

**CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS
SUPERIORES EN ANTROPOLOGIA SOCIAL**

CIESAS, D.F.-MÉXICO

TITULO:

Diálogos del catolicismo y protestantismo indígena en Chimborazo-Ecuador

Trabajo presentado como requisito para obtener el título
de Doctorado en Antropología Social. Línea de
Especialización: "Diversidad Cultural, Identidad y Poder"

Generación

2009-2013

AUTOR:

JUAN ILLICACHI GUZÑAY

DIRECTORA DE TESIS:

Dra. Rosalva Aída Hernández Castillo

CIESAS, D.F.- MÉXICO

2013

**CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS
SUPERIORES EN ANTROPOLOGIA SOCIAL**

CIESAS, D.F.-MÉXICO

TITULO:

Diálogos del catolicismo y protestantismo indígena en Chimborazo-Ecuador

Trabajo presentado como requisito para obtener el título
de Doctorado en Antropología Social. Línea de
Especialización: "Diversidad Cultural, Identidad y Poder"

Generación

2009-2013

AUTOR:

JUAN ILLICACHI GUZÑAY

DIRECTORA DE TESIS:

Dra. Rosalva Aída Hernández Castillo

CIESAS, D.F.- MÉXICO

2013

DEDICATORIA

Yachayta tukichishka kay kamukka mana ñuka rurashakallachu, ñukapa wasi uku ayllukunapashmi yanaparka: kushikuypi, llakiripi, muskuypi, amsapi, achikyaypipash. Chaymantami, kay yachyataka mana karani paykunaman, ashtawanpash tantanakuspami may sumak kushikuywan karanakunchik: Ruth Micaela, Jumanti Andrés, Tamyá Nina wawakunawan, ñukapa warmiwanpash. Kay tukuy ayllukuna karanakushpami ñukanchikpak hatun mamakunawanpash karanakunchik.

RECONOCIMIENTO

Intento de no escribir con la prepotencia de la razón sino con la humildad del corazón, pero con el gran riesgo de omitir algunos nombres e instituciones que han contribuido hacia la consecución de mi objetivo, de doctorar. Quienes no están en este apartado y en la pluma del reconocimiento, pues están en el sentimiento de afectividad:

A mis autoridades del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, CIESAS, D.F, a las Dras. Virginia Acosta, Directora General del CIESAS; Eva Salgado Excoordinadora Académica del Posgrado en Antropología; Rachel Sieder, actual Coordinadora Académica del Posgrado en Antropología y todo el cuerpo docente, administrativo y compañeros/as de mi generación.

Quiero dejar escrito en una roca inmensa, mi sincero agradecimiento y reconocimiento para que nunca se borre a la institución que me concedió la beca: CONACYT. También, agradezco a las Iglesias Católicas y Evangélicas por constituirse en otras de las instituciones de mi posgrado. Mi principal gratitud con el Colegio Intercultural Bilingüe Santiago de Quito y con la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe. A Héctor y Aura con quienes compartimos a más del cariño y respeto, la experiencia de la soledad en un país extranjero; pero un país muy amable y hospitalario, que nos cobijó permanentemente como a sus hijos nacidos en su seno.

Mi especial reconocimiento y de mi familia a la Dra. Aída Hernández Castillo, Directora del presente trabajo, por su paciencia en recorrer por los surcos de los párrafos ásperos de mi tesis, a fin de convertirlo en una vasija inspiradamente pulida. Quien, en el momento de leer los borradores no ha escatimado esfuerzos, ni se ha fijado en los fines de semana, ni los días festivos. Sus pertinentes comentarios, sus incentivos en los momentos de mi decaimiento han sido fortificantes para el desarrollo y culminación de la presente investigación. ¡Pocas veces se encuentra la combinación perfecta entre la calidad humana y la calidad científica! A los lectores de mis tesis: Patricia Fortuny, Andrés García, Susana Andrade y al maestro Diego Iturralde, Sinodal Honorario; quienes, generosamente

compartieron sus experiencias, conocimientos, literaturas estimulando a una reflexión crítica.

El autor.

