. Esta idea no es, por supuesto, única al MMM; el proselitismo juega un papel clave en la búsqueda de nuevos adeptos (Marzal, 1987). Este camión, que recorría las calles aledañas a la iglesia en ocasiones especiales, era usado en otras tantas para proyectar imágenes que tenían el objetivo de captar la atención de los transeúntes con escenas impactantes que sean, a su vez, auto-explicativas¹⁴. Fragmentos de “La Pasión de Cristo” (Mel Gibson, 2004) son combinados

¹⁴ Aquí se puede trazar un paralelo con una de las ideas centrales del artículo “Passion Play as Palimpsest: The Nature of the Text in the History of Early Cinema”, donde Tom Gunning analiza, a través de la figura del palimpsesto, un film compuesto por varios fragmentos disímiles escenas de la Pasión. Según el autor, “Al igual que las Biblias ilustradas, las series de diapositivas de linternas mágicas, las tarjetas estereoscópicas, las tarjetas intercambiables con escenas bíblicas distribuidas en la Escuela

con otras escenas de la Pasión. La respuesta del pastor pone en evidencia su visión sobre el vecindario, un espacio donde, en sus palabras, reina la criminalidad, el consumo de drogas y la violencia de manera general. La intensificación de la experiencia visual debe funcionar, entonces, siguiendo su lógica como un desencadenante de la conciencia moral.

Tras explicar las formas en las que la imagen busca crear un impacto emocional, generar curiosidad intelectual o reforzar un aspecto pedagógico del sermón, comentaré brevemente la manera en que la proyección de videos transforma la figura de autoridad del pastor. La centralidad de estos últimos varía de una iglesia a otra. Dos usos diferentes del video en el servicio de adoración demuestran que la presencia física del pastor ya no es una condición necesaria para que se lleve a cabo la ceremonia. En la ACyM de Miraflores, la grabación de la prédica era, al menos hasta el 2012, parte integral de una estrategia de expansión de la iglesia, pues esta grabación era presentada en las “iglesias hijas”, espacios alejados de la sede de Miraflores que buscaban ser “acercados” espiritualmente a la sede central (la sede de Miraflores). Ubicadas en La Molina y San Borja, las “iglesias hijas” actúan como una suerte de “antenas repetidoras” que permiten tener a un pastor físicamente ausente pero presente a través de la grabación. Evitando expandir demasiado esta sección, mencionaré que esta estrategia puede ser vista también como una manera de hacer crecer la iglesia desde una base humana –la comunidad de fieles– sin disolver esta última en una multitud anónima donde ya no operaría la rendición de cuentas propia de una pequeña comunidad. Vemos que la ACyM cree en el poder didáctico del video, pero no necesariamente cree que sea posible que una presencia virtual transmita el mismo tipo de autoridad característica de un líder espiritual, ya que la parte del culto comúnmente llamada “quebrantamiento” es oficiada por el pastor de la “iglesia hija”.

Sin embargo, en el Movimiento Misionero Mundial, ocurrió un hecho que me hizo pensar que este tipo de presencia remota puede suplantar efectivamente la presencia física del pastor. Las autoridades de La Corporación decidieron proyectar la transmisión en vivo del congreso internacional de la Iglesia, celebrado en Panamá. Los asistentes al servicio alabaron, como es usual, con los gestos y expresiones que suelen emplear, exactamente de la misma manera en que lo hubieran hecho al tener a un pastor físicamente presente delante de ellos. Esto no significa que la proyección, casi a tamaño real, busque

Dominical y una serie de otros textos visuales de principios del siglo XX con referencias bíblicas de amplia circulación, el objetivo de la Pasión es recordar una historia conocida en lugar de crear una diégesis autónoma con un flujo narrativo” (Gunning 1992, 107). En el caso lo proyectado los alrededores de La Corporación, estamos también ante una versión fragmentada de la Pasión, donde lo que es crucial para entenderla es el uso que se le ha dado, más que los contenidos del film (Gunning 1992, 110). Para otra más remota aparición de la Pasión y su relación con la (proto) imagen en movimiento ver Zielinski (2008, 140).

engañar al crear algún tipo de ilusión. Los dispositivos que permiten la conexión con este lugar remoto no se ocultan, pero la proeza no es tanto tecnológica como obra de Dios. Hay una perfecta asimilación de lo que sucede en la proyección del video como algo que está sucediendo en otro lugar, pero que los "toca" espiritualmente de la misma manera. El único momento en el que esta conexión (llamémosla) espiritual se rompió fue ante un corte en la señal de *wi-fi*. Los asistentes comenzaron a alabar a Dios, pero esta vez para solucionar el problema técnico.

A manera de conclusión, mencionaré dos ideas. La primera vincula los "otros" sentidos con la experiencia religiosa. Las autoridades de las iglesias evangélicas son plenamente conscientes de la importancia de los sentidos dentro del culto. La omnipresencia de las pantallas y los altavoces, así como la sofisticación y la búsqueda permanente de nuevos recursos audiovisuales, son ejemplos de esto. Independientemente de la religiosidad de la persona, el papel desempeñado por los sentidos en la predisposición emocional de los asistentes es innegable y la estructura del servicio de adoración está concebida para alcanzar un máximo de emoción casi al final, en la parte donde los asistentes pasan al frente, en un acto de arrepentimiento, casi humillados ante Dios, cuando cierran los ojos, y oran, hablan y lloran. Con los ojos cerrados, es claramente el sentido del oído, pero también el tacto, lo que garantiza el contacto con la comunidad, incluso con el espacio físico de la iglesia. El quebrantamiento, visto desde una mirada secular, parece tener mucho que ver con el llevar al extremo los sentidos y con "desbloquear" el acceso a la presencia divina. Cabe preguntarse si las imágenes en movimiento usadas durante el culto cumplen un rol en esta última parte, caracterizada por la emoción intensa.

Existe una extensa bibliografía sobre el uso de material audiovisual en el contexto de la adoración, escrita y consultada por la comunidad evangélica. Existen también conferencias especializadas en presentar nuevas tecnologías para la adoración (Baker, 2015). En estos textos de tipo teórico tanto como técnico, la realización de video se entiende como una forma de alabar al Señor de una manera estética, de la misma manera en que uno puede cantar o tocar un instrumento. Esto nos da una idea de las razones por las cuales la imagen en movimiento está mutando y adquiriendo nuevas formas de ser exhibida, que pueden ir más allá de los usos meramente utilitarios de la misma. Los usos de la imagen en movimiento no solo transforman las formas de sentir dentro de la iglesia, sino también las formas de expresar la adoración a Dios. En mi opinión, esta idea tiene el potencial de cambiar los criterios con los que consideramos la creación con imágenes en movimiento, no solo dentro del campo de la religión y los medios de comunicación, sino también más allá.

Bibliografía

- Baker, L. M. (2015). *Spiritual Economies of Evangelical Worship: Technology, Stewardship and Experience*. York University. <https://yorkspace.library.yorku.ca/xmlui/handle/10315/32207>.
- Besaccia, R. (2007). Los medios audiovisuales ¿ritualidad y realidad? (breve genealogía de los medios audiovisuales). En J. Martín-Barbero (Ed.), *Lo sagrado y los medios de comunicación: efímero y trascendente*. Universidad Antonio Ruiz de Montoya.
- Buckser, A. (1989). Sacred Airtime: American Church Structures and the Rise of Televangelism. *Human Organization*, 48(4), 370–76. <https://doi.org/10.17730/humo.48.4.b791525316152711>.
- Crary, J. (1990). *Techniques of the Observer: On Vision and Modernity in the Nineteenth Century*. Cambridge, Mass: MIT Press.
- Gunning, T. (1992). Passion Play as Palimpsest: The Nature of the Text in the History of Early Cinema, en *Une Invention Du Diable?: Cinéma Des Premiers Temps et Religion*. Sciences Humaines, editado por Gunning, Tom, Roland Cosandey, André Gaudreault, y Domitor Conference. Sainte-Foy: Presses de l'Université Laval.
- Jaimés Martínez, R. y Montalvo González, A. A. (2018). Neopentecostalismo difuso: Movimientos evangélicos en Tijuana. *Estudios Sociológicos de El Colegio de México* 37(109). <https://doi.org/10.24201/es.2019v37n109.1433>.
- Lecaros, V. (2012). Biblia y Cultura Oral en Medios Evangélicos. *Estudos de Religião*, 26(43), 203–19. <https://doi.org/10.15603/2176-1078/er.v26n43p203-219>.
- Lecaros, V. (2016). *La Conversión al Evangelismo*. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Marzal, M. (1987). Las nuevas iglesias en una parroquia de inmigrantes de la Gran Lima. *Anthropologica*, 5(5), 199-258. <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/anthropologica/article/view/16466>
- Meyer, B. (2008). Religious Sensations Why Media, Aesthetics, and Power Matter in the Study of Contemporary Religion, en *Religion: Beyond a Concept*, editado por Hent de Vries. New York: Fordham University Press.
- Robbins, J. (2004). The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity. *Annual Review of Anthropology*, 33(1), 117–43. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.32.061002.093421>.
- Zielinski, S. (2006). *Deep Time of the Media: Toward an Archaeology of Hearing and Seeing by Technical Means*. Electronic Culture--History, Theory, Practice. Cambridge, Mass: MIT Press.

CAMBIOS Y CONTINUIDADES DE LAS RADIOS CATÓLICAS EN EL PERÚ

Jorge Acevedo Rojas¹⁵

El presente artículo intenta caracterizar, a manera de hipótesis de trabajo, la trayectoria de un sector de emisoras católicas surgidas desde fines de la década del 50 en el Perú, a partir del análisis de las continuidades y cambios experimentados en sus proyectos comunicacionales. El análisis parte de la comprensión de los cambios experimentados en la iglesia latinoamericana y peruana desde los años 60 en adelante, y de los procesos políticos, económicos y sociales ocurridos en el país y en las regiones donde se ubican las radios.

Sostenemos que diversas emisoras de radio promovidas por obispos, prelaturas, parroquias y congregaciones religiosas, habrían transitado por cuatro grandes etapas en términos de los cambios y continuidades de sus proyectos evangelizadores y de comunicación puestos de manifiesto en la orientación de sus programaciones y en sus vínculos con determinados sectores sociales de su entorno local y el ámbito nacional.

La primera etapa, que va de 1957 a los primeros años de la década del 60, se caracterizó por el desarrollo de proyectos evangelizadores centrados en la educación y alfabetización de poblaciones indígenas y de sectores populares urbanos. La segunda etapa, desde fines de los años 60 hasta la década del 80, se caracteriza por la orientación de las radios hacia una pastoral social inspirada en el Concilio Vaticano II, y en las conferencias episcopales de Medellín y Puebla, orientada a la concientización sobre las causas de los problemas estructurales, como la pobreza y exclusión, y consiguientemente

¹⁵ Magister en sociología y doctor en Medios, comunicación y cultura, profesor de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

a la opción por los pobres. La tercera etapa, que se iniciaría a principios de los 90, se caracterizaría por una crisis de identidad en el contexto de un país que transitó a un modelo económico de carácter neoliberal bajo un gobierno autoritario. En esta fase, las radios empezaron a afrontar grandes dificultades para la sostenibilidad de sus proyectos y, a la vez, fortalecieron su opción en favor de los derechos humanos y la democratización del país. La cuarta etapa, que se iniciaría a principios del presente siglo, se caracteriza por la búsqueda permanente de alternativas para la sostenibilidad integral de las radios, por una adaptación a la revolución digital, y una apertura de los proyectos comunicacionales y de evangelización a otros enfoques y temas como la cuestión indígena, la naturaleza y el cambio climático, y, de manera parcial, a la perspectiva de género.

Primera etapa: Evangelización y educación

Las primeras radios católicas en el Perú surgen a fines de la década de 1950. En 1957 empezó a operar Radio Madre de Dios, del Vicariato Apostólico de Puerto Maldonado. Un año después se fundó Radio Onda Azul, emisora promovida por la Diócesis de Puno. Y en 1959 empezó sus operaciones Radio Sicuani, de propiedad de la Prelatura del mismo nombre, ubicada en la provincia cusqueña de Canchis. Las tres emisoras tuvieron como misión ampliar los esfuerzos de evangelización en territorios ocupados durante varios siglos por poblaciones indígenas amazónicas, en el caso de la región Madre de Dios, y de aymaras y quechuas, en los casos de las regiones de Cusco y Puno.

Asimismo, las emisoras mencionadas y otros medios de comunicación promovidos por la iglesia católica que fueron apareciendo años más tarde, como Radio Oriente de Yurimaguas (1966) y las radios promovidas por los vicariatos apostólicos de Iquitos y de San José del Amazonas combinaron la evangelización con programas destinados a lograr la alfabetización de cientos de miles de personas de sectores rurales que, en aquellos años, no podían acceder a la educación presencial por razones estructurales, principalmente económicas y de cobertura, y adaptación del sistema educativo a poblaciones bilingües.

Algunas de estas emisoras y otras experiencias de comunicación en América Latina se inspiraron en la experiencia de Radio Sutatenza de Colombia, la misma que, en la década de 1950, inició un proyecto alfabetizador con un enfoque de educación contextualizada,

en la zona de influencia de la Arquidiócesis de Villavicencio (Rausch, 2012; Beltrán, 2005). Al despliegue en favor de la alfabetización, algunas radios incorporaron contenidos orientados a perfeccionar las técnicas de producción agropecuaria desde una perspectiva de transferencia tecnológica, bajo el modelo de desarrollo entendido como modernización (Acevedo, 2018).

Segunda etapa: Opción por los pobres

La Revolución Cubana (1959) y el surgimiento de movimientos campesinos en favor de la recuperación de tierras y de grupos guerrilleros de inspiración marxista en algunos países de América Latina, como el Perú, remecieron en los primeros años de la década del 60 las viejas estructuras oligárquicas configuradas en la región desde la extensa etapa de dominación colonial. Adicionalmente, hacia mediados de los años 60 y comienzos de los 70, producto de la experiencia de pastoral social desarrollada por sectores progresistas de la iglesia, el debate y los resultados del Concilio Vaticano II, y de las conferencias de los obispos latinoamericanos realizadas en Medellín (1968) y posteriormente en Puebla (1979), las emisoras transitaron de propuestas tradicionales en términos de evangelización, alfabetización y en algunos casos capacitación en técnicas agropecuarias, hacia la opción por los pobres y marginados.

Esta apuesta adoptada por las emisoras mencionadas y otras que se fueron sumando en un período de más de 20 años, como Radio La Voz de la Selva de Iquitos, promovida por el Instituto de Promoción Social de la Amazonía y fundada en 1971¹⁶, y Radio Marañón de Jaén, creada en el año 1976 por el Vicariato San Francisco Javier de Jaén, Cajamarca, a cargo de la Compañía de Jesús, entre otras, se plasmó en programaciones orientadas a la concientización de los sectores urbano marginales y rurales, respecto a las causas de su marginación y pobreza y a la importancia de luchar por sus derechos, de liberarse de las ataduras sociales y económicas estructurales que no les permitían expandir sus capacidades y ejercer sus derechos.

¹⁶ Sobre Radio La Voz de la Selva, la Orden de San Agustín en el Perú sostiene que “a la luz de las conclusiones de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano llevada a cabo en Medellín (Colombia), en el año 1968, deciden unirse para anunciar el Reino de Dios desde una perspectiva integral de la vida de las personas, los pueblos y sus culturas. A partir de entonces, Radio La Voz de la Selva, ha pasado por muchas etapas, pero siempre con los objetivos claros de anunciar el Evangelio, denunciar aquello que estuviera en contra de la vida, tanto individual como colectiva, y acompañar a todos los pobladores de la Amazonía peruana, con especial atención de los más necesitados y pobres. Todo ello desde la perspectiva de la solidaridad y el bien común”. Tomado de: <https://www.agustinos.es/agustinos/premiada-la-emisora-de-iquitos-radio-la-voz-de-la-selva> (Consulta: 10 de febrero de 2022).

En 1978, como mecanismo para fortalecer el movimiento de radios y también de centros de producción de inspiración cristiana, se fundó, en Sicuani, la Coordinadora Nacional de Radio (CNR). Se trató de una red orientada a ampliar la capacidad de incidencia de diversas emisoras y programas de radio localizados en diferentes regiones del país, al intercambio informativo y a la construcción de un proyecto comunicacional colectivo desde diversos sectores de sociedad civil. Entre las fundadoras de la Coordinadora, cabe mencionar a Radio Santa Rosa, importante emisora ubicada en Lima, promovida por la Orden de los Dominicos y fundada en 1958. Con el paso de los años, la CNR fue abriéndose a medios y experiencias de comunicación laicos, lo que permitió enriquecer los proyectos comunicacionales de las emisoras católicas. Así, por ejemplo, en la década de los 90, se integró a la red Milenia Radio, una emisora promovida por organizaciones feministas y de comunicación como Manuela Ramos, la ACS Calandria y Micaela Bastidas, entre otras (Ayzanoa, 2006). Esta segunda etapa continuó en los años 80 con una extrema politización interna en algunas emisoras, en la que determinados sectores de periodistas y productores trataron de orientar la programación de las radios a favor de opciones políticas de izquierda en las elecciones municipales y generales celebradas en esa década, principalmente las de 1983 y 1985.

Varias de las emisoras católicas que operaban en esos años, al igual que otros medios de comunicación de inspiración cristiana ubicados en las zonas más convulsionadas del país, como Radio Amauta de Huanta, Ayacucho, se convirtieron en importantes defensoras de los derechos humanos. Con ello, se ubicaron, muchas veces, entre dos fuegos: los ataques de Sendero Luminoso, y la represión indiscriminada de las fuerzas armadas y policiales. Radio Onda Azul fue objeto, al menos, de dos atentados que trataron de impedir, sin éxito, que la emisora continúe con sus transmisiones o cambie su línea editorial en favor de los derechos humanos.

Las emisoras se consolidaron, en la década de los 80, como la voz de quienes históricamente no han tenido voz en la región y el país:

Desde la conquista de América Latina y el Perú lo primero que nos quitan es el derecho a la comunicación. En la colonia, el pueblo indígena desarrolla sus formas de comunicación interna que le permiten resistir, movilizarse y mantener su identidad y su cultura. Cuando llega la modernidad y se inventa la radio, el pueblo no tiene acceso a ella. Son los grupos de poder económico, que a su vez detentan el

poder político, los que se expresan a través de los medios y transmiten su ideología, su forma de vida y su cultura occidental, influyendo poderosamente en el mantenimiento de un sistema social injusto. En muchas manifestaciones, el pueblo juega un rol pasivo, de receptor de mensajes, asimila las ideologías de arriba y sus decisiones; se domestica. (como se citó en Acevedo, 2006, p. 24)

Hacia la segunda mitad de la década del 80 y comienzos de los 90, surgieron otras emisoras que mantuvieron, en términos generales, la misma línea de evangelización comprometida con los sectores más pobres del país, especialmente de zonas rurales y urbanas marginalizadas. Cabe mencionar, entre otras, a Radio Cutivalú de Piura (1986), promovida por la Compañía de Jesús a través del Instituto Tele-educativo Los Tallanes; Radio San Sebastián de Chepén (1984), promovida por la parroquia del mismo nombre y con influencia en el Valle Jequetepeque, región La Libertad (1984), y Radio Yaraví, promovida por la asociación AMAKELLA (1993), surgida en la parroquia Cristo Obrero, ubicada en un populoso barrio del distrito de Miraflores, en Arequipa. En su primera etapa de trabajo, Radio Cutivalú y Radio San Sebastián se enfocaron en el fortalecimiento del movimiento de cooperativas agrarias y comunidades campesinas de la zona norte del país.

Tercera etapa: Crisis y resistencia frente al neoliberalismo y la dictadura

En la tercera etapa, que se desarrolló fundamentalmente durante la década de 1990, la acción de varias de las emisoras católicas mencionadas se orientó a una lucha incansable contra de la corrupción; a la defensa de los derechos humanos frente a la política de ejecución selectiva impulsada por el gobierno de Fujimori y Montesinos, a través del grupo Colina, y a los esfuerzos por la vuelta a la democracia, especialmente, entre los años 1998 y 2000. Además, las emisoras católicas y la Coordinadora Nacional de Radio generaron una importante experiencia de articulación informativa orientada a la incidencia en la agenda pública y política nacional, y también en las agendas regionales. A principios de los 90, se creó la Red Informativa Nacional (RIN), una experiencia de información y opinión descentralizadas que, con la participación de decenas de periodistas de diferentes localidades del país, fue construyendo un importante nivel

de impacto en el ámbito nacional. La RIN empezó su actividad informativa usando la telefonía fija; saltó a la telefonía móvil; posteriormente, al satélite gracias a la cooperación de la Asociación Latinoamericana de Educación Radiofónica (ALER), y finalmente a Internet y las plataformas digitales.

El impacto de las medidas de ajuste estructural implementadas desde 1990 en adelante (Durand, 2006), como el empobrecimiento aun mayor de amplios sectores sociales, y el debilitamiento de la organización popular, afectada por el populismo del gobierno de Fujimori y el corporativismo estatal, obligó a las emisoras y a la propia CNR a repensar su rol y ampliar sus espacios públicos y alianzas, a fin de incrementar su capacidad de influencia desde las comunicaciones. Todo ello, en una etapa de la historia reciente del país en la que prácticamente no existieron partidos políticos (Tanaka, 1998).

A una agenda pro derechos humanos, incluidos los derechos sociales, económicos y culturales, se sumó el desafío de la democratización del país en el contexto de un régimen autoritario que por la vía del amedrentamiento y principalmente mediante la compra de líneas editoriales controló a los grupos de medios de comunicación más poderosos del Perú. En términos institucionales, las radios católicas, en su mayoría financiadas desde sus inicios con ayuda de la cooperación internacional eclesial y de sectores laicos, afrontaron una severa crisis de la cual no se han recuperado del todo debido a que diversos organismos estatales y privados del exterior disminuyeron sus aportes en el Perú. La cooperación priorizó a países de regiones como África y mantuvo el volumen de aportaciones solo en algunos países de América Latina, entre los que no figuraba el Perú. Las radios católicas se vieron obligadas a disminuir el ritmo y el volumen de sus producciones, algo similar ocurrió con la Coordinadora Nacional de Radio y otras redes de América Latina, entrado ya el siglo XXI.

Esta situación, en medio de un contexto social y político muy complejo en el Perú, obligó a las emisoras y a la propia CNR a buscar y/o fortalecer otras formas de sostenibilidad económica y, a la larga, social, pues se hizo imperiosa la necesidad de construir vínculos con públicos diversos y cambiantes, en medio de la aparición de una multiplicidad de medios de comunicación en el ámbito digital y el empoderamiento de los principales grupos mediáticos del país, la mayoría de ellos situados en Lima, a raíz de la liberalización y desregulación del mercado de las comunicaciones (Acevedo, 2016).

Cuarta etapa: Ampliación de enfoques y agendas, y adaptación al cambio

La cuarta y última etapa empezó en los primeros años del presente siglo. Se trataría de un período que no ha concluido y que se caracteriza por apuestas importantes en términos evangélicos, éticos y comunicacionales, pero también por una búsqueda constante de consolidar modelos de gestión que permitan a las emisoras lograr una sostenibilidad integral (social, económica y política), un desafío que aún no ha concluido. Entre las viejas y especialmente las nuevas apuestas de las radios en materia política y comunicacional cabe mencionar el fortalecimiento de la democracia, la lucha contra la corrupción, la descentralización, la protección del medio ambiente y los derechos de la naturaleza, el enfoque de género y los derechos de los pueblos indígenas, fundamentalmente.

Es importante destacar la labor informativa y de incidencia que han cumplido, en este período, Radio Cutivalú y Radio Marañón, en Piura, y en Jaén y San Ignacio, respectivamente, en situaciones de conflictividad social generadas por proyectos extractivos con graves consecuencias para comunidades de agricultores y pueblos indígenas (Acevedo, 2013). Asimismo, el trabajo a favor de comunidades indígenas amazónicas desplegado por Radio La Voz de la Selva de Iquitos, Radio Oriente de Yurimaguas y Radio Ucamara de Nauta, la misma que forma parte del Instituto de Promoción Social de la Amazonía. A estas radios se sumó, en años recientes, la Radio Kampagkis, emisora promovida por la Compañía de Jesús en la localidad de Santa María de Nieva, provincia de Condorcanqui, región Amazonas.

Las emisoras católicas ubicadas en la Amazonía han venido desarrollando importantes esfuerzos orientados no solo a preservar el medioambiente sino a reconocer, en la práctica, que, como parte de la creación, la naturaleza (las tierras, los ríos, los animales y la vegetación) es sujeto de derechos, al igual que los seres humanos. Han discutido internamente y difundido a través de programas periodísticos y educativos las orientaciones pastorales contenidas en la Encíclica *Laudato Si*, y las conclusiones de la conferencia episcopal latinoamericana de Aparecida, realizada en el año 2007.

Las emisoras de la Amazonía y de las regiones andinas continúan emitiendo programas bilingües, alternando espacios en lenguas indígenas y en castellano. Asimismo, en algunos casos, transmiten en tres idiomas, como Radio Onda Azul de Puno, que transmite en aimara, quechua y también castellano. Estas radios siguen visibilizando las

problemáticas y actores indígenas, y continúan contribuyendo con las resistencias y con la sensibilización de los valiosos aportes que estas poblaciones despliegan en el campo cultural, medioambiental, económico y político. Uno de estos aportes, por ejemplo, es la práctica de la siembra y cosecha de agua, gestada ancestralmente en comunidades andinas¹⁷.

Las radios católicas han contribuido también, junto a otras emisoras de diversas regiones del país, al ejercicio del derecho a la salud, promoviendo contenidos orientados a la prevención y el cuidado de diferentes enfermedades endémicas y, especialmente, en coyunturas de pandemia, de acuerdo a los distintos contextos socioculturales en los que se ubican las emisoras. Destaca también la labor de incidencia para llamar la atención sobre la precariedad del sistema de salud pública, especialmente, en regiones con poblaciones indígenas y/o rurales en situación de pobreza extrema. Es el caso, por ejemplo, de Radio La Voz de la Selva, durante la epidemia del cólera (Jáuregui, 2006), y, recientemente, del valioso trabajo desplegado por varias emisoras católicas en el contexto de la Covid-19, a pesar de los enormes impactos sanitarios y económicos que experimentaron (Arévalo, 2020).

Algunas emisoras católicas han asumido parcialmente el enfoque de género, con límites respecto al tema de los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres, especialmente en lo que a la despenalización del aborto se refiere y el uso de métodos anticonceptivos considerados no naturales. Sí se han observado avances en cuanto a la promoción de los derechos económicos, sociales y políticos de las mujeres, y la erradicación de la violencia de género. Es el caso, entre otras, de Chami Radio, una emisora ubicada en la provincia de Otuzco, región la Libertad, fundada en el año 2004 por la Compañía de María, Marianistas, que junto a otras emisoras de la zona norte del país ha participado en proyectos e iniciativas orientadas a fomentar el empoderamiento de mujeres campesinas.

Las radios católicas, objeto del presente artículo, se han convertido también, en un contexto de alta concentración de la propiedad de los medios de comunicación, en espacios para el ejercicio de un periodismo autónomo de los poderes político y económico. Con ello, se evita reproducir la lógica de instrumentalización del periodismo a favor de intereses particulares. Es el caso de Radio Santa Rosa, de Lima, que diariamente comparte espacios informativos con emisoras que forman parte de la

¹⁷ Puede verse al respecto: <https://www.actualidadambiental.pe/siembra-y-cosecha-de-agua/> (Consulta: 15 de febrero de 2022).

red de estaciones dominicas, como Radio San Martín de Arequipa; Radio Quillabamba, ubicada en la provincia del mismo nombre, en el Cusco, o Radio Santo Domingo de Chimbote, región Ancash.

También la recientemente formada Coordinadora Nacional de Comunicaciones (CNC)¹⁸, basada en los valores y objetivos fundacionales de la CNR, pero adaptada al nuevo contexto comunicacional, y económico nacional y global, produce espacios informativos y de opinión que se difunden en diferentes plataformas: radio, televisión y redes sociales. La CNC se ha convertido también en una plataforma para el desarrollo y la comercialización de los servicios que ofrecen sus miembros en el campo de las comunicaciones: producción, publicidad, capacitación, asesoramiento, entre otros. Asimismo, las radios católicas y la CNC continúan desplegando estrategias de incidencia orientadas a una auténtica democratización de las comunicaciones en el Perú, en el que no solo existe un nivel bastante alto de concentración de la propiedad de los medios, sino también un monopolio en la medición de las audiencias de radio y televisión (Acevedo, 2017)¹⁹. Desde el año 2014, han discutido una agenda por el cambio y han promovido, junto a otras organizaciones, el Foro por el Derecho a la Comunicación²⁰.

Se trata de un extenso período en el que las emisoras católicas y la red que han formado junto a otros medios de comunicación, buscan el equilibrio entre su acción a favor de las poblaciones excluidas y marginalizadas, y la sostenibilidad económica y social de las radios. También están enfrentando el reto de la transformación digital, motivo por el cual algunas emisoras han logrado una interesante convergencia entre la tecnología analógica de la radio y la producción audiovisual en plataformas digitales, promoviendo también una mayor interacción con diversos públicos, especialmente jóvenes.

18 Varias de las emisoras católicas que fundaron y/o integraron la CNR forman parte de la Coordinadora Nacional de Comunicaciones, red a la que se han sumado estaciones de televisión. Véase al respecto: <https://coordinadoracnc.org/nosotros/> (Consulta: 22 de febrero).

19 Sobre el alto nivel de concentración en el mercado de las comunicaciones, puede verse los resultados de la investigación realizada por Ojo Público en el marco del proyecto Monitoreo de la Propiedad de los Medios: <https://duenosdelanoticia.ojo-publico.com> (Consulta: 23 de febrero de 2022).

20 Pueden verse las propuestas elaboradas por el Foro en: https://issuu.com/calandriaperu/docs/propuestas_foro_el_derecho_a_la_com (Consulta: 24 de febrero de 2022).

Bibliografía

- Acevedo, J. (2006). Itinerario de la CNR: apuntes para un balance. En Acevedo et. al. *Voces y movidas radiocidadanas Itinerarios, experiencias y reflexiones desde la Coordinadora Nacional de Radio*. Coordinadora Nacional de Radio. Pp. 17-36.
- Acevedo, J. (2013). La imposible neutralidad. Radios educativas y comunitarias en el contexto de conflictos socioambientales. En *Redes.com*, No. 7, 281-302.
- Acevedo, J. (2016). *Políticas y regulación sobre concentración de medios de comunicación en el Perú*. <http://peru.mom-rsf.org/es/hallazgos/regulacion-de-medios/#c4199>
- Acevedo, J. (2017). El suelo no está parejo. Límites y posibilidades de los medios locales en un mercado altamente concentrado. En *Conexión*, Núm. 7 (2017); 78-103.
- Acevedo (2018). Comunicación, desarrollo y Buen Vivir. En *Comunicación y desarrollo. Enfoques, prácticas y perspectivas en debate*. Pontificia Universidad Católica del Perú. Pp. 19-34.
- Ayzanoa (2006). Desarrollo humano con equidad: Comunicación y equidad de género. En Acevedo, J. et. al. *Voces y movidas radiocidadanas Itinerarios, experiencias y reflexiones desde la Coordinadora Nacional de Radio*. CNR. Pp. 73-77
- Arévalo (2020). *La situación de radios y televisoras locales y regionales en el contexto de la crisis de salud y económica generadas por la covid-19* (informe). Consejo Consultivo de Radio y Televisión.
- Beltrán, L.R. (2005). *La comunicación para el desarrollo en Latinoamérica: un recuento de medio siglo. documento presentado al III Congreso Panamericano de la Comunicación, Panel 3: Problemática de la comunicación para el desarrollo en el contexto de la sociedad de la información*. Carrera de comunicación de la Universidad de Buenos Aires, julio 12-16, 2005, Buenos Aires, Argentina.
- Durand, F. (2006). *La mano invisible en el Estado. Efectos del neoliberalismo en el empresariado y la política*. Desco - Fundación Friedrich Ebert.
- Jáuregui, J. (2006). Radio y desarrollo: Comunicación al servicio de la prevención del cólera. En: Acevedo, J. et. al. *Voces y movidas radiocidadanas Itinerarios, experiencias y reflexiones desde la Coordinadora Nacional de Radio*. CNR. Pp. 92-94.
- Rausch, J. M. (2012). Promoción de la alfabetización en la frontera de los Llanos: la influencia de Radio Sutatenza y Acción Cultural Popular en el departamento del Meta, 1950 a 1990. *Boletín Cultural Y Bibliográfico*, 46(82), 92-127. https://publicaciones.banrepcultural.org/index.php/boletin_cultural/article/view/70
- Tanaka (1998). *Los espejismos de la democracia. El colapso del sistema de partidos en el Perú, 1980-1995, en perspectiva comparada*. Instituto de Estudios Peruanos.

NARRATIVAS DE CONVERSIÓN EN ASHÁNINKAS EVANGÉLICOS²¹

Jackeline Castillo Jayme²²

Resumen

El texto explora las narrativas de asháninkas evangélicos sobre el proceso de conversión al cristianismo desde una aproximación al pensamiento indígena amazónico y a los principios de la doctrina cristiana, siendo el factor religioso que opera en la construcción una serie de mediaciones comunicacionales entre las memorias de tradición oral del mito fundacional y la apropiación de los relatos bíblicos. El ensayo presenta las comprensiones sobre el texto bíblico y el uso del lenguaje evangélico para abordar dos aspectos. El primero está vinculado a la transformación corporal que ocurre una vez producida la conversión, y el segundo, a las prácticas del creyente regidas por una nueva moralidad, focalizándose en los rituales de celebración en una comunidad cristiana ubicada en el distrito de Mazamari, departamento de Junín.

El pueblo asháninka es el más numeroso de la Amazonía peruana. De acuerdo al Ministerio de Cultura los miembros de sus comunidades ascienden a 169,620 personas (MINCU, 2022). Considerando la cantidad de hablantes de la lengua que lleva el mismo nombre, se ubica actualmente en los departamentos de Apurímac, Ayacucho, Cusco, Huánuco, Loreto, Junín, Pasco, Ucayali y Madre de Dios, con mayor presencia en la selva central (BDPI-MINCU, 2021; Pedrós, 2018). El vínculo con el

21 Este texto toma como referencia algunos hallazgos preliminares de la tesis de maestría en antropología sobre el proceso de cristianización en asháninkas evangélicos de la selva central del Perú.

22 Magister en Antropología. Periodista y diplomada en Antropología por la Pontificia Universidad Católica del Perú.

territorio ha marcado su supervivencia e identidad, en tanto que la dispersión en este le sirvió para el intercambio de bienes, el establecimiento de relaciones interétnicas y para evitar su sometimiento por otros grupos indígenas, andinos, amazónicos e incas, lo que hizo también más compleja la tarea evangelizadora (Rojas, 2004; La Serna, 2014).

A diferencia de otros pueblos amerindios, donde el período de conquista española se inició temprano, en el caso asháninka el primer contacto se produjo todavía en el año 1635, a través de la misión franciscana y posteriormente de la dominica. La violencia ejercida contra los indígenas, al intentar su congregación en núcleos poblacionales y otros factores, llevaron al fracaso inicial de la labor proselitista de la Iglesia católica. No obstante, para el año 1742, cuando se produjo la rebelión de Juan Santos Atahualpa, las órdenes religiosas se habían asentado en todo el territorio indígena a través de puestos misionales. Luego, estas acciones se reimplantaron a mediados del siglo XIX como del XX (Santos y Barclay, 1995; Weiss, 2005).

El adoctrinamiento y el asentamiento territorial previos fueron propicios para la evangelización de las misiones protestantes adventista y evangélica que arribaron a territorio asháninka a inicios del siglo XX. Aquí se hará referencia especialmente al impacto de los misioneros evangélicos del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), quienes dieron continuidad al proceso de cristianización desde una intervención académica, religiosa y social. Se dedicaron al estudio de las lenguas originarias y tradujeron la Biblia; asimismo, con el aval del gobierno peruano se hicieron cargo de la educación bilingüe en la Amazonía peruana (Espinosa, 2018; Aikman, 2003); entonces formaron maestros bilingües, quienes hicieron las veces de promotores sociales y agentes pastorales en las iglesias que fundaron.

La difusión del mensaje evangélico en la selva central trajo consigo la formación de numerosas congregaciones que se llegaron a aglutinar en el año 1986, a través de la Asociación de Iglesias Evangélicas Asháninka y otras Etnias del Perú (AIEAEP), en acuerdo con el representante del ILV Willard Kindberg. Si bien en un comienzo las iglesias asháninkas interactuaron con la doctrina de los primeros misioneros del ILV, provenientes de la tradición evangélica bautista, más tarde, lo hicieron con misioneros extranjeros y locales de otras denominaciones eclesiales, históricas y pentecostales. Actualmente las iglesias de la AIEAEP se sitúan entre las cuencas de los ríos Urubamba, Tambo, Ene y Perené y guardan un vínculo estrecho con el protestantismo luterano, sin embargo, cada liderazgo y la iglesia que conduce adoptan los elementos doctrinales

con autonomía. En el año 2021, la Asociación puso nuevamente en funcionamiento el Instituto Bíblico Teológico Asháninka, con el respaldo de la Iglesia Luterana Intercultural (ILI).

Esta comunicación se enfoca en el material obtenido en una congregación de fe fundada en el año 1976 y ubicada en el distrito de Mazamari, sede de la Asociación, particularmente en las prédicas de la vigilia para recibir el año 2022, la reunión fraternal del primer día del año y el culto dominical. Los liderazgos de la iglesia, que básicamente son la pareja pastoral, han recibido la influencia de diversas posturas religiosas superponiéndose estratégicamente unas a otras según las circunstancias. En la iglesia no se celebra la Navidad porque se la percibe como una fiesta pagana, según la enseñanza de la iglesia pentecostal Las Asambleas de Dios del Perú (LADP), por eso la bienvenida del año nuevo es el mayor acto celebratorio, al igual que el aniversario de la iglesia, donde asisten las personas convertidas, las recientemente bautizadas y sus familias, misioneros y otros invitados; según la instrucción de ILI, en estos espacios de comensalidad los miembros de la iglesia comparten sus cosechas a modo de ofrendas. Los miembros de la iglesia, en su mayoría son mujeres y sus hijos; las parejas asisten en ocasiones especiales como esta. El servicio de culto del año nuevo, que incluye la alocución pastoral, los cánticos, la entrega de ofrendas en especies y monetarias, la cena, se extiende a lo largo de la noche y la madrugada; es una oportunidad para evangelizar a quienes aún no han pasado por la conversión, exponer problemas de la congregación y de la comunidad misma.

El pensamiento indígena amazónico

Los estudios sobre los pueblos amazónicos convertidos al cristianismo, desde las lógicas del perspectivismo amerindio, se nutren de mitos referidos a la existencia de un tiempo fundacional en el que seres animados e inanimados compartieron el mismo espíritu y figura humana; sin embargo, las divinidades les dotaron de nuevos ropajes o corporalidades, las mismas que hoy poseen, como castigo a sus actos deshumanizantes, el canibalismo y el incesto entre estos, estableciendo de esta manera distinciones y jerarquías entre humanos, animales, plantas y espíritus. Esto quiere decir que en los mitos de los pueblos originarios la cultura humana precede al origen del mundo o mejor dicho a la naturaleza, esto es, que existe una única cultura, la humana, y múltiples naturalezas, los cuerpos. Cada ser

posee un alma, pero no es completa, esta se alcanza en la comunión con todos los seres. Algunos de los estudios en la región, referidos a la relación entre grupos étnicos con iglesias cristianas, descentran el proceso de conversión para analizar el cristianismo indígena tomando como punto de partida el sistema cultural de estos pueblos. Así se discute la transformación como resultado de la tarea evangelizadora en los chacobos de Bolivia (Villar, 2015), la preocupación cotidiana por reconocer la condición humana de los cuerpos en los indígenas evangélicos yines del Perú (Opas, 2014), las motivaciones estratégicas en el desarrollo del pentecostalismo étnico en las comunidades indígenas de Colombia (Beltrán, 2011), la transculturación como proceso de negociación entre la cultura indígena y la tradición cristiana en los shuares y achuares de Ecuador (Meiser, 2011), la metamorfosis corporal de los indígenas para capturar la perspectiva evangélica en los wari' del Brasil (Vilaça, 2009), la identidad híbrida como manifestación del uso de la vestimenta y ornamentaciones en los yanesha del Perú (Santos Granero, 2009), el giro discursivo sobre el término cristiano en los yine de Perú (Gow, 2009) y la transformación corporal como signo de diferenciación social en los trio de Surinam (Grotti, 2009).

Las Escrituras bíblicas en la doctrina cristiana

Las narrativas elaboradas en el encuentro con el texto bíblico son una pieza medular en la vida de todo cristiano, en tanto que la Biblia representa la revelación y la inspiración divina. En los relatos bíblicos se desvela la historia de salvación y el camino para alcanzar la promesa liberadora de un mundo de angustia y dolor (Alva y Castillo, 2021), a través del nacimiento de una nueva criatura, esto es, transformarse en algo distinto a lo que se es para todo aquel que cree en Cristo. Es un mandato incorporar el mensaje de salvación en lo cotidiano haciéndose testimonio vivo y para su diseminación. La narrativa fundamentada en la palabra revelada es central en el proceso de evangelización, sobre todo aquella que se comunica en la iglesia –espacio sagrado donde se congregan y entran en comunión los fieles con el Espíritu santo en el nombre de Cristo–, siendo su máxima expresión la predicación en la celebración litúrgica. La voz del pastor se convierte en la voz de Cristo, la palabra convierte al incrédulo y nutre al creyente; como el chamán media con los espíritus, el pastor es el mediador entre Dios y la congregación.

Contraria a la cosmología de los pueblos amazónicos, el relato bíblico descubre a un dios creador de todo lo que está en la tierra como en el cielo, su soberanía sobre la creación entera lo hace un dios único, salvador y protector²³ pues deja a su espíritu morando en los que en él creen, es decir, *todo esto pone de manifiesto que, en principio, era la divinidad y no la humanidad*. Esta es una expresión extrema para el conocimiento indígena, en tanto abre la ventana a una alteridad radical que liga lo sagrado a un asunto de supervivencia centrado en lo corporal; el cristianismo posibilita a los indígenas ser imagen y semejanza de la entidad creadora y la consonancia con el espíritu de toda su obra en el tiempo del ahora (Vilaça, 2009).

Entonces, cabe preguntarse ¿cómo la transformación corporal se expresa en las narrativas de los asháninkas evangélicos desde los relatos fundantes?, ¿cómo comprenden y a qué lenguaje recurren para mantener su condición de asháninkas evangélicos en la práctica litúrgica?.

Entre el mito fundacional y el relato bíblico

Bajo las ideas de Ricoeur (1997), el mito fundacional puede mantener su sentido en la reelaboración del relato bíblico, así lo alejado es más próximo de lo que parece, se trataría de una nueva pertinencia semántica en la que el texto bíblico es su metáfora, “la transferencia del nombre usual de una cosa a otra en virtud de su semejanza (...) a pesar de y gracias a la diferencia inicial entre términos que se resisten a ser asimilados” (p. 486). La capacidad creadora indígena haría posible la intertextualidad, con el fin de estabilizar la potencial mutabilidad del cuerpo a través de lo que prodiga el cristianismo, un estatus mayor frente a lo no humano, ser como la divinidad o recibir su protección. Ricoeur también señala que la metáfora actúa sobre el lenguaje y que el lenguaje religioso es un lenguaje-límite, o como lo interpreta Scannone (2003) “constituido por expresiones-límite que a su vez corresponden a experiencias-límite” (p. 189), las cuales no son exclusivas del ámbito religioso, sino más bien que lo religioso emerge en toda experiencia humana llevada al extremo, sea de infortunio o todo lo opuesto.

23 De esto se desprende la idea de concebir a Jesucristo como un hermano, no como el mismo Dios.

La transformación en una persona nueva

En la narrativa asháninka evangélica, los sentimientos y las conductas humanas que contravienen la comunión entre hermanos son similares a aquellas de los *kamari* (espíritus malignos) y que prevalecen en el hombre antiguo, de aquí devienen los asesinatos, la brujería, el canibalismo. El denominado hombre nuevo²⁴, en cambio, es aquel que tiene dominio propio sobre las inclinaciones tendientes a prácticas como beber masato, cometer fornicación o adulterio, involucrarse en riñas y peleas, ser violento, egoísta, mentiroso. Todas estas conductas se vinculan a los espacios de socialización en la comunidad mayor, las fiestas y las reuniones en las viviendas de los no creyentes. Este control del cuerpo evita transformarse o volver a la naturaleza previa a la conversión, de esta manera la persona se transforma en imagen y semejanza de Dios “somos igual que Tasorentsi.”²⁵

Para exponer las ideas sobre este tema, se toma, entre otros, el versículo de Salmos 89,7 “Dios temible en la gran congregación de los santos, Y formidable sobre todos cuantos están alrededor de él”, y Romanos 12,5 “Así nosotros, siendo muchos, somos un cuerpo en Cristo, y todos miembros los unos de los otros”. En base a la lectura de estos textos bíblicos, los fieles construyen una imagen de familia en donde el imaginario afirmado desde la comunidad eclesial tiene una marcada incidencia: “Somos una familia en el nombre de Dios, y todos los que vienen acá a congregarse llegan a ser la familia de Dios. Somos hijos de Dios, antes éramos hijos de Satanás”.

Para los asháninkas evangélicos, el “hombre nuevo” es aquel que congrega en la iglesia y participa en la reunión de la comunidad eclesial. Se entiende que los creyentes constituyen los miembros del cuerpo de Cristo, donde él es la cabeza. La iglesia es el espacio para animarse unos a otros, para vivir en fraternidad, por tanto, ayuda la fidelidad y al bienestar de los fieles; la iglesia representa la unión con la divinidad y con el prójimo.

24 Esta expresión corresponde a la narrativa bíblica, consignada en el libro de los Efesios: “... y vestíos del nuevo hombre, creado según Dios en la justicia y santidad de la verdad.” Efesios 4, 24 (Reina-Valera, 1960).

25 Con este nombre se designa a Dios padre.

El amor como base moral para el *kametsa*

La moralidad cristiana está centrada en la práctica del amor, esencial para alcanzar “la virtud del hermano Jesucristo” y “la unidad del pueblo de Dios”. La base doctrinal cristiana se sustenta en el hecho de que Dios es el amor mismo, por consiguiente, todo cristiano debe amar a Dios y a su prójimo. “El verdadero amor es dar nuestra vida por nuestro prójimo”. Las narrativas aluden al versículo de Jn. 4,16: “Y nosotros hemos conocido y creído el amor que Dios tiene para con nosotros”, ello se relaciona con el pensamiento asháninka acerca del *kametsa* o el vivir en armonía entre seres humanos y no humanos, el ideal de ser un espíritu completo. Dichas expresiones radicales sobre el amor cristiano emergen de manera recurrente en las narrativas de los asháninkas evangélicos con sus diversas atribuciones-límite, su eternidad, su supremacía, su creación por Tasorentsi²⁶.

Los asháninkas adscritos a las comunidades evangélicas en esta región asumen que cuando el amor se corporiza en el cuerpo del creyente, la divinidad habita en este, y genera actos de bondad hacia los demás. De este modo, el creyente procura el bien de su hermano, acude a él en su necesidad. La comunidad de fe anima a sus miembros a alimentar el amor a través de la bondad, la solidaridad, la paciencia con su prójimo, “el Ishire tasorentsi²⁷ va a trabajar en eso como Dios quiera”. Según la comprensión de la espiritualidad de estas comunidades, el espíritu de Dios les dota de ciertas capacidades para amar, tal como aparece en otra cita bíblica mencionada:

“para que habite Cristo por la fe en vuestros corazones, a fin de que, arraigados y cimentados en amor, seáis plenamente capaces de comprender con todos los santos cuál sea la anchura, la longitud, la profundidad y la altura, y de conocer el amor de Cristo, que excede a todo conocimiento, para que seáis llenos de toda la plenitud de Dios. (Efesios 3:17, (Efesios 3:17)).

Lecturas desde la comunicación

La narrativa construida desde las prácticas religiosas asháninkas, analizadas para efectos de este ensayo, permite observar una serie de estrategias comunicativas en donde el

26 De acuerdo a la cosmología asháninka, así se denominan a las divinidades que soplan y poseen mucho poder (Weiss, 2005), como el dios cristiano que infundió el soplo de vida para la creación del hombre.

27 Que podría entenderse como el soplo de Dios, el Espíritu Santo.

capital religioso se convierte en un factor de mediación social y cultural para conectar una determinada espiritualidad o experiencia colectiva religiosa con las memorias culturales ancestrales de la comunidad.

En este caso es importante observar el modo como la experiencia religiosa visibiliza la agencia comunicativa de los actores, evidenciando al sujeto como “un homo loquens, un ser que habla, lo que viene a ser lo mismo, un ser que se comunica y que siempre, de una manera u otra, se mantiene en la alternancia dialogal” (Duch, 2012: 253). Aquí, la experiencia ritual religiosa, muy común entre las comunidades cristianas, genera una serie de relecturas no solo del texto sagrado, sino también de las tradiciones doctrinales, posibilitando su interacción con los otros relatos sagrados y profanos que provienen de la matriz cultural de la comunidad asháninka en donde los misioneros se instalaron. Estos procesos de relectura de los textos sagrados y las propias prácticas culturales ancestrales se convierten en una suerte de fermento que activa y dinamiza las potencialidades vitales para construir puentes de conciliación entre las narrativas de la divinidad y los relatos más humanos y cotidianos.

En este proceso de interacción entre las prácticas de espiritualidad, observada en las narrativas religiosas de los asháninkas evangélicos, el relato mítico se actualiza y se resignifica en el proceso de interpretación del texto bíblico. Este proceso de interpretación está mediado por las experiencias culturales previas de los creyentes, sus matrices, sus itinerarios e interacciones vividas antes y en el proceso de la conversión. Desde la perspectiva de la comunicación, nos es posible observar los procesos de conversión de manera lineal y desde la propuesta narrativa de los conversores. Se necesita considerar el proceso vivido desde los sujetos. Aquí se hace necesario, como sostiene Jesús Martín Barbero (2004), radicalizar la hermenéutica historizando la comprensión de los procesos de conversión en contextos donde la cultura se construye en medio de procesos de colonización y de-colonización simultáneamente. El ritual evangélico en el contexto asháninka permite observar la conjunción entre la *narratividad* (de las identidades y los sujetos) y la performatividad (del discurso religioso), además observar esta experiencia superando “los reduccionismos formalistas de la intertextualidad y asumir las materialidades discursivas, las conflictividades narrativas y las prácticas transgresoras que movilizan la interculturalidad” (Martín-Barbero, 2004, p. 31).

Es interesante observar la acentuación de la performatividad comunicativa en la experiencia religiosa asháninka. En ese sentido, es importante considerar que, en el pensamiento de los pueblos amazónicos, como el asháninka, el temor de ser devorado por

grandes depredadores o el ser llevado al mundo de los no humanos demanda un tipo de *habitus* corporal (Viveiros, 2004). En algunas agrupaciones religiosas evangélicas, como la estudiada, la conducta del cuerpo es esencial para evitar ser llevado a otro mundo o sufrir transformación. Si por su condición primigenia de humanidad compartida, los indígenas están propensos a mutar de naturaleza, para algunos cristianos que experimentaron la conversión religiosa, en el contexto de estas comunidades, la naturaleza del denominado *hombre nuevo* y el *hombre viejo* se encuentran en constante fluidez. En ambos casos requieren de ciertas prácticas de relacionamiento con los Otros para alejarse de las influencias de fuerzas externas, con el fin de mantener su humanidad y su vínculo con la divinidad.

En este sentido, el proceso de conversión religiosa no implica necesariamente la formación de una nueva narrativa asháninka evangélica, sino más bien es la propia tradición cultural afianzándose en la resignificación de la doctrina cristiana, desde la cual se recrea el conocimiento indígena sobre la condición del ser humano en el cosmos social, esto se identifica en la comprensión y en el lenguaje de los textos bíblicos durante la prédica litúrgica, práctica comunicativa que ocurre regularmente entre las comunidades evangélicas.

La experiencia religiosa aparece como una práctica comunicacional en un doble sentido. Por un lado, pone en cuestión determinadas costumbres o códigos morales que desde la tradición cristiana se consideran negativos. Por otro lado, le religión recupera y reactualiza determinadas prácticas ancestrales de estos pueblos, como la vida en comunidad, la solidaridad y la búsqueda del bien común, etc. En este caso, el acto comunicativo de la experiencia religiosa reside en el hecho de que la conversión construye un nexo entre religión y memoria, en donde los acontecimientos constituyen ejes claves. Así, la conversión cristiana que experimentan estos agentes constituye uno de los actos fundantes en la construcción de su identidad cultural que hace parte del tejido que la religión reconecta. De este modo, el creyente construye su memoria en un proceso marcado no solo por tensiones y conflictos interculturales, sino también por procesos de hibridación cultural, en los que diversos aspectos de la cosmovisión cultural, proveniente de la fuente religiosa que propician la conversión, no necesariamente colisionan con los valores y práctica originarias de la matriz cultural fundante de la comunidad.

Comunicacionalmente hablando, estamos ante una experiencia en donde la religión genera procesos de interculturalidad que evidencian que la vida en comunidad no es proceso lineal, sino que está marcada por encuentros y desencuentros permanentes.

Esto hace pensar que la cosmovisión religiosa se construye desde el lugar de la frontera, en donde “las identidades y representaciones que se ponen en juego dan cuenta de procesos producidos y re-producidos, significados y re-significados, en tanto son producto de las relaciones con los otros, con lo diferente (Rizo y Romeo, 2009: 47).

Aquí es importante anotar que el culto, el ritual litúrgico, constituye uno de los espacios de mediación que genera la visibilidad de las narrativas culturales que emergen en el contexto de la conversión religiosa. La producción simbólica de los rituales constituye un factor comunicacional clave para sacar del mundo privado las interpretaciones que los creyentes adoptan en su proceso de apropiación de las nuevas creencias, costumbres y códigos éticos (Duch, 2012). Es interesante observar que ha sido la práctica cultural o ritual de las comunidades asháninkas lo que ha permitido que puedan afirmar sus sentidos de comunidad, siendo la construcción y reconstrucción de su memoria un pilar importante. En este proceso, la apropiación de la palabra, a través del canto compartido y las relecturas colectivas del texto sagrado ponen en relieve un tipo de memoria que alimenta la convivencia y pone en circulación las diversas formas de poner en práctica los valores de la comunidad. Sobre el particular, Lluís Duch (2012) sostiene que los ritos religiosos constituyen “el medio más antiguo y más operativo para mantener vivo el acontecimiento fundador evocado e invocado por la memoria vinculante; un acontecimiento que es esencial para la configuración y el mantenimiento de las relaciones comunitarias” (pág. 240).

Referencias bibliográficas

- Aikman, S. (2003). *La educación indígena en Sudamérica. Interculturalidad y bilingüismo en Madre de Dios*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Alva, J. y Castillo, J. (2021). Memoria del conflicto armado interno en los asháninkas evangélicos y la promesa liberadora. En: O. Espinoza, S. Romio y M. Ramírez-Colombier, M. (Eds.). *Historias, violencias y memorias en la Amazonía*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Beltrán, W. (2011). Impacto social de la expansión de los nuevos movimientos religiosos entre los indígenas colombianos. *Revista Colombiana de Sociología*, 34(2), 35-54.
- Duch, L. (2012). *Religión y comunicación*. Barcelona: Fragmenta editorial.
- Espinosa, O. (2018). La relación de la Iglesia católica y las Iglesias evangélicas con las organizaciones indígenas en la Amazonía peruana: la experiencia del pueblo achuar. *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 47(3), 267-292.
- Gow, P. (2009). "Christians: a transforming concept in Peruvian Amazonia". En Vilaça, Aparecida y Wright, Robin (Eds.). *Native Christians: modes and effects of Christianity among indigenous peoples of the Americas*. England: Ashgate Publishing Limited.
- Grotti, V. (2009). "Protestant Evangelism and the Transformability of Amerindian Bodies in Northeastern Amazonia". En Vilaça, Aparecida y Wright, Robin (Eds.). *Native Christians: modes and effects of Christianity among indigenous peoples of the Americas*. England: Ashgate Publishing Limited.
- Martín-Barbero, J. (2004). "Narraciones sociales y mediación intercultural". *Nómadas (Col)*, núm. 20, 2004, pp. 26-35. Universidad Central Bogotá, Colombia.
- Meiser, A. (2011). Jesus Is the Same Arutam: Logics of Appropriation among Missionized Indians and Indigenized Missionaries. *Anthropos*, 106(2) 493- 510.
- La Serna, J. (2004). Misiones Adventistas como agentes de modernización y de articulación regional de la Selva Central peruana: Un acercamiento al proyecto misional indígena del Perené (1920-1948). En: D. Ortmann (Ed.) *Anuario de Ciencias de la Religión: Las religiones en el Perú de hoy* (pp. 243-283). Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Concytec.
- Opas, M. (2014). Ambigüedad epistemológica y moral en el cosmos social de los yine. *Anthropologica*, 32(32), 167-189.
- Pedros, T. (2018). Ashéninka y asháninka: ¿de cuántas lenguas hablamos? *Cadernos de Etnolingüística*. 6, 1-31 Recuperado de <https://bit.ly/2WP1IA3>
- Ricoeur, P. (1997). Epílogo Narratividad, fenomenología y hermenéutica. En Ricoeur, P. y Aranzueque, G. (coord.). *Cuaderno Gris*, 479-495.

- Rizo, M. & Romeu, V. Interculturalidad y fronteras internas. Una propuesta desde la comunicación y la semiótica. *deSignis*, vol. 13, 2009, pp. 47-54.
- Rojas, E. (2014). *El morral del colibrí. Mitología, chamanismo y ecología simbólica entre los ashaninka del oriente peruano*. Lima: Librería Editorial Horizonte SAC.
- Scannone, Juan. (2003). De la fenomenología de la religión en América Latina a una filosofía de la religión. En Durán, V., Scannone, J. y Silva, E. (comp). *Problemas de filosofía de la religión desde América Latina: de la experiencia a la reflexión*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Santos Granero, F. (2009). *Hybrid Bodyscapes A Visual History of Yanasha Patterns of Cultural Change*. Chicago: *Current Anthropology*. [En línea], 50(4), 477-512. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/10.1086/604708>.
- Santos Granero, F. & Barclay, F., (1995). *Órdenes y desórdenes en la Selva Central: Historia y economía de un espacio regional*. Lima: IEP. Nueva edición [en línea]. Lima: Institut français d'études andines, Recuperado de <https://bit.ly/38LwmrU>
- Vilaça, A. (2009) Conversion, predation and perspective. En Vilaça, Aparecida y Wright, Robin (eds). *Native Christians: modes and effects of Christianity among indigenous peoples of the Americas*. England: Ashgate Publishing Limited.
- Villar, D. (2015). Procesos de evangelización en la Amazonía Boliviana. Un drama misionero en tres actos. *Boletín Americanista*, 15(70), 113-131.
- Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Madrid: Katz editores.
- Weiss, G. (2005). Los campesinos ribereños. En Santos Granero, F. y Barclay, F. (eds). *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía. Vol. V*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.





DEPARTAMENTO ACADÉMICO DE COMUNICACIONES
<http://departamento.pucp.edu.pe/comunicaciones/>