



Si Somos Americanos

ISSN: 0718-2910

ISSN: 0719-0948

Universidad Arturo Prat. Instituto de Estudios
Internacionales (INTE)

Mansilla Agüero, Miguel Ángel; Piñones Rivera, Carlos; Liberona Concha, Nanette
De la identidad a la pluridentidad. Reelaboraciones identitarias entre
pentecostales migrantes peruanos y bolivianos indígenas en Arica e Iquique *
Si Somos Americanos, vol. XVIII, núm. 2, 2018, Julio-Diciembre, pp. 10-33
Universidad Arturo Prat. Instituto de Estudios Internacionales (INTE)

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=337961024002>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UAEH
redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

**De la identidad a la pluridentidad.
Reelaboraciones identitarias entre pentecostales migrantes peruanos y
bolivianos indígenas en Arica e Iquique***

**From identity to pluri-identity: The reworking of identity among
Peruvian Pentecostal migrants and indigenous Bolivians in Arica and
Iquique**

Miguel Ángel Mansilla Agüero**

Carlos Piñones Rivera***

Nanette Liberona Concha****

Instituto de Estudios Internacionales (INTE),
Universidad Arturo Prat, Iquique,
Chile.

Recibido: 27 de enero de 2017. Aprobado: 30 de mayo de 2017.

Resumen

El objetivo de este artículo es mostrar que los sujetos migrantes indígenas (quechuas y aymaras) son portadores de una pluridentidad forjada entre lo nacional, lo religioso, lo indígena, el género, la clase, y la condición migrante. Se sostiene que no hay una identidad omnímoda, sino una pluridentidad desde la cual los individuos resaltan u ocultan alguna identidad según las circunstancias. En ese contexto, no es la identidad de una persona lo que está en crisis, sino la estrechez del concepto. Nuestro análisis se sustenta teóricamente en una postura constructivista estratégico-normativa y en un extenso material de campo que incluye

* Este artículo es el resultado de dos proyectos: a) En busca de un sueño: análisis de los vínculos comunitarios religiosos y étnicos que establecen los evangélicos indígenas migrantes (peruanos y bolivianos) en las regiones de Arica y Tarapacá (1990-2014). Proyecto FONDECYT de Iniciación N° 11140698, CONICYT; b) Migrantes (peruanos y bolivianos) evangélicos indígenas (quechuas y aymaras) en la ciudad de Arica, N° VRIIP0092-16, de la Vicerrectoría de Investigación, Innovación y Postgrado (VRIIP) de la Universidad Arturo Prat.

** Sociólogo, Universidad Arturo Prat; magíster en Desarrollo Social, Universidad Arturo Prat; doctor en Antropología, Universidad Católica del Norte-Universidad de Tarapacá. Instituto de Estudios Internacionales, Universidad Arturo Prat, Av. Arturo Prat 2120, Iquique, Chile. Correo electrónico: mansilla.miguel@gmail.com

*** Psicólogo, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso; doctor en Antropología Médica, Universitat Rovira i Virgili. Instituto de Estudios Internacionales, Universidad Arturo Prat, Av. Arturo Prat 2120, Iquique, Chile. Correo electrónico: carlospinonesrivera@gmail.com

**** Antropóloga, Universidad París VIII; doctora en Antropología y Sociología, Universidad París 7. Instituto de Estudios Internacionales, Universidad Arturo Prat, Av. Arturo Prat 2120, Iquique, Chile. Correo electrónico: nliberonac@gmail.com

46 entrevistas en profundidad, así como observaciones en cultos internacionales (Lima y Tacna [Perú] y Santa Cruz y La Paz [Bolivia]) y nacionales, además de grupos de discusión en las ciudades de Iquique y Arica. En consecuencia, la pluridentidad viene a responder a un abanico de posibilidades, emergencias y complejidades, adquiriendo relevancia los sentimientos, la desinstitucionalización y la instrumentalidad en la producción de las identidades.

Palabras clave: identidad, pluridentidad, pentecostales.

Abstract

The aim of this article is to illustrate how indigenous migrant peoples (quechuas and aymaras) are carriers of a pluri-identity forged on the basis of nationalism, religion, indigenous identity, gender, class, and the migrant condition. It is argued that there is no all-embracing identity, but a pluri-identity from which individuals highlight or conceal aspects of their identity according to prevailing circumstances. In this context, it is not the identity of a person that is in crisis, but the restricted nature of the concept. Our analysis is theoretically based from a strategic-normative constructivist standpoint and the use of extensive field work that includes 46 in-depth interviews, as well as observations of national and international religious practices (Lima and Tacna [Peru] and Santa Cruz and La Paz [Bolivia]), and discussion groups in the cities of Iquique and Arica. Consequently, the pluri-identity appears as a response to a range of possibilities, crisis and complexities, as feelings, deinstitutionalization and instrumentality in the production of identities become ever-more relevant.

Keywords: identity, pluri-identity, Pentecostals

Introducción

La identidad es una de las construcciones conceptuales modernas más resistentes a la sustitución y al relevo. A diferencia de otros dos grandes conceptos como lo son los de cultura (multiculturalidad, interculturalidad, transculturalidad) y etnicidad (multiethnicidad, interethnicidad, etnización o pluriethnicidad), al concepto de identidad ni siquiera se le ha permitido insertarle prefijos que evidencien su dinamismo y diversidad. Hoy por hoy, el concepto de identidad está en crisis porque no responde ni a la diversidad, pluralismo y flexibilidad sociocultural, por un lado; ni a la precariedad, incertidumbre y malestar individual que los sujetos viven frente a sus identidades, por otro lado. Fue Barth (1976) uno de los primeros estudiosos en introducir en la comunidad científica una concepción dinámica de la identidad, mostrando que ella se construye mediante procesos de interacción con el ambiente circundante y a través de procesos de inclusión y exclusión, necesarios para establecer los límites identitarios entre los que forman parte del grupo y los que son excluidos. Desde entonces, los estudios culturales han logrado superar el esencialismo

identitario, pasando a una concepción constructivista atravesada por la diversidad, la complejidad y el dinamismo (Garduño, 2003; Levitt, 2007; Chávez, 2013), pero aún el concepto continúa siendo limitante. ¿Qué sucede cuando una persona está vinculada a identidades múltiples o a un conjunto de identidades que entrelaza lo étnico (nacional e indígena), lo interétnico (de ascendencia quechua y aymara), lo binacional (de ascendencia peruana y boliviana, peruana y chilena, o boliviana y chilena) o religiosas (del catolicismo y pentecostalismo)? ¿Quizás individuo e identidad aún se entienden restrictivamente como lo indivisible?

En una sociedad marcada por la globalización, como dijo Ulrich Beck (2006), también se produce una globalización del riesgo, que se materializa en el mercado laboral generando incertidumbre, precariedad y una exacerbación del individualismo; y las relaciones sociales también se tornan flexibles y volátiles. Esto provoca una complejidad y una desestabilización identitaria que “imposibilita desarrollar un relato de identidad que organice la conducta” (Jiménez, 2011, p. 332). En este contexto, la identificación –como identidad sentida– se hace cada vez más importante para los individuos que buscan desesperadamente un “nosotros” al cual poder tener acceso (Hall, 2003; Maffesoli, 2002). En consecuencia, la identidad sentida se vuelve relevante, por sobre la asignada, asumida o esperada, porque se vincula al pertenecer participando.

Nos referimos a distintos tipos de identidades que iremos trabajando a lo largo del presente manuscrito, pero, a grandes rasgos, entendemos la identidad asignada como aquella que resulta de una mirada externa y que se constituye por medio de la asignación, es decir, por la capacidad o atribución que tienen unos de nombrar a otros. Por su parte, la identidad asumida es la que surge a partir de esta asignación externa y que la persona asignada de cierta manera recoge reconociéndose en ella. Por último, la identidad esperada sería la que se construye estereotipadamente por parte de la sociedad y que responde por ende a lo que los demás esperan de la persona o grupo.

¿Pero qué sucede con la identidad asignada? Es decir, ¿qué sucede cuando una mujer indígena boliviana evangélica pobre migra a Chile y se le asigna como nueva identidad la de migrante?¹ ¿Cuál es su identidad o cuáles son sus identidades? ¿Cómo define qué o cuáles identidades asume? ¿Cuál es la perdurabilidad de una u otra? ¿Cómo se relacionan la identidad asignada y la asumida con la sentida? Entendiendo que la modernidad desestabilizó la identidad pasándola de la herencia a un proyecto (Vergara y Gundermann, 2007), con la globalización esto se hace más intenso, ya que se produce un proceso de desanclaje que deja bajo la responsabilidad del sujeto el “anclar” temporalmente su identidad (Giménez, 2004).

¹ En otro contexto de investigación, Liberona (2012a), aludiendo a la idea supranacional de la identidad, la concibe como la extensión de una o varias identidades reconocidas, como ser de cierta nacionalidad o pueblo, zona geográfica, género, tendencia política, etc. Estas identidades en el contexto migratorio pasan a ser superpuestas por una identidad que se vuelve prioritaria. En este caso, el idioma, la herencia precolombina e hispánica común y el ideal del panamericanismo son los principales factores que llevan a un ecuatoriano que busca trabajo, por ejemplo, a relacionarse como compatriota con un chileno, que conoce una red de empleo “al negro”.

Si la globalización implica un proceso de desarraigo y fragmentación, para la identidad sentida “la identificación implicaría un proceso de sutura” (Hall, 2003, p. 15) y de remiendo a la identidad frágil, pero siempre y cuando esta identidad, desde la perspectiva del individuo, merezca ser reparada o sentida como significativa. Esto nos permite avanzar, en primer lugar, hacía que “las identidades son resultados de procesos de identificación-desidentificación y jamás pueden ser completamente estables” (Jiménez, 2011, p. 332), por lo que no existe algo llamado identidad, sino identidades. En segundo lugar, la estabilidad, consistencia y fusión no serían lo característico de las identidades, sino su fragilidad, inestabilidad y endeblez. En tercer lugar, la crisis de identidad no sería algo patológico sino contextual. Es decir, no se trata de una crisis de identidad, sino de que la identidad como concepto está en crisis: lo patológico no sería entonces la crisis, sino la identidad como rigidez, estabilidad y unicidad.

En la posición constructivista sobre la identidad podemos encontrar dos posturas extremas: una radical y otra colectivista. En la radical destaca Bauman (2003), para quien la identidad es algo tan flexible que el individuo puede deshacerse de ella cuando quiera. Para sostener el fundamento desleído de la identidad, recurre a lo que Giménez llama “metáforas delicuescentes” (Giménez, 2004, p. 35). Este carácter evanescente de la identidad no es nuevo, pues quienes investigaron la conversión de los aymaras al pentecostalismo aludieron a la fragilidad de la identidad en tiempo de crisis y que el individuo cambia de una identidad (étnica) por otra (religiosa) a causa de un acto discursivo instrumental (Mansilla, Muñoz, y Orellana, 2014; Muñoz y Mansilla, 2015). No obstante, la postura de los investigadores del pentecostalismo aymara clásico está más vinculada al sociologismo, mientras que la de Bauman lo está al individualismo voluntarista.

En cuanto al constructivismo colectivista encontraríamos a aquellos que consideran acertadamente la identidad como una construcción histórica, relacional y proyeccional (Vergara y Gundermann, 2007). Al considerarla a través del triple proceso definido por Berger y Luckmann (2003) de externalización, objetivización e internalización, los colectivistas conciben la identidad centrada en los procesos de internalización y objetivización, dando poco lugar a la capacidad resistente, electiva y pragmática del individuo. El mejor ejemplo de esto es el de Jorge Larraín cuando trabaja el concepto de identidad nacional (Larraín, 2001). En su propuesta se observan las limitaciones de quienes optan por una concepción colectiva de la identidad, ya sea identidad nacional, étnica, regional o religiosa. Corresponden, por tanto, a lo que Jeffrey Alexander (2000) denominó las limitaciones de las presuposiciones apriorísticas de la acción y el orden social, en este caso colectivistas.

Nuestro análisis, al contrario, sigue una postura constructivista estratégico-normativa de la identidad, no porque haya sido una decisión apriorística, sino porque nos encontramos con relatos que, bajo esta perspectiva, nos ayudan a entender las identidades de una forma más situacional. Aquí, la centralidad está puesta en la dimensión agencial de la identidad. Para este abordaje nos hemos centrado en la perspectiva estratégico-posicional de Stuart Hall (2003), para la cual no importa tanto “quiénes somos o de dónde venimos, sino en qué podríamos convertirnos” (Hall, 2003, p. 19). Tratándose de un contexto de migrantes indígenas no implica negar el pasado ni el origen social y geográfico de los migrantes,

dimensiones espacio-temporales que continúan siendo importantes para la construcción identitaria; sino valorando la dimensión hodierna y futura. En consecuencia, la centralidad discursiva de la identidad se define desde los proyectos individuales y familiares, en los que se dan ciertos desencantos respecto de las identidades colectivas (nacionales, indígenas y religiosas); se trata de una reconfiguración individual identitaria. Esto no significa que por el hecho de que las personas nieguen o no se reconozcan en sus identidades anteriores, estas dejen de existir; se trata más bien de los usos estratégicos y electivos, cuyas decisiones están orientadas hacia el aumento de la eficiencia de la acción, y movidas por emociones y deseos con la finalidad de alterar su futuro.

Por lo tanto, los individuos no solo son portadores de estructuras, sino también son “productores de estructuras en los procesos concretos de interacción individual” (Alexander, 2000, pp. 18-19). En ese sentido, postulamos que los individuos son portadores de una pluridentidad entre lo nacional, religioso, indígena, género, de clase, a lo cual se suma el carácter de migrante. No hay una identidad omnímoda, sino una pluridentidad que los individuos usan, con la que se identifican u ocultan según las circunstancias. En consecuencia, no se trata de liquidar identidades, sino de desplazarlas, priorizarlas, acomodarlas y acoplarlas. Ello, porque las identidades son como cartas de presentación; entonces, se puede tener distintas cartas según el contexto e incluso pueden presentarse como diferentes, pero siempre hay alguna más importante que la otra. Una identidad nunca está sola: siempre va aunada a otras. En algunos contextos comunitarios, la identidad migrante se vuelve más importante porque se relaciona con las estrategias de solidaridad y reciprocidad que se desarrollan en el marco de asociaciones de migrantes. Pero esta, a su vez, va acoplada a otras identidades.

Por otro lado, la antropología chilena tempranamente puso su interés en la identidad pentecostal. En esta predilección aparecen interrelacionados dos grupos importantes: los indígenas (mapuche y aymara) y los migrantes rurales-urbanos. La identidad pentecostal fue investigada desde la conversión y su vínculo con las comunidades de origen (campesinos, indígenas) y destino (comunidad pentecostal), pero al estar influida por el estructuralismo se evidenció una concepción pasiva del sujeto migrante indígena converso y una concepción asignada, asumida y heredada de la identidad, dejando poco o nulo espacio a la agencialidad. Esto, porque los autores abordaron las identidades (étnica, religiosa y social) desde una perspectiva primordialista, es decir, enfatizando “la intensidad de los lazos sociales grupales vividos como aspectos fundamentales en la constitución de la persona” (Bartolomé, 2006, p. 30). Esta visión se hizo extensiva a la etnicidad o a la religión, ya que se planteaba como “estados de intensa, inefable y obligatoria solidaridad entre los miembros de un grupo, quienes atribuyen a esos marcadores culturales un carácter sagrado e inviolable” (Shild, 1957, p. 130 citado en Río, 2002, p. 85).

Sin embargo, hoy nos encontramos frente a una nueva realidad y un nuevo desafío para el pentecostalismo: la llegada de migrantes, en este contexto de peruanos y bolivianos, fundamentalmente en las regiones del Norte Grande (Tapia, 2012; Tapia y Ramos, 2013). Además, muchos de estos migrantes son de origen indígena (aymara y quechua) (Mansilla, Muñoz y Piñones, 2016), lo que presenta nuevos desafíos, ya que muchos proceden de

comunidades tradicionales fuertes y que al llegar a Chile se encuentran con comunidades pentecostales débiles, fragmentadas y flexibles. Por consiguiente, a diferencia de antaño, el pentecostalismo no puede ofrecer refugio identitario, sino condiciones para que el migrante pueda reelaborar y redefinir sus identidades. Lo significativo de este nuevo proceso es que el enfoque ya no puede estar centrado en el sujeto colectivo (pentecostalismo), sino en las subjetividades.

Contexto metodológico de la investigación

Hemos realizado 46 entrevistas que contaron con un consentimiento informado de los participantes. En primer lugar, hicimos cinco entrevistas internacionales a líderes de la Iglesia de Las Asambleas de Dios: una entrevista en Lima (Perú), una en Tacna (Perú), dos en Santa Cruz (Bolivia) y una en La Paz (Bolivia). Además de ello mantuvimos conversaciones con otros líderes en cada una de estas ciudades de Perú y Bolivia. De igual modo, visitamos cultos en cuatro templos de Lima, en cuatro templos de La Paz, en cuatro de Santa Cruz y en dos de Tacna.

En Iquique hicimos 22 entrevistas y (o entre las cuales) se formó un grupo de discusión con seis personas. Además, asistimos a dos casamientos de migrantes: uno de quechuas peruanos y otro de aymaras bolivianos. También participamos durante 15 días en un trabajo voluntario, de reparación de casa, junto a migrantes peruanos y bolivianos, en enero de 2016. De igual modo, hicimos dos observaciones de campo desde julio hasta octubre de 2016, en diversos cultos de jóvenes; damas y cultos generales de los domingos. También realizamos cinco preobservaciones de campo entre marzo y abril en otras iglesias de Iquique para tomar decisiones sobre qué templos observar. Asistimos a las siguientes iglesias: Iglesia Evangélica Pentecostal (IEP), Metodista Pentecostal de Chile (MPCH), Iglesia Pentecostal de Chile (IPCH), Iglesia Adventista e Iglesia Metodista de Chile. De las 22 entrevistas, 12 fueron realizadas a mujeres y 10 a hombres; 10 personas eran de nacionalidad peruana, 10 de boliviana y 2 pastores de iglesias eran chilenos. De los bolivianos, 8 son aymaras y 2 quechuas; 6 son adultos y 4 jóvenes (18-29 años); y 8 son mujeres y hay 2 hombres. De los peruanos, 5 son hombres y 5 mujeres; 3 jóvenes y 7 adultos.

En Arica realizamos 13 entrevistas centradas en dos iglesias evangélicas que tienen alta presencia de migrantes: Asambleas de Dios e Iglesia Evangélica Pentecostal; junto a ello también incluimos a evangélicos metodistas, adventistas y nazarenos. De igual forma, realizamos observaciones en encuentros-seminarios de mujeres aymaras provenientes de Bolivia (La Paz, Oruro y Cochabamba), a fines de julio de 2016. De ello, 10 fueron entrevistas a migrantes y 3 a líderes pastores de iglesias a las que asisten varios migrantes. De los 10 migrantes, 8 son peruanos y 2 bolivianos. De los 10, 8 son aymaras y 2 quechuas peruanos; de ellos, 6 son mujeres y 4 son hombres; finalmente, 3 son jóvenes y 7 son adultos. Esto puede apreciarse en la siguiente síntesis de las técnicas cualitativas empleadas (Tablas N° 1 y N° 2).

TABLA N° 1
Entrevistas por sexo

Pertenencia a pueblo originario	Nacionalidad / tipo de actor	Chilena		Peruana		Boliviana	
		Hombre	Mujer	Hombre	Mujer	Hombre	Mujer
Aymara	Líder religioso	1					
	Fiel				6	2	8
Quechua	Líder religioso			2		5	
	Fiel			7		2	2
No pertenece	Líder religioso	1				5	
	Fiel				5		

Fuente: Elaboración propia.

TABLA N° 2
Otras técnicas utilizadas

Otras técnicas	Iquique	Arica	Perú	Bolivia
Observación participante	3 meses y 8 espacios distintos	Seminarios de mujeres aymaras	6 cultos	6 cultos
Conversaciones			6 líderes	6 líderes
Grupos de discusión	1			

Fuente: Elaboración propia.

Determinación comunitaria de la concepción clásica de la identidad pentecostal

Los investigadores pioneros subordinaron la identidad a la comunidad pentecostal: ella fue concebida como la deidad que esculpía la identidad del sujeto, quien no resistía, sino que aceptaba aquella asignación. Sea mapuche, campesino, subproletariado o aymara, todos eran impregnados por esta entelequia. Para el caso de los mapuche y campesinos, la comunidad fue considerada: refugio (D'Epinay, 1968); comunidad híbrida (Kessler, 1967); comunidad urbana (Willems, 1967); o comunidad sustituta (Foerster, 1989). En relación al protestantismo y al pentecostalismo con el mundo aymara, se resaltó su carácter exógeno y desintegrador de la cultura aymara (Guerrero, 1980; González, 1981; Guerrero, 1983), pero también su función revitalizadora de la comunidad aymara (Tudela, 1993). La comunidad pentecostal fue resaltada por una intensa lucha ideológica con la comunidad aymara e instando a los conversos a la “renuncia total con las costumbres tradicionales” (Pérez, 1975, p. 65); a “romper los vínculos con la sociedad aymara” (Guerrero, 1980, p.7) y por ello “los evangélicos producen un quiebre en la institución religiosa tradicional de la comunidad” (Tudela, 1993, p. 41).

Pese a los matices, los autores evidencian una concepción cerrada de la comunidad, sea religiosa o étnica; por ejemplo, se destaca que “las nuevas iglesias se han constituido en núcleos sociales cerrados dentro de las comunidades/localidades existentes” (Tudela, 1993, p. 37). La sociedad era concebida como un conjunto de comunidades (religiosas, sociales, políticas, barriales, étnicas, rurales, familiares, etc.). El individuo salía de una comunidad para ingresar a otra. Cada salida implicaba un cierre, como si saliera de una habitación a la arteria. Al estar afuera se sentía tan abrumado que necesitaba ingresar a otra comunidad. Para fraternizar en este nuevo refugio, ello implicaba estar en correspondencia con la cosmovisión de este nuevo cobijo; de otro modo se necesitaba renunciar a la anterior ante un acto público. El ingreso a la comunidad estaba relacionado con la muerte simbólica, solo se era parte de la comunidad renunciando totalmente a otras comunidades. No se evidenciaban distanciamientos relativos, solo hay cercanía o ruptura y pertenencia o negación. La identidad es prescrita y adscrita, y el individuo únicamente tiene que asumir. No hay espacio para la elección identitaria.

La comunidad más asimétrica de todas era la comunidad pentecostal, porque ella se constituyó rechazando a las otras; incluso a la familia consanguínea. En cuanto llegaba la comunidad pentecostal a un nuevo lugar, daba inicio a una disputa identitaria. Para erigirse necesitaba deslegitimar a las otras, mientras ella misma se autosacralizaba; asunto que destacó Tudela al señalar que los conversos generaban una “sacralización de la comunidad religiosa” (Tudela, 1993, p. 42). Pese a esta incesante lucha comunitaria, encontramos una concepción externalizada del conflicto, en el sentido de que no manifiestan conflictos internos, sino que estos vienen desde afuera, desde la sociedad o desde otras comunidades. Por lo tanto, en mayor o menor medida, existe un romanticismo comunitario étnico o religioso, al pensarse la “comunidad como un lugar cálido, confortable y acogedor” (Bauman, 2003, p. 5); idealismo que también se imaginó en la identidad al concebirla como estable, cálida y homogénea.

Ante esta concepción maternal de la comunidad, es obvio que se piense en ella como la generadora de la identidad. Ella nunca estaba en crisis, la crisis era siempre individual y esta era siempre una crisis de identidad; por consiguiente, la conversión era un encuentro con la identidad. Esta era una respuesta a la crisis del aymara, descrito como aquel que “busca crear una identidad social distinta, él quiere ser reconocido como evangélico” (Tudela, 1993, p. 38). La identidad asignada de los pentecostales era determinante y rupturista (D’Epinay, 1968), relacionada con una conversión asimilacionista, caracterizada por ser “identidades imperativas y totalitarias” (Rachik, 2006, p. 19). Pese a que se buscan las continuidades culturales de la identidad, “adaptación-desintegración” (Foerster, 1989, p. 15), finalmente había un énfasis rupturista (Kessler, 1967; Willems, 1967; Guerrero, 1980, 1983). Fueron muy escasos quienes hicieron un abordaje continuista (D’Epinay, 1968; Foerster, 1989; Guerrero, 1994) para mostrar cierto grado de agencialidad.

Es así como la construcción de la identidad quedó confinada al espectro comunitario. Sin embargo, olvidaron que es el individuo quien en última instancia elige a la comunidad y, por lo tanto, quien también tiene la capacidad de elegir los contenidos y los límites de esa identidad asignada. Es conocido que ante el desamparo, por ejemplo, los aymaras que migran

a la ciudad encontraron en el pentecostalismo “el refugio que necesitan para enfrentar el medio hostil adonde han llegado” (González, S., 1990, p. 62) y el migrante que “primero ingresa a la religión es la mujer, quien domina los patrones básicos y primarios de su propia cultura” (González, S., 1990, p. 62). Así, difícilmente podría caracterizarse el proceso solo como una ruptura y pasividad, aunque sea en la ciudad. Concordamos con Foerster (1989) cuando relativizaba esta concepción rupturista, al destacar que la historia no puede anularse, sino que es más bien una síntesis identitaria, en cuya síntesis el individuo mantiene un protagonismo relevante: resistencia, protesta y propuesta. Por consiguiente, en la identidad hay grados de dilema, deliberación y márgenes de elección por parte del individuo.

Esta concepción de un individuo determinado y constreñido por las estructuras comunitarias, se debía a que las investigaciones clásicas trataban con individuos vinculados a identidades despreciadas, ya sea como pobre, campesino o indio: la identidad estaba erigida en el relato. En consecuencia, cuando ellos daban su testimonio como cambio de vida (conversión), narraban una identidad religiosa, lo hacían despreciando y negando la identidad anterior; la consideraban despreciable, pero también pretendían vaciarse de todo vestigio identitario anterior. En tanto, estimaban la nueva identidad como virtuosa por el hecho de encontrar opciones entre la asunción y la elección identitaria.

Por otro lado, la conversión de los indígenas migrantes a la ciudad no suponía necesariamente integración; por el contrario, la conversión al mundo evangélico, especialmente al pentecostalismo, es una forma de resistencia y protesta. Para el migrante indígena la conversión religiosa era un rechazo a esa cultura y sociedad que los rechazaba, y una resignificación simbólica a su identidad elegida, pero también discriminada: “pobres pero elegidos por Dios” o “indios pero convertidos al evangelio”. Por consiguiente, al negar su identidad anterior negaban aquella identidad rechazada socialmente. En segundo lugar, al asumir una nueva identidad religiosa, impugnaban al mundo, representado en la sociedad discriminadora. Al rechazar la sociedad, también repudiaban su rechazo. En tercer lugar, la nueva identidad religiosa dotaba a aquel o aquella que decía asumir una identidad integral del poder del Espíritu Santo para predicar, orar y sanar, por un lado, y liberarse de la presión social de las ritualidades sociales y culturales de los padrinzgos, madrinazgos, casamientos y cualquier otra ritualidad, por ejemplo, referida a la masculinidad, que demanda gastar recursos.

La pluridentidad pentecostal

Como dijimos anteriormente, estamos en un contexto de globalización en el cual priman los sentimientos de precariedad e incertidumbre. De igual modo, las condiciones laborales generan una sensación de indefensión, cansancio y frustración. Pero también hay conciencia y rechazo al sistema social y político indiferente y reproductor de las opresiones e injusticias sociales, generando malestar, frustración y desesperanza, lo que conlleva a las personas a elaborar estrategias, no solo de resistencia y protesta, sino propuestas individuales, familiares y comunitarias. Estas estrategias influyen y son influidas por las redes sociales. Frente a ello entran en crisis también las concepciones identitarias en su sentido tradicional al no poder

dar abasto para satisfacer las demandas de significados ni poder guiar hacia los horizontes de sentidos requeridos y elegidos. En consecuencia, la pluridentidad viene a responder en este abanico de posibilidades, emergencias y complejidades, adquiriendo relevancia los sentimientos, la desinstitucionalización y la instrumentalidad de las identidades.

Las identidades sentidas

Las crisis de identidades comprenden la flexibilidad del creer, la redefinición de las tradiciones, el individualismo desencantado y la inseguridad como fundamento de lo social. Estos sentimientos se vuelven más intensos en un contexto de migración como los de aquellos que tratamos en este artículo: los migrantes peruanos y bolivianos evangélicos de origen quechua y aymara, que, pese a sus precariedades económicas y laborales, provienen de comunidades fuertes, intensas y emocionales. Al llegar a Chile, ya sea a Arica o Iquique, observan crisis identitarias del pentecostalismo chileno, así como una fuerte individualización (Mansilla et al., 2016). Esto se aprecia más en las iglesias neopentecostales, en donde se resalta “la autonomía del individuo-sujeto capaz de ‘hacer’ el mundo en el que vive y de construir por sí mismo los significados que dan un sentido a su propia existencia” (Hervieu-Leger, 2004, p. 31). Ahora bien, como dijimos anteriormente, no se trata de una crisis identitaria, sino de una crisis de la identidad como concepto.

Como es sabido, las personas que arriban como migrantes a cualquier ciudad siempre llegan a casa de algún conocido o familiar. Luego comienzan a reforzar y a construir redes sociales (familiares, religiosas, laborales, etc.). Cada migrante, según su edad, género, etnia, nacionalidad o grupo religioso, redefine y jerarquiza sus identidades según sus intereses, motivaciones, sentimientos, contexto y estrategia. Un joven peruano quechua señala: “Soy evangélico y peruano, dos de mis identidades más importantes, pero asumo una nueva: el ser chileno. Me gusta Chile, amo a Chile y aprendo y quiero aprender más de Chile y cada vez más en el colegio me respetan” (joven de 16 años). El joven también destaca que él es y se esfuerza por ser un buen estudiante y de esa manera más lo valoran como compañero. Incluso, recibió un premio regional de fotografía. Esto es algo que está en consonancia con el relato de otros padres y madres que se esfuerzan y motivan a sus hijos e hijas para que sean los mejores estudiantes. Por su parte, un hombre adulto boliviano aymara dice: “Me gusta estar en Chile y llevo más de 20 años en Chile; sin embargo, los mismos chilenos se encargan de recordarte que eres boliviano”. Por lo tanto, siempre hay una lucha entre la identidad asignada, la identidad asumida y la identidad sentida. No se trata de ser boliviano o peruano, sino del sentimiento de migrante, con toda la carga peyorativa que ello implica. En realidad, las personas no quieren dejar de ser peruanas, bolivianas, evangélicas o indígenas: quieren dejar de sentirse migrantes, no porque lo sientan, sino porque los hacen sentir como tales.

Un hombre adulto peruano aymara señala que él siempre se había identificado como peruano evangélico y, después de vivir más de 20 años en Arica, ahora se identifica como evangélico chileno. Y si se mira a sí mismo, piensa que solo es conocido como evangélico o músico (en el contexto de trabajo y en la iglesia a la que asiste, nadie le pregunta al respecto). Como intérprete de música andina sus servicios son contratados permanentemente por los aymaras.

Dice no sentirse aymara, pero reconoce que la cultura aymara le ha influido mucho en lo musical y, por supuesto, en su trabajo. De igual modo señala que, ahora que es más adulto, ha comenzado a escribir música con contenidos bíblicos, pero con ritmos andinos, por lo cual se siente más evangélico-pentecostal. Asegura que nunca se ha sentido migrante, porque el hecho de provenir de Lima, y luego pasar a Tacna y después vivir en Arica, no le hace extrañar Perú. ¿Será quizás porque Arica fue parte del territorio peruano? Por lo tanto, en este contexto, las personas no cambian de identidades, sino que van alterando sus configuraciones. Para los entrevistados, una de las identidades importantes, que no necesariamente es la más importante, es la de ser evangélico, sobre todo para quienes son pentecostales.

Hay un interés permanente por construir microcomunidades y comunidades para generar cooperación, confianza y estímulos mutuos, y así alcanzar metas y proyectos personales y familiares. Por ejemplo, uniéndose para reparar sus viviendas; realizando comidas comunitarias para vender y comprar materiales para la vivienda; cocinando y vendiendo comidas para comprar pasajes de algún familiar que venga a Chile, etc. Este *revival* comunitario se relaciona, también, con el “rechazo a la correspondencia institucional excesiva y todo autoritarismo jerárquicos” (Cruz, 1996, p. 127). Se resaltan las posibilidades de elegir contenidos espirituales provenientes de la radio, la televisión, de libros e internet, y compartidos entre las microcomunidades virtuales. Es aquí donde los predicadores empoderan simbólicamente al individuo con independencia de las instituciones y tradiciones religiosas, constituyendo “las identidades en puntos de adhesión temporaria a las posiciones subjetivas que se construyen en las prácticas discursivas” (Hall, 2003 p. 20). Por lo tanto, las comunidades siguen siendo importantes en tanto referente constitutivo de las identidades, pero no son determinantes.

La globalización permite la emergencia y la visibilidad de la diversidad étnica; en este contexto, los migrantes tienen poderosos incentivos para mantener, reafirmar y redefinir la identidad de sus ancestros (Solé, Parella y Cavalcanti, 2008). Esta redefinición se puede aplicar en las ritualidades pentecostales: por ejemplo, en las oraciones y cantos. Las mujeres aymaras bolivianas, tanto adultas como jóvenes, son las más inclinadas a realizar estas ritualidades en su lengua materna. De igual modo, se aplican saberes fundamentales de sus culturas indígenas, tales como el respeto, el trabajo, las prácticas culinarias, la participación, el compromiso individual y la sujeción a la autoridad, y aplican esto en sus iglesias. Hoy por hoy, el sujeto, como destaca Hall (2003), encuentra más posibilidades para articular y encadenar sus identidades en el flujo discursivo. Por ello, a diferencia de la concepción general de la sociedad chilena, entre los pentecostales existe una valoración del migrante, considerado como persona dispuesta a trabajar, esforzarse y a quien se asocia con la movilidad social. Por ejemplo, los hombres entrevistados trabajan como contratistas o subcontratistas en construcción; algunas mujeres instalan cocinerías o negocios, tornándose microempresarias, y otras hacen trabajos domésticos, colaborando con mujeres chilenas que principalmente trabajan fuera de su casa. Al migrante se le concibe igualmente como relevo en el trabajo religioso. Por lo mismo, el creyente migrante encuentra los espacios propicios para desarrollar sus identidades: peruano e indígena y boliviano e indígena. En consecuencia,

los creyentes migrantes indígenas refuerzan los valores comunitarios, siempre y cuando ello los beneficie directa y personalmente.

Sin embargo, aquellos migrantes que no tienen ascendencia indígena no se sienten cómodos al ser considerados migrantes: peruano, sí; evangélico, sí; pero no migrante. Esto lo pudimos percibir en la conmemoración del día del migrante, jornada en la cual participamos el 18 de diciembre del año 2015 y nuevamente el año 2016. En este festejo hicimos distintas actividades, entre las que destaca la participación de sociólogas y antropólogas en la radio Palabras de Vidas, de la Iglesia Asambleas de Dios, relacionadas con la sensibilización, el respeto y la valoración hacia los migrantes. El pastor de la respectiva iglesia celebró el domingo un culto especial dedicado al migrante. Al final de las jornadas se solicitó a todos los migrantes de distintos países que se encontraban en el templo, a pasar delante para orar por ellos. Al final del culto hicimos las respectivas averiguaciones y nos percatamos de que no habían pasado todas las personas. A continuación, nos contactamos con algunas de ellas, que resultaron ser mujeres adultas y madres, casadas con chilenos, quienes señalaron que no se sentían cómodas al ser identificadas como migrantes. Esto, porque, tal como nos dice Simmel: “las personas no son extranjeras en sí mismas, sino para alguien o algunos que así las definen” (2012, p. 21). Se consideraban peruanas viviendo en Chile, con hijos chilenos, y afirmaban tomar lo mejor de ambos países. Para ellas, lo mejor de Perú es la cultura culinaria y, gracias a la frecuencia festiva de Chile, combinan de ambas culturas en comidas microcomunitarias. Se sentían mujeres evangélicas peruanas viviendo en Chile, pero ya no volverían a Perú, porque dentro de sus posibilidades habían elegido a Chile como su país de residencia.

No entrevistamos a niños; sin embargo, las madres entrevistadas hacían referencias sobre lo complejo que es para los niños migrantes ser parte del sistema escolar, elemento también destacado en otros contextos escolares. Allí, los niños y niñas siempre corren el riesgo de la violencia, sobre todo a partir de la identidad asignada de peruano, boliviano, indio o migrante. Es en este caso, en el que más entra a tallar el pseudonacionalismo del peruano o boliviano perdedor, perdedores de la guerra del Pacífico. Pero también los frecuentes perdedores de los enfrentamientos entre las selecciones de fútbol. Incluso, algunos niños dicen ser frecuentemente hostigados, inclusive agredidos por estos motivos. Esto se torna complejo cuando se trata de madres bolivianas indígenas pentecostales, porque ellas asumen la violencia física, verbal y psicológica como normal, incluyéndolas como expectativas de violencia, en el sentido de que consideran que los cristianos verdaderos siempre serán violentados y perseguidos. La violencia es asumida como una artimaña del diablo para perjudicar la fe del creyente. Algunos de estos niños son muy tímidos y silenciosos y no se defienden, constituyéndose en objetos de la violencia escolar. Por otro lado, también hay niños que son conscientes de su pluridentidad étnica (nacional e indígena), religiosa (pentecostal) y además de migrante y niño o niña; en consecuencia, se constituyen en excelentes estudiantes. De las madres entrevistadas, algunas resaltaban los logros académicos de tres hijos peruanos y dos hijas bolivianas. También los padres y madres hacían referencia a cómo los niños se impresionaban por la falta de respeto, incluso violencia, hacia los profesores por parte de los estudiantes chilenos; en cambio, los estudiantes peruanos y bolivianos resaltaban su respeto y reverencia hacia los docentes.

Desinstitucionalización de las identidades

Hoy por hoy, la flexibilidad del creer y de las creencias, la crisis de los absolutos y el énfasis en la diversidad, el pluralismo y la tolerancia por otras creencias religiosas están afectando al pentecostalismo. Los creyentes pentecostales se vuelven más transitorios, se unen a las características globales del nomadismo religioso. Se trata de un cuádruple fenómeno: a) creer sin pertenecer. Se trata de los creyentes no practicantes (Davis, 2011), y entonces el sujeto se torna un creyente hogareño que puede elegir y seleccionar los valores que más le acomodan; esto en general está sucediendo con el creyente chileno. b) Pertenecer sin creer. Nos hemos encontrado con personas que no asisten a las iglesias, pero entregan sus diezmos; entregan sus ofrendas y apoyan los trabajos sociales que algunos grupos, especialmente de jóvenes y profesionales, ejecutan al interior de las iglesias. d) Pertenecer sin participar. Hay una nueva generación de adolescentes y jóvenes que asisten a sus iglesias únicamente por hacerlo: no se identifican ni participan, solo es una negociación con los padres. Por último: c) participar sin creer. Nos hemos encontrado con migrantes que asisten a iglesias porque allí van sus familiares, conocidos o simplemente porque allí están sus redes laborales. Su pertenencia adquiere sentido estratégico. Por lo tanto, pueden asistir a una o varias congregaciones a la vez, siguiendo o reforzando sus redes. Desde estas prácticas, las identidades:

nunca se unifican y están cada vez más fragmentadas y fracturadas; nunca son singulares, sino construidas de múltiples maneras a través de discursos, prácticas y posiciones diferentes, a menudo cruzados y antagónicos. Están sujetas a una historización radical, y en constante proceso de cambio y transformación. (Hall, 2003 p. 17)

Se manifiesta un desmontaje entre los intereses del creyente y las demandas institucionales. Lo que importa son las microcomunidades, es decir, las comunidades dentro de las comunidades, en donde las identidades se vuelven más moldeables y flexibles. Tal como ocurre en otros lugares, en general “muchas personas no se identifican con una sola congregación. Están cómodos orando en cualquier iglesia o templo de la cercanía. Su fe no depende de participar con regularidad con el mismo grupo de gente” (Levitt, 2007, p. 79). Como es habitual, los migrantes indígenas que vienen de comunidades indígenas o vienen de iglesias en donde lo indígena es altamente visible y valorado, en Chile continúan con su apego identitario indígena, ya sea quechua o aymara, pero sobre todo ocurre con las mujeres bolivianas, ya sean jóvenes o adultas. En cambio, las mujeres, tanto adultas como jóvenes peruanas, ya sean quechuas o aymaras, tienden a supeditar su identidad indígena a lo nacional o lo religioso. Y tampoco parece haber interés por transmitirla o reforzarla a sus hijos.

La desinstitucionalización no significa abandono de las identidades clásicas, sino redefinición y reactualización estratégica, ya que “las identidades tienen que ver con las cuestiones referidas al uso de los recursos de la historia, la lengua y la cultura en los procesos de devenir y no de ser” (Hall, 2003, p. 17). Esto quiere decir que las identidades están más referidas al presente: la estrategia, la utilidad y la importancia para los fines personales más que comunitarios. Ello, sobre todo cuando el pasado está referido o es recordado como

hechos de violencia, como sucede con varias mujeres peruanas y bolivianas, tanto quechuas como aymaras, adultas y jóvenes que recordaban su infancia aludiendo a los castigos de sus padres, especialmente de sus madres y madrastras; luego en la escuela y también por parte de sus patronas en el trabajo. Estas mujeres concuerdan en que las castigaban por ser pobres e indias: “Te castigan porque eres india. Tu mamá te castiga como si estuviera vengándose por todos los castigos que le daban a ella. En la ciudad te dicen ‘queso’ (mujer quechua peruana adulta). La expresión ‘queso’ alude a su trabajo como cuidadora de vacas, ordeñadora y hacedora de quesos, considerado un trabajo de india. Pero también tiene una acepción peyorativa de “india hedionda”. Como destacaba Sabido refiriéndose a la obra de Simmel: “Ser extranjero no necesariamente significa venir de otro país, sino que las personas pueden sentirse extranjeras en su propia tierra natal” (Sabido cit. en Simmel, 2012, p. 11). Es por ello que para estas mujeres es muy difícil identificarse como indígena o quechua; por el contrario, quieren olvidarse y deshacerse de esa identidad despreciada y se sienten peruanas. Obviamente, no porque una persona no se reconozca en una identidad, la abandona. Esta puede permanecer disimulada o velada, sobre todo cuando los rasgos fenotípicos la caracterizan como tal. En esos casos quizás no sea identificada como quechua, pero sí como india.

De igual modo, una mujer boliviana joven y aymara dice: “Mi madrastra no dejaba de castigarme hasta que me salía sangre; no bastaba que llorara a gritos cada vez que me castigaba, sino que me tiraba al suelo y pateaba. Ella buscaba que yo llorara, gritara, me orinara del miedo, pero sobre todo que sangrara”. Sin embargo, pese a ello, esta mujer dice no sentirse avergonzada de ser indígena ni aymara, sino que piensa que su madrastra la castigaba porque a ella le hicieron lo mismo, y cuando se convirtió al pentecostalismo aprendió a comprender. Dice que comprendió que las personas eran violentas porque heredaron esa cultura de violencia; no porque sean indígenas o campesinos, sino porque se trataba de una violencia hacia la mujer, sin importar si era indígena o no. Por lo cual, destaca que, siendo ella hoy madre y evangélica, ha roto con el proceso de castigo y violencia física y psicológica en la crianza de su hija. Pese a eso, esta joven mujer asume su identidad de aymara y la escuchamos hablar, cantar y orar en aymara en sus ritualidades personales, ya que en Chile no hay cultos en aymara, como sí los hay en Bolivia. Es así que dice sentirse más aymara y evangélica que boliviana.

De este modo, puede apreciarse que las identidades “se relacionan tanto con la invención de la tradición como con la tradición misma: no se trata del presunto retorno a las raíces sino una relación entre raíces y rumbos” (Hall, 2003, p. 18). El pasado decide olvidarse, pero como es parte del proceso de socialización, también está siempre presente y orienta el futuro: una persona violentada en su niñez decide criar a su hija sin maltratos. Por otro lado, el pasado es también instrumentalizado; por ejemplo, una mujer quechua peruana fue entregada a los 8 años de edad a una familia pudiente de su pueblo para realizar trabajos domésticos. Le enseñaron a cocinar con maltrato físico y psicológico, todos los días. Cuando preparaba mal un alimento, ella, junto a otras dos niñas, debía comerse todo aquel alimento mal preparado, incluso hasta los vómitos. Sin embargo, esta mujer manifiesta sentirse agradecida de esa época, porque señala que gracias a ello aprendió a cocinar y hoy tiene una microempresa banquetera y ofrece comidas indígenas, aprovechando las redes sociorreligiosas.

En este contexto de redefiniciones de las tradiciones y las identidades no se trata de un voluntarismo absoluto, sino de que “los individuos construyen su propia identidad sociorreligiosa a partir de los diversos recursos simbólicos puestos a su disposición, y/o a los cuales pueden tener acceso en función de las diferentes experiencias en las que están implicados” (Hervieu-Leger, 2004, p. 72). Es decir, la identidad ya no se sostiene en una comunidad única, pero tampoco la comunidad se sostiene en una única identidad. Más bien se trata de un sujeto pluridentitario y pluricomunitario, lo que le permite elegir, jerarquizar y priorizar sus identidades y comunidades según sus demandas de sentidos, y necesidades eventuales y emergentes. Al respecto, un joven aymara peruano residente en Arica nos señaló: “Yo no elegí donde nacer. Perú me eligió a mí, así como tampoco yo elegí a mi madre. Sin embargo, ahora yo elegí a Chile, así como también voy a elegir a mi esposa”. Se trata de un joven que acepta sus identidades asignadas, pero también resalta sus identidades elegidas y sentidas, porque también agrega: “Me bautizaron como católico: nadie me preguntó. Sin embargo, yo elegí ser evangélico”. Es así como “las identidades surgen en la narración del yo, ficcional en parte, reside en lo imaginario y en lo simbólico, y por lo tanto siempre se construye en parte en la fantasía, o al menos dentro del campo fantasmático” (Hall, 2003, p. 18).

Pragmatismo e instrumentalidad de las identidades

Se trata de un desencanto con lo colectivo, con aquello que implica promesas políticas y sociales, y de un encanto con los proyectos individuales. De ahí que las predicaciones resalten la relación con Dios, con la Biblia y con la comunidad eclesial en tanto y en cuanto se les da una alta valoración a los proyectos personales, a la búsqueda de la felicidad, a luchar por los sueños personales y familiares. Orar a Dios implica orar por un trabajo, por los estudios universitarios, la compra de una casa o departamento o la adquisición de un automóvil, incluso por encontrar arriendo de alguna vivienda. Las promesas celestiales o los miedos infernales son desplazados. Estas predicaciones y búsquedas materiales de los creyentes se pueden observar en las ciudades de Lima o La Paz, Tacna o Santa Cruz, Arica o Iquique. Incluso es llamativo que en los mercados de La Paz, Santa Cruz o Tacna los indígenas pentecostales sean reconocidos por estar escuchando a los predicadores neopentecostales en sus puestos de trabajos. En medios de condiciones de trabajo duras y precarias, en los que participan adultos mayores y niños, pero fundamentalmente mujeres, reciben mensajes de autoayuda y motivación espiritual.

También es significativo que en ciudades como Tacna, La Paz o Santa Cruz existan librerías que se dedican a vender libros evangélicos, CD con música evangélica descargada de internet y películas evangélicas. Los creyentes evangélicos viajan desde las ciudades de Iquique o Arica a comprar literatura evangélica a la ciudad de Tacna, por ejemplo. Los libros de automotivación espiritual y las películas son todos estadounidenses, mientras la música es de cantantes-artistas mexicanos y guatemaltecos. Los predicadores, por su parte, son latinoamericanos vinculados al neopentecostalismo. Pero la mayor influencia llega de las predicaciones y de la música que transmite una identidad flexible, moldeable y resiliente. Invita a los creyentes a superar sus condiciones económicas, y especialmente para que ellos

aprendan a proyectar a sus hijos. El pentecostalismo siempre enfatizó una identidad manifiesta y resaltó la pobreza como virtud; hoy por hoy se resaltan identidades móviles. Así, dado que las identidades “se construyen dentro del discurso y no fuera de él, debemos considerarlas producidas en ámbitos históricos e institucionales específicos en el interior de formaciones y prácticas discursivas específicas, mediante estrategias enunciativas específicas” (Hall, 2003, p.18). Es por ello que se vuelve difícil la lealtad a las iglesias, en donde estos creyentes asisten porque el pastor predica un mensaje tradicional dirigido a enfrentar el dolor, la miseria y las enfermedades como virtudes espirituales. Esto se puede apreciar en iglesias pentecostales tradicionales como la Iglesia Metodista Pentecostal o la Iglesia Evangélica Pentecostal, ambas nacidas y predominantes en Chile pero que, de igual modo, se han extendido a Bolivia y Perú. En cambio, están las iglesias neopentecostales, que han influido notablemente en Bolivia y Perú, especialmente en la iglesia Asambleas de Dios, tan extendidas en ambos países. El neopentecostalismo desliza mensajes motivacionales y movilizadores en relación a que las personas pueden salir de la miseria, dado que Dios puede cumplir sus deseos terrenales. En Iquique destaca la iglesia Jesús el Rey, donde es notorio que han desaparecido los nombres de pastores y se evidencian los liderazgos de apóstoles (hombre) y profeta (mujer). Esta iglesia además está vinculada al movimiento apostólico de Guillermo Maldonado, quien reside en Miami, pasando del pentecostalismo al transpentecostalismo.

En algunos templos observados en La Paz (Bolivia), las mujeres aymaras no solo escuchan estos mensajes revitalizadores, sino, también, en las reuniones de oración y los cultos la música viene a cumplir una función de éxtasis. Mujeres indígenas caen bajo la fascinación de las emociones. Las mujeres entrevistadas de origen migrante, ya sea quechuas o aymaras, cuentan testimonios provenientes de un historial de dolor, violencia y explotación. Esa historia de dolor es redefinida en su conversión al pentecostalismo y es reinterpretada como obra del diablo, manifestándose ahora en la búsqueda de un proceso de sanación, principalmente desde las manifestaciones del Espíritu Santo (glosolalia, oraciones intercesoras, llantos, éxtasis, sesiones de risas, etc.) (Piñones Rivera, 2015). Desde nuestro punto de vista, se trata de recomposiciones entre creencias y comunidades, pero también de viejas creencias y nuevas comunidades, o a la inversa. Es decir, no todas las nuevas creencias son nuevas, más bien se trata de mixturas, adaptaciones y apropiaciones de nuevas y viejas creencias validadas por el individuo, porque “la validación del creer sigue siendo una operación rigurosamente individual” (Hervieu-Leger, 2004, p. 188). El hecho de que el (neo)pentecostalismo brinde espacios para que las mujeres indígenas desarrollen su expresividad en su propio idioma, es una estrategia aprendida del protestantismo misionero (Mansilla, Liberona y Piñones, 2016).

En este sentido, la identidad ya no puede ser considerada como algo unívoco y troncal, sino como un fenómeno heterogéneo, en el que no existe un principio fundamental que cimiente la subjetividad, sino una variedad de fundamentos desanclables, por medio de los cuales las identidades

se construyen a través de la diferencia, no al margen de ella. Esto implica la admisión radicalmente perturbadora de que el significado positivo de cualquier

término sólo puede construirse a través de la relación con el Otro, la relación con lo que él no es, con lo que justamente le falta, con lo que se ha denominado su afuera constitutivo. (Hall, 2003, p. 18)²

Para el caso específico del pentecostalismo chileno, este se ve enriquecido con la llegada de los migrantes, no solo peruanos y bolivianos, sino también de otras nacionalidades (colombianos, ecuatorianos, venezolanos, haitianos, dominicanos o cubanos) que acrecientan la diversidad. A través de la “otredad”, los pentecostales chilenos permiten conocerse a sí mismos, porque “el ajeno les permite observarse. De modo que la condición del saber es la no pertenencia a la sociedad descripta, ya que no se puede vivir en una sociedad y simultáneamente conocerla. Esto no garantiza la sabiduría del extranjero, pero la posibilita” (Blan-Cerrijo, 2003, p. 23).

¡Qué duda cabe!, la pluridentidad “pasa por la persona. Se trata de una ideología o modo de ver la realidad con una fuerte referencia de interioridad” (Mardones, 1996, p. 123). La comunidad brinda ciertos lineamientos que el individuo puede considerar, pero que luego altera cuando se encuentra con un discurso más plausible. Dado que “estamos ante identidades donde se acentúa el lado experiencial de la fe, incluso con tintes emocionales” (Mardones, 1996, p. 123), el fortalecimiento o el debilitamiento de una identidad va a depender de las experiencias y de cómo estas son canalizadas por el individuo. A veces, los intensos procesos de discriminación fortalecen una determinada identidad, otras veces se constituye en una identidad discreta, o bien, en una identidad negada. Al respecto, un hombre aymara boliviano nos señaló:

Son los chilenos los que te recuerdan que eres boliviano, pero al decir que eres boliviano quiere decir que eres indio. En un principio yo peleaba por eso. Pero ha pasado el tiempo y hoy que soy padre, en realidad, hoy más que resaltar que soy boliviano, resalto, y eso le enseño a mis hijos, es nuestra identidad aymara, ya que eso me une a mi esposa que es aymara de Camiña.

Como sea, las identidades adquieren fuertes tintes instrumentales, porque se trata de “una identidad individualista y emocional y pragmática, en donde lo importante es la sanación y armonización interior” (Cruz, 1996, p. 124). Por lo tanto, la creencia clásica de “la unidad, la homogeneidad interna que el término identidad trata como fundacional, no es una forma natural sino construida de cierre, y toda identidad nombra como su otro necesario, aunque silenciado y tácito, aquello que le falta” (Hall, 2003, p. 19). Nuestra investigación, apoyada

² Esto está en consonancia con lo que anteriormente había destacado Barth (1976) sobre los aspectos que simbolizan la diferencia que, según el autor “no están constituidos por la suma de las diferencias ‘objetivas’, sino solo por aquellas que los mismos actores consideran significativas. En esta perspectiva, el sentimiento de pertenencia no aparece como una entidad atemporal e inmutable, sino que es creada y modificada mediante el choque con las identidades de otros grupos, que también se encuentran en constante evolución. Sin embargo, pese al giro identitario que produjo Barth, los autores no han logrado desplazar, reemplazar o alterar el concepto de identidad por otro. Es decir, se continúa llenando de vino (contenidos) el viejo odre (identidad). Nuevo vino requiere de nuevos odres.

en un intenso trabajo de campo, nos permite afirmar que lo más significativo de la pluridentidad es el carácter sentido, legible, instrumental y situacional de las identidades.

Conclusiones

La concepción clásica de la identidad como algo omnímodo es un concepto fuertemente influido por el individualismo psicológico propio de algunas corrientes de la psicología. Desde la sociología o la antropología, las identidades son concebidas como procesos contruidos social y culturalmente, moldeados históricamente. Por lo tanto, no hay identidades fijas ni homogéneas sino dinámicas; no se trata de una identidad única sino diversa; y la crisis es entendida como consustancial a las identidades en tanto construcción social. Por consiguiente, no se trata de crisis identitaria ni de una identidad, sino de pluridentidad, que da cuenta de la crisis del concepto.

Hoy en día, ante el realce del sujeto, la subjetividad o la agencialidad, lo que se manifiesta es que, en cuanto a la construcción de las identidades, tal como han señalado otros autores, el sujeto se reconoce con capacidad de resistencia frente a las identidades asignadas (Liberona, 2015); él decide estratégicamente qué identidades resaltar y elige con qué identidades siente más bienestar, a la vez que está condicionado por las identidades asignadas. Por otro lado, tampoco se puede hablar de la pluridentidad como un proceso homogéneo y generalizado, sino de una relación abierta a posibilidades, precaria en sus fundamentos e incierta en sus proyecciones, ya que no depende únicamente de las experiencias subjetivas, sino también de las condiciones sociales en las cuales se desarrollan esas identidades.

En primer lugar, vimos que los procesos identitarios entre las mujeres y hombres adultos se constituyen en procesos complejos y que están fuertemente condicionados por el pasado. Sobre todo, aquellas provenientes de experiencias dramáticas: pobreza, violencia y explotación laboral. Hombres y mujeres que en su niñez vivieron trabajando sin paga: trabajaron por su comida. En consecuencia, sus identidades de género, étnica, nacional o religiosa las vivencian y entretajan de manera diversa. En el caso de las mujeres, la identidad posee el aditamento de sus roles de madre, esposa y trabajadora, generalmente doméstico, e incluso el trabajo voluntario en sus iglesias. El trabajo es una realidad que traslapa todas las identidades, sumado a otras identidades como migrantes o pobres. Aquellas que son madres y tienen que enviar a sus hijos a la escuela o llevarlos al médico en consultorios y hospitales, experimentan intensamente aquellas identidades asignadas en esos espacios: mujer pobre, migrante, peruana o boliviana o india. Son consideradas como “quita trabajo”, es decir, como quienes ocupan un lugar en educación o salud que les corresponde solamente a los chilenos, algo que también han considerado otras investigadoras (Liberona, 2012b).

En cuanto a la violencia como tal, de igual modo las mujeres jóvenes han experimentado violencia en sus procesos de socialización, principalmente en la familia, en la escuela y también en las iglesias pentecostales. Si bien la pluridentidad sigue estando atravesada por esta violencia, ya no es legitimada como antaño, sino que las jóvenes reconocen que ellas

eran conscientes –pese a ser niñas– de que los malos tratos físicos, psicológicos, incluso sexuales, no eran normales, sino, por el contrario, rechazables. Por ello deciden buscar ayuda entre psicólogos, profesores o pastores, simultáneamente para resistir y sobreponerse a los efectos dramáticos y traumáticos de la violencia.

No estamos diciendo que las culturas indígenas, y en particular la quechua y la aymara, sean violentas. Menos aún que Perú, y especialmente Bolivia, sean países más violentos hacia las mujeres. Se trata de una violencia estructural hacia la mujer, presente igualmente en Chile y el resto del mundo. No obstante, aparecen en nuestras entrevistas debido a que hoy por hoy las mujeres están más dispuestas a hablar sobre la violencia de género, a concebirla no como un problema de ellas, sino como un problema social y cultural al cual ellas resisten y protestan ante su persistencia. Asimismo, no se trata de afirmar que las mujeres más violentadas se convierten al pentecostalismo, sino que nos interesa exponer que el pentecostalismo es un espacio –como otros– que brinda las condiciones comunitarias, a través del testimonio, para que las mujeres puedan hablar. El mismo proyecto migratorio es concebido como un proceso de legitimación social y familiar de la necesidad que tienen algunas mujeres de huir de situaciones de violencia conyugal o familiar. Tal como lo destacó Tapia (2011) en otro contexto, la decisión de migrar es encubierta por la búsqueda de solvencia económica mediante la cual ellas pueden seguir cumpliendo su rol histórico, en tanto se plantea como una solución por el bien de los hijos.

Por otro lado, el pentecostalismo elabora una concepción de la conversión o reconversión como quiebre con el pasado que permite liberarse de él; para esto hay que confesarlo y en ese proceso de confesión también hay un proceso de eclipsamiento del pasado y del ayer. Por otro lado, hay un sobrealumbramiento del presente; en consecuencia, en el relato se acentúa un pasado oscuro. Por último, el pentecostalismo proyecta la violencia sobre la deidad maligna, por lo tanto, no hay una reflexión institucionalizada sobre la violencia estructural, de la cual el pentecostalismo también participa.

Para los hombres adultos, la pluridentidad, al igual que para las mujeres, está marcada por el trabajo y la violencia. Los hombres entrevistados acentúan su niñez marcada por la iniciación precoz al trabajo, aunque la violencia es ejercida por la familia y no por extraños como los patrones, como es el caso de las mujeres. El trabajo es pensado en tanto fuerza laboral y física, por ello la escuela se vuelve poco efectiva y atractiva. De igual modo, el salir de casa para buscar trabajo se vuelve relevante. Por ello, trabajo y migración son aspectos significativos de la vida. Los hombres entrevistados desde niños escuchaban a sus padres haber salido de casa para buscar trabajo: la salida se vuelve parte de la masculinidad. Cuando eran niños y jóvenes soñaban y conversaban con sus amistades masculinas sobre la idea de venir a Chile, o ir a Argentina, Brasil e incluso Estados Unidos o Europa para buscar trabajo, aunque en realidad se trataba más bien de ir tras la aventura de la migración. Por lo tanto, la migración no es únicamente una necesidad laboral, es también parte de la consolidación de la masculinidad.

En relación a los hombres jóvenes y niños, sus identidades parecen ser más flexibles y moldeables; quizás ahí sea más aplicable la concepción líquida de la identidad de Bauman

(2003). Pero de igual modo encontramos una pluridentidad, solo que es o puede ser más situacional su jerarquización. Para ellos, el maltrato físico, ya sea de la familia o de la escuela por parte de los profesores, ha disminuido: incluso desaparecido. En cambio, se enfrentan a un nuevo tipo de violencia conocida como el *bullying*, al que, al ser migrantes peruanos y bolivianos, están más expuestos.

La migración como identidad es más bien una condición situacional, porque algunas personas no se conciben como migrantes ni tampoco lo son, como es el caso de las personas entrevistadas en Arica, que trabajan en Arica pero viven en Tacna: por lo tanto, vuelven a su casa el fin de semana, algo que está en consonancia con lo que han encontrado otras autoras en la misma frontera y que denominan movilidad laboral transfronteriza (Tapia, et al., 2017). Esta circulación es lo que se ha llamado “hacer frontera”, y cumple el objetivo de escapar de los engorrosos trámites de regularización administrativa (Tapia y Ramos, 2013). Pero, el hecho de que estén trabajando en Chile y sean originarias de Perú o Bolivia, aunque provengan de ciudades de fronteras, ya implica que se les conciba como migrantes. La identidad es asignada por los nacionales (chilenos) que ven en esas mujeres extranjeras u hombres extranjeros, no a una turista, ni a un trabajador, sino a un migrante, que puede ser el chivo expiatorio de todas las disfunciones de la sociedad. Sin embargo, se debe considerar que una parte importante de los y las migrantes, pese a su precariedad laboral y habitacional, se establecen en el país de recepción, aunque no tengan como proyecto establecerse; la reunificación familiar, la reestructuración de las familias, así como la formación de nuevas familias van incidiendo en la instalación definitiva en el país de recepción.

Asimismo, y a modo de cierre, nuestra reflexión es que hoy en día, en una sociedad globalizada como la chilena, los migrantes no solo se han vuelto pensados, pensables, sino también indispensables tanto para la economía como para la diversidad cultural y para el pluralismo identitario nacional. En primer lugar, está demostrado copiosamente que los migrantes no “quitan el trabajo de los nacionales”, sino que ellos son capaces de crear y recrear sus propios espacios de trabajo, siendo un aporte para la economía nacional. En segundo lugar, si bien el incremento de la inmigración en Chile en los últimos años, así como su concentración en ciertas zonas del país hacen pensar que se trata de un fenómeno de gran magnitud, se ha demostrado que Chile es un país con baja proporción de migrantes en relación a los países pertenecientes a la OCDE. Por lo tanto, su presencia, aunque es proporcionalmente baja en relación a la totalidad de la población que vive en Chile, es una presencia importante, en cuanto a que su inserción en distintas esferas de la sociedad, tanto en el espacio público como en el privado o doméstico, conlleva cambios. Nos referimos a transformaciones que se producen, por ejemplo, en contextos de tensión y conflicto, en los cuales las pluridentidades de los migrantes se traducen en una multiplicidad de recursos para abordar los problemas, encontrándonos con novedosas maneras de resolverlos. En tercer y último lugar, los migrantes nos ayudan a pensar y repensar nuestras identidades, que a veces consideramos estables y homogéneas, como lo hemos intentado hacer a través de este manuscrito.

Referencias

- Alexander, J. (2000). *Las teorías sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial*. Madrid: Gedisa.
- Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Z. (2003). *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bartolomé, M. (2006). Los laberintos de la identidad: procesos identitarios en las poblaciones indígenas. *Avá*, 9, 28-48.
- Beck, U. (2006). *La sociedad del riesgo global*. Madrid: Siglo XXI.
- Berger, P. y Luckman, T. (2003). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Blan-Cerrijo, F. (2003). La mirada sobre el extranjero. En F. Blan-Cerrijo y P. Yankelevich (Comps.), *El otro, el extranjero* (pp. 21-34). Buenos Aires: Zorzal.
- Chávez, M. (2013). La familia, las relaciones afectivas y la identidad étnica entre indígenas migrantes urbanos en San Luis Potosí. *Relaciones*, 134, 131-155.
- Cruz, A. (1996). *Postmodernidad: El Evangelio ante el desafío del bienestar*. Madrid: CLIE.
- D'Epinay, C. (1968). *El refugio de las masas: estudio sociológico del protestantismo chileno*. Santiago: Pacífico.
- Davis, G. (2011). *Sociología de la religión*. Madrid: Akal.
- Foerster, R. (1989). Identidad y pentecostalismo indígena en Chile. *Creces* 6, 12-18.
- Garduño, E. (2003). Antropología de la frontera, la migración y los procesos transnacionales. *Frontera*, 15(30), 65-89.
- Giménez, G. (2004). Culturas e identidades. *Revista Mexicana de Sociología*, 66, 77-99.
- González, S. (1990). *El aymara de la provincia de Iquique-Chile y la educación nacional*. Iquique: TER.
- González, Y. (1981). La nuclearización de la estructura familiar autóctona y el proceso de dominación interna. *Cuaderno de Investigación Social*, 4, 24-29.

-
- Guerrero, B. (1980). La estructura ideológica del movimiento pentecostal. *Cuaderno de Investigación Social*, 3, 1-12.
- Guerrero, B. (1983). Movimiento pentecostal y corrientes modernistas en el altiplano chileno. *Cuaderno de Investigación Social* N° 8, 1-36. Centro de Investigación de la Realidad del Norte, Iquique.
- Guerrero, B. (1994). *A Dios rogando... los pentecostales en la sociedad aymara del Norte Grande de Chile*. Amsterdam: Vrije Universiteit.
- Hall, S. (2003). Introducción: ¿quién necesita 'identidad'? En S. Hall, y P. Du Gay (Comps.), *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 13-39). Buenos Aires: Amorrortu.
- Hervieu-Leger, D. (2004). *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. Ciudad de México: Helénico.
- Jiménez, Á. (2011). Identidad ausente. Del mito de la síntesis a la política de la identificación. *Sociedad y Equidad* (2), jul. Recuperado de <http://www.sye.uchile.cl/index.php/RSE/article/viewFile/14710/15750>
- Kessler, J. (1967). *A Study of the Older Protestant Missions and Churches in Perú and Chile. With Special Reference to the Problems of Division, Nationalism and Native Ministry*. Goes: Oosterbaan & le Cointre N.V.
- Larraín, J. (2001). *Identidad chilena*. Santiago: Lom.
- Levitt, P. (2007). Rezar por encima de las fronteras: cómo los inmigrantes están cambiando el panorama religioso. *Migración y Desarrollo*, 7, 66-88.
- Liberona, N. (2012a). La construcción de una nueva identidad en contexto migratorio. Estudios de casos comparados de inmigrantes latinoamericanos en Italia y Francia. *Imagonautas*, 1(2), 130-147.
- Liberona, N. (2012b). De la alterización a la discriminación en un sistema público de salud en crisis: conflictos interétnicos a propósito de la inmigración sudamericana en Chile. *Ciencias Sociales*, 28, 19-38.
- Liberona, N. (2015). Poder, contrapoder y relaciones de complicidad entre inmigrantes sudamericanos y funcionarios del sistema público de salud chileno. *Si Somos Americanos. Revista de Estudios Transfronterizos*, 15(2), 15-40.
- Maffesoli, M. (2002). Tribalismo posmoderno. En A. Chichu (Coord.), *De la identidad a las identificaciones* (pp. 223-242). Ciudad de México: UAM-Porrúa.

-
- Mansilla, M. Á., Liberona, N. y Piñones, C. (2016). El influjo anglicano en el mundo mapuche (1895-1960). Charles Sadleir en los albores del liderazgo mapuche posreduccional. *Estudios Ibero-Americanos*, 42, 582-605.
- Mansilla, M. Á., Muñoz, W. y Orellana, L. (2014). Los dilemas comunitarios y étnicos y religiosos: las investigaciones antropológicas del pentecostalismo aymara y mapuche en Chile (1967-2012). *Estudios Atacameños*, 49, 153-175.
- Mansilla, M. Á., Muñoz, W. y Piñones, C. (2016). El postpentecostalismo. La concepción de los migrantes peruanos y bolivianos evangélicos (quechuas y aymaras) sobre el pentecostalismo chileno. *Diálogo Andino*, 51, 81-91.
- Mardones, J. (1996). *¿Adónde va la religión?* Santander: Sol Terrae.
- Muñoz, W. y Mansilla, M. (2015). Conflacionismo epistemológico: los estudios sobre el pentecostalismo aymara en Chile (1975-1998). *Cinta de Moebio*, 52, 1-16.
- Pérez, E. (1975). La sociedad andina, una sociedad en desintegración. *Cuaderno de Investigación Social*, 1, 57-74.
- Piñones, C. (2015). *La mala hora. Articulaciones en el pluralismo médico de agricultores precordilleranos aymaras chilenos*. Tarragona: Universitat Rovira i Virgili.
- Rachik, H. (2006). Identidad dura e identidad blanda. *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, 73-74, 9-20.
- Río, M. (2002). Visiones de la etnicidad. *REIS*, 98, 79-107.
- Sabido, O. (2012). *Tres miradas ante el extrañamiento del mundo. El extranjero. Sociología del extraño*. Madrid: Sequitur.
- Simmel, G. (2012). El extranjero. En O. Sabido, *El extranjero. Sociología del extraño* (pp. 21-41). Madrid: Sequitur.
- Solé, C., Parella, S. y Cavalcanti, L. (2008). *Nuevos retos del transnacionalismo en el estudio de las migraciones*. Madrid: Observatorio Permanente de la Inmigración.
- Tapia, M. (2011). Las relaciones de pareja entre migrantes bolivianos/as en Madrid: ¿cambios, resistencias o continuidades? *AIBR Revista de Antropología Iberoamericana*, 6(3), 341-371.
- Tapia, M. (2012). Frontera y migración en el norte a partir del análisis de los censos población. Siglos XIX-XXI. *Revista de Geografía Norte Grande*, 53, 177-198.

-
- Tapia, M. y Ramos, R. (2013). Mujeres migrantes fronterizas en Tarapacá a principios del siglo XXI. El cruce de las fronteras y las redes de apoyo. *Polis. Revista de la Universidad Bolivariana*, 35, 229-257.
- Tapia, M., Liberona, N. y Contreras, Y. (2017). El surgimiento de un territorio circulatorio en la frontera chileno-peruana: estudio de las prácticas socio-espaciales fronterizas. *Revista de Geografía Norte Grande*, 66, 117-141.
- Tudela, P. (1993). *Transformación religiosa y desintegración de la comunidad aymara tradicional en el norte de Chile*. Bonn: Holos.
- Vergara, J. y Gundermann, H. (2007). El juego de las diferencias: de lo nacional-regional a lo regional-indígena: una comparación entre Tarapacá y Los Lagos. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, 12, 31-55.
- Willems, E. (1967). *Followers of the New Faith: Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile*. Nashville: Vanderbilt University Press.

Cómo citar este artículo: Mansilla Agüero, M. A., Piñones Rivera, C. y Liberona Concha, N. (2018). De la identidad a la pluridentidad. Reelaboraciones identitarias entre pentecostales migrantes peruanos y bolivianos indígenas en Arica e Iquique. *Si Somos Americanos. Revista de Estudios Transfronterizos*, 18(2), 10-33.