	Págs.
ÍNDICE	
Dedicatoria.....	3
Reconocimiento.....	4
Introducción.....	9
 <i>CAPITULO PRIMERO:</i>	
CONTEXTO HISTÓRICO	
PRIMERA PARTE	
INTRODUCCION.....	28
1.1. Tipo de sujeto indígena en el liberalismo	29
1.2. Condiciones para el advenimiento del protestantismo indígena en el Ecuador.....	36
1.3. Protestantismo indígena en Chimborazo.....	40
1.4. Tipología de protestantismo en Chimborazo.....	47
1.5. Protestantismo y sus procesos de modernización.....	52
1.6. Crecimiento del protestantismo en Chimborazo.....	64
SEGUNDA PARTE	
1.7. Organizaciones indígenas en el Ecuador.....	67
1.8. Organizaciones indígenas de corte clasista.....	70
1.9. Diócesis de Riobamba.....	73
1.10. Fricción en la Iglesia de Proaño.....	76
1.11. ¿Proaño indianizado?.....	78
1.12. Proaño afecta el gamonalismo.....	80
1.13. Proaño y organizaciones indígenas.....	81
 <i>CAPITULO SEGUNDO:</i>	
RESISTENCIAS Y RELACIONES DE PODER EN LAS IGLESIAS Y ORGANIZACIONES INDIGENAS	
INTRODUCCION.....	85
2.1. Disputa interna en la Iglesia Evangélica.....	86

2.2.	Disputa entre las Iglesias Evangélicas y Católicas indígenas.....	94
2.3.	El panoptismo en Licto.....	101
2.4.	Dispositivos en las iglesias evangélicas.....	105
2.5.	Iglesias protestantes indigenizadas.....	111
2.6.	Resistencias desde la subalternidad.....	116
2.7.	Relación entre organizaciones indígenas de Chimborazo.....	121

CAPITULO TERCERO:

ETNOGRAFIAS DE LOS ESPACIOS RITUALES

INTRODUCCION.....	130
3.1 Autodescripción	131
3.2. Concentraciones y desfiles evangélicos	133
3.3. Conferencias evangélicas.....	138
3.4. Convivencias católicas.....	144
3.5. Cantoras: evangélicas y católicas.....	153
3.6. Danzas: católicas y evangélicas.....	155
3.7. Restituciones y “nuevas almas”.....	159
3.8. Uso de la lengua kichwa.....	165
3.9. Reuniones de los catequistas.....	167
3.10. Reuniones de los pastores.....	172

CAPITULO CUARTO:

EL DEBER SER FEMENINO Y MASCULINO EN LOS ESPACIOS RELIGIOSOS

INTRODUCCION.....	177
4.1. Construcción de subjetividades.....	177
4.2. Violencia velada en la iglesias	185
4.3. Desde los márgenes.....	189
4.4. Organización familiar.....	193
4.5. Mujeres en la Iglesia de Flores.....	198
4.6. Encuentro entre la estructura y el agente.....	201
4.7. Roles específicos para las mujeres indígenas.....	207

4.8. Ambivalencias y contradicciones.....	211
CONCLUSIONES	216
ANEXOS.....	225
BIBLIOGRAFÍA.....	265

INTRODUCCION

En el proyecto de investigación que dio lugar a esta tesis doctoral me propuse analizar la constitución de sujetos y sujetas sociales indígenas en Chimborazo, así como sus formas de negociación y resistencia, las contradicciones y ambivalencias en las relaciones sociales vinculadas a las nuevas estrategias de poder y control social que las iglesias católicas y protestantes despliegan para disciplinar y normativizar las conductas de la población indígena.

Entre las preguntas de investigación que guiaron mi proyecto estaban: ¿En qué medida los *micropoderes* religiosos se han vuelto *gobiernos de la individualización* y constructores de las nuevas subjetividades? ¿Qué tipo de discursos y estrategias de poder despliegan las Iglesias Católicas y protestantes en Chimborazo en torno a la formación de sujetos indígenas? ¿Qué tipo de ambivalencias experimentan estos discursos y estrategias en su intersección contradictoria con las lógicas y formas de acción social indígena? ¿Cuál es la respuesta de los sujetos indígenas que se está dando en Chimborazo en relación con los discursos y estrategias de poder de las Iglesias Católicas y protestantes? En otras palabras ¿Los indígenas se someten pasivamente a los discursos y estrategias de poder o por el contrario ponen en práctica acciones de resistencia y hasta llegan a ser un contrapoder que desestabiliza o al menos devela las argucias y las fragilidades del poder católico y protestante? Estas han sido las líneas analíticas que han conducido mi trabajo de investigación, enfatizando que el capítulo que analiza las relaciones de género no estaba en el plan de investigación inicial; sin embargo, el mismo trabajo de campo y los sujetos sociales -con quienes compartí y desarrollé la investigación- impulsaron la emergencia de este tema poco explorado, posiblemente, en el mundo indígena y parece más ignorado aún en ambos grupos religiosos, pero los mismos problemas originales de plan de investigación se constituyeron en las líneas articuladoras del capítulo de “El deber ser femenino y masculino en los espacios religiosos”.

La investigación de campo la realicé en el Ecuador, país de donde soy originario, entre población kichwa hablante de la provincia de Chimborazo. Mi país tiene una población de

14'306.876 habitantes de acuerdo al último censo de 2010. La población indígena y la afroecuatoriana crecieron, según los datos del último censo de población. En el primer caso, los indígenas suman 1'108.176. Los afroecuatorianos, en cambio, llegan a 1'041.559 personas, esto 437.550 más que en el conteo del 2001. Según las explicaciones de Jorge García, Subdirector del Instituto Ecuatoriano de Estadística y Censo (INEC), las provincias en donde se ubican los indígenas son Napo, Pastaza, Morona Santiago (Amazonía), Cotopaxi y Bolívar (Sierra centro). García explicó que los cantones con mayor población indígena son Taisha (Morona Santiago), con el 95% del total local; seguido de Arajuno (Pastaza) con el 94,7%.

Chimborazo tiene el 3.1% de la población nacional. Se estima que 236.124 habitantes, es decir, el 58% de la población de Chimborazo¹ es indígena, una de las provincias con mayor número de indígena en el país.

El 39.09% de la población chimboracense residen en el sector rural. Es decir, la población rural es 271.462 y la urbana es 187.119. De acuerdo al último censo del 2010, la población total en Chimborazo es 458.581. Mujeres: 239.180 (47.2%) y hombres: 219.401 (52.8%).

La tasa de analfabetismo de la población económicamente activa de la provincia de Chimborazo para el año 2011 según el último censo de población y vivienda fue de 17.6%, siendo el porcentaje más elevado de analfabetismo para las mujeres, con el 23.4%, mientras que para los hombres fue de 13.7%. El área urbana cuenta con un total de 3.5% de analfabetismo y el porcentaje más elevado corresponde a las mujeres con el 4.9%, y para los hombres el 2.5%. En el área rural al igual que los casos anteriores las mujeres muestran

¹ Según los datos del INEC, en el Censo de la Población y Vivienda del 2010, los chimboracenses se identificaron como: Población mestiza (%): 58.4, Población indígena (%): 38, Población blanca (%): 2.2, Población afroecuatoriana (%): 1.1, Población montubia (%): 0.3, Otros grupos (%): 0.1. Chimborazo con estos datos determinó ser la provincia entre las regiones de sierra y costa con mayor proporción de población indígena, siendo los cantones de Guamate y Colta en donde más del 80% de su población es netamente indígena.

un mayor grado de analfabetismo con el 34.7% y los hombres un indicador de 20%, obtenido un total de 26%.

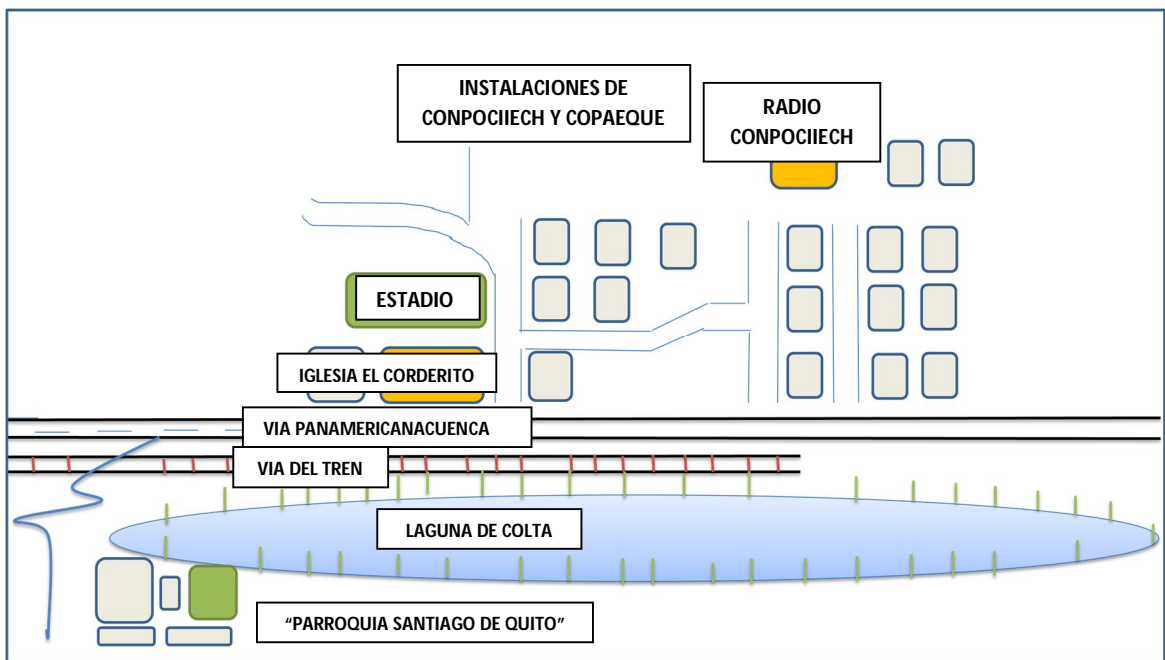
La provincia de Chimborazo, donde realicé mi investigación, está situada en la parte central del callejón interandino del Ecuador. Actualmente, la provincia se divide política administrativamente en 10 cantones (Riobamba, Alausí, Colta, Chunchi, Guamote, Guano, Pallatanga, Chambo, Cumandá, Penipe), 7 parroquias urbanas y 44 parroquias rurales. Tiene una superficie de 5.999 Km². aproximadamente lo que representa el 2.34% del territorio nacional y sus límites son: al norte la provincia de Tungurahua, al sur la provincia de Cañar y parte de Guayas, al este la provincia Oriental de Morona Santiago y al oeste las provincias de Bolívar y Guayas.

En la provincia existen 554 comunidades indígenas, 73 OSGS (federaciones, asociaciones, corporaciones, confederaciones. (Datos del gobierno Provincial de Chimborazo). El Cantón con más presencia indígena evangélica es Colta-Majipamba, donde no sólo situó y expandió el protestantismo sino que también, donde se fundó la Asociación Indígena Evangélica de Chimborazo (AIECH), hoy llamado Confederación de Pueblos, Organizaciones, Comunidades e Iglesias Indígenas Evangélicas de Chimborazo (CONPOCIIIECH). *“De acuerdo a los archivos de la secretaria de COPAEQUE, hay 292 coros evangélicos, 301 pastores, y aproximadamente 70.000 evangélicos en la provincia”* (Jorge Moyolema, pastor, secretario de COPAEQUE, 28 de marzo del 2013). Aunque el número de evangélicos en la provincia es discutible porque el Concilio no cuenta con un censo provincial, solamente se basa en los archivos que sirvieron para las elecciones del Consejo de Gobierno de la CONPICIIECH. En términos de datos nacionales, según Gardenia Chávez Núñez, la información del Directorio de 1985, contabiliza 47 denominaciones incluyendo la categoría iglesias independientes (que suman 230), con un total de 1.316 iglesias locales, de las cuales el 33,13% eran iglesias indígenas y al menos un 2, 24% eran iglesias afro ecuatorianos (2006:18). Partiendo de la información del Directorio, a 1985 se registran 436 iglesias indígenas, comprando con la información proporcionada en el texto de Julián Guamán, de un total de 2.116 iglesias organizadas en asociaciones provinciales y pertenecientes a la FEINE (que no agrupan a la totalidad de

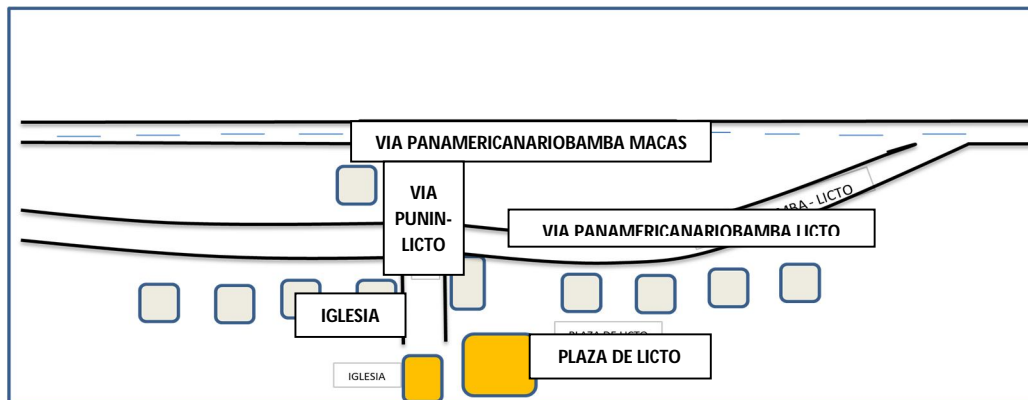
iglesias indígenas evangélicas) (Ibíd.:20). Chimborazo es la provincia de mayor concentración numérica y que representa el 56.7% de las 2.11 iglesias existentes al 2001, aunque su crecimiento sea 4 veces respecto de las iglesias a 1985. (Ibíd.: 21)

Por otro lado, en la parroquia Licto-Riobamba se concentra el mayor porcentaje de población indígena católica, los sacerdotes se identifican con la *iglesia renovadora*. A continuación ilustro los límites espacio temporal a través de los mapas de la geografía de Ecuador, de Chimborazo, concretamente de los espacios donde realicé la investigación:

MAJIPAMBA – COLTA



LICTO-RIOBAMBA



Los habitantes del cantón Riobamba en un 70% son de la población indígena y el 30% restante son mestizos. El idioma predominante es el kichwa especialmente entre las mujeres, los jóvenes y adultos son bilingües. La vestimenta utilizada por los hombres es sombrero, poncho y en algunas comunidades zamarro; las mujeres utilizan: sombreros, anacos, bayetas, fajas, collares, cintas, tupos. La vestimenta de los indígenas de Flores y Licto es la misma, aunque las personas de edad avanzada aún conservan ponchos distintivos de uno o de otro pueblo; es decir, se identifican por la forma y los colores de ponchos, bayetas, collares, fajas, sombreros.

Una vez ubicado geográfica y demográficamente mi campo de estudio quisiera compartir algunas de las reflexiones teóricas que guiaron mi análisis.

Una aproximación teórica a la construcción de las identidades indígenas protestantes y católicas

Mi interés por analizar la tensión entre el proyecto institucional de las iglesias protestantes y católicas en algunas zonas de los cantones de Riobamba y Colta de la provincia de Chimborazo y las respuestas locales que la población indígena da a los discursos y prácticas religiosas, puso en el centro de mi análisis el tema del poder y la resistencia. Fue importante para mí, romper las perspectivas dicotómicas entre dominantes y dominados, cuestionadas por John Gledhill (2000: 145)

Empleé la categoría de poder retomando las propuestas teóricas de Michel Foucault, para analizar las instituciones religiosas protestantes y católicas a partir de las relaciones que establecen con la población indígena; esto implicó, no tratar de reducir las relaciones de poder a una simple oposición entre dominantes y dominados. (Gledhill 2000, Restrepo 2005, Foucault 2007, 2008, 2009, 2010). Es decir, explorando el poder en las instituciones religiosas como un poder constituyente de una densa filigrana que se dispara a través del cuerpo social transversando cuerpos, produciendo subjetividades, individualizando y normalizando (Foucault 2008). Por estas y otras razones, las sugerencias y planteamientos de orden conceptual y metodológico de este autor de cómo entender las relaciones de poder

en la sociedad presente, fueron fundamentales en la perspectiva analítica que guió mi investigación:

Los temas principales y problemas que vertebran el planteamiento de Michel Foucault continúan siendo vigentes; porque, el concepto de poder de Foucault nos lleva más profundamente que ningún otro planteamiento a explorar el modo en que el poder penetra en las relaciones sociales cotidianas y en las vidas de los individuos (Gledhill 2000: 234)

Otro autor que me ayudó a romper con las perspectivas dicotómicas de las relaciones de poder y a complejizar el análisis de los procesos hegemónicos que se dan en ambos espacios religiosos fue William Roseberry (2007). Roseberry parte de una crítica al concepto de “campo de fuerza” de E.P.Thompson, quien propone la metáfora de un campo magnético de atracción bipolar donde las clases dominantes se organizan hacia uno de los polos y las subalternas se ven atraídas hacia el otro. Roseberry -habiendo demostrado el problema de esta metáfora² - propone utilizar esta representación pero desde un modelo multidimensional que incluya lo social, lo político y lo cultural (2007). Por tanto, el planteamiento de Roseberry se vuelve interesante porque me permitió analizar el poder de las instituciones religiosas en los parámetros de la multidimensionalidad, sugerentes para entender los campos de fuerza sociales de modo más complejo y en términos de procesos más allá de un molde bidimensional marcados por dicotomías conceptuales excluyentes: “lo dominante” y “lo popular”; las iglesias y los indígenas; lo hegemónico y lo subalterno. Esgrimir la propuesta de Roseberry (2007) en el análisis de poder de las instituciones religiosas, me permitió explorar no solamente en términos religiosos, sino también en ámbitos educativo, cultural, social, étnico y de género. Ambos grupos religiosos de Chimborazo fomentan programas culturales (cursos de música), educativos (alfabetización), sociales (relaciones humanas), de género (planificación familiar, participación de las mujeres en diferentes espacios religiosos), con los indígenas de la

² Esta metáfora conlleva ciertos problemas obvios pero importantes. (1) el campo magnético es bipolar, y la mayor parte de las situaciones sociales con las que estamos familiarizados son infinitamente más complejas, con múltiples sitios de dominación o formas y elementos de experiencia popular. (2) Debido a que el campo es bipolar, los ordenamientos de las limaduras de hierro son simétricos, en una forma en que otra vez (ordenamiento social) “lo dominante” y “lo popular” nunca pueden serlo. (3) La imagen es estática, las nuevas limaduras encajan rápida y fácilmente dentro de un ordenamiento y campo de fuerza preexistente, sin alterar necesariamente el ordenamiento y sin ningún efecto en el campo mismo. (Roseberry 2007: 121)

misma localidad. Al estudiar las relaciones de poder en éstos niveles complejos y multidimensionales pude entender no solamente qué tipo de subjetividades construye el discurso religioso, sino también qué tipo de subjetividades crea el discurso educativo, social, cultural. En estos niveles multidimensionales pude explorar las diversas formas de dominación y sus diversos discursos. Los planteamientos de Roseberry (2007), me guiaron para analizar los programas y proyectos de las iglesias protestantes y católicas para entender qué tipos de deseos incitan, cuál es proyecto de vida planificada y ordenada que promueven entre los pueblos indígenas. Al mismo su concepto de hegemonía como un proceso inacabado, no como un consenso ideológico sino como un campo de lucha³, me permitió entender la relación entre las iglesias y los pueblos indígenas de Chimborazo como un proceso hegemónico con las fisuras a través de las cuales la población kichwa está construyendo sus propios significados. Fue interesante explorar las ambivalencias y contradicciones de los discursos, programas y proyectos de ambos grupos religiosos. Por un lado, contribuyen a la formación de sujetos críticos que confrontan cualquier tipo de dominación, al mismo tiempo que crean sujetos obedientes frente a Dios y autoridades eclesiales. En el marco de estos procesos de hegemonía y contrahegemonías es que se están reconstituyendo las nuevas subjetividades indígenas católicas y protestantes.

Más que centrarme en el análisis del poder represivo y coercitivo, que también es abordado por Michel Foucault, lo que me interesó en esta investigación fue el análisis del poder productivo. Es decir, analicé la vigilancia de las instituciones religiosas, la documentación, la confesión, las técnicas del poder pastoral. Paralelamente, abordé el análisis de los espacios de resistencia que se han creado en el campo de lucha de los discursos y prácticas hegemónicas de las iglesias protestantes y católicas.

Como he señalado en los párrafos anteriores, parto de reconocer que el poder nunca es enteramente controlado por alguien, a cada instante se diseñan nuevas salidas en los juegos de poder. La palabra clave para entender los juegos de poder y evitar las perspectivas totalizadoras de la dominación es el reconocimiento de la resistencia, pues donde hay poder

³ William Roseberry propone: “Explorar la hegemonía no como una formación ideológica acabada y monolítica sino como un proceso problemático, disputado y político de dominación y lucha” (2007: 123)

hay resistencia. (Foucault 2008). Hay resistencia cuando alguien dice “no”, cuando se opone a una situación determinada con la intención de modificarla o bien evitarla. La red social está atravesada por puntos de resistencia que tampoco son fijos, sino que pueden moverse rápido y actuar en grupo, o de manera individual por medio de la concertación o de manera imprevista. La resistencia es tan inventiva, móvil y productiva como el poder, es coextensiva y contemporánea al poder y, como él, se distribuye estratégicamente. Donde hay poder existe la posibilidad de resistencia que es el “elemento irreducible enfrentador”. (Lechuga 2007) Estas argumentaciones teóricas me ayudaron a examinar las diferentes formas de resistencia de hombres y mujeres indígenas católicas y protestantes en los niveles y programas culturales, educativos, sociales, religiosos (oraciones, danzas, coros, animaciones) fomentados por las instituciones protestante y católica.

Además, el proyecto de resistencia⁴ que Foucault plantea apunta hacia “una nueva economía de las relaciones de poder, una vía más empírica, más directamente, relacionada con nuestra situación actual, la cual implica una mayor relación entre la teoría y práctica. Esta consiste en tomar como punto de partida, a las formas de resistencia contra las diferentes formas de poder. Para usar otra metáfora, consiste en usar la resistencia como un catalizador químico, de forma de traer a la luz las relaciones de poder, ubicar una posición, encontrar sus puntos de aplicaciones y los métodos usados.” (2003: 5)

Los debates teóricos en torno a la noción de resistencia no sólo tienen actualidad y vigencia, sino que contribuyen a explorar, analizar cómo los indígenas de Chimborazo se resisten, negocian, se acomodan, frente a la estructura piramidal e institucional de la Iglesia de Riobamba y de sus instituciones (organizaciones) fundadas en las comunidades indígenas de Chimborazo. También, contribuye entender la manera como las iglesias

⁴ La institución es apropiada y recreada de múltiples maneras por los sujetos. Esto otorga un nuevo matiz al tema de la subjetivación, pues no sólo los sujetos resultan de una tecnología de poder e institucional que delimita las coordenadas de la subjetividad, sino que también reformulan esos mismos resultados, los desplazan y se los apropian. Entre una institución y los sujetos institucionalizados existe una trama densa de resistencia y especificaciones que no forman parte de un proyecto global ni de un programa particular, sino de una dinámica cotidiana y permanente. Microfísica no sólo del poder, sino también de sus reveses, de sus reacomodos y de las resistencias que se le oponen y lo desplazan (Pirrini 2007: 17)

protestantes reproducen las relaciones de poder y como los subordinados reaccionan, se acomodan a los imperativos de quienes ostentan el poder de guiar al “rebaño”. Para evidenciar las relaciones de poder en las iglesias católicas, parafraseando a Scott (2000:56), podemos decir que en un encuentro cara a cara -entre el pastor y los conversos, entre los sacerdotes, obispos y los feligreses- tiende a imponerse el tono del dominador que es quien normalmente inicia la conversación o pone las reglas del diálogo y es quien decide cuándo termina la conversación. Además, para efectuar una reunión, tanto en la Iglesia Católica como en la protestante es evidente que quien inicia, dirige con autoridad es el pastor, sacerdote. Según Scott, la presencia de la subordinación se puede detectar en el uso de expresiones lingüísticas (*discursos*) creadas específicamente para reflejar y anticipar la respuesta del dominador. (2000)

Si bien estas concepciones de poder y resistencia, han sido fundamentales para analizar las nuevas identidades indígenas protestantes y católicas, y han sido muy importante para mí aproximar a los discursos y concepciones de los propios actores sociales con quienes trabajé. Tratar de descifrar la construcción de nuevos significados religiosos eidentarios fue central en mi trabajo de investigación. Para entender la construcción de nuevas identidades indígenas, parto de una perspectiva constructivista histórica que reconoce que las identidades se construyen y reconstituyen permanentemente en el marco de diálogos de poder. Parafraseando a Rosalva Aída Hernández (2001) diríamos que el discurso desde ambas iglesias ha impactado de manera importante la construcción social de la identidad indígena. Sin embargo, la entrada a diferentes medios de comunicación y su contacto con discursos culturales y experiencias organizativas políticas, educativas ha influido también en estos procesos de construcción social. Además, lo que he buscado en mi tesis es más que analizar cómo las diferencias culturales han sido “utilizadas” o “profundizadas” por las iglesias, he intentado aproximadamente a la capacidad productiva del poder. A través de sus instituciones, de sus organizaciones políticas, de sus prácticas rituales, de sus medidas represivas o de sus espacios conciliatorios, las iglesias han contribuido a crear nuevas identidades colectivas (Hernández Castillo 1998). Efectivamente, en ambos grupos religiosos se ha creado un espacio social y político favorable, en el cual la reivindicación étnica parece tener mayor legitimidad. Para los indígenas católicos y evangélicos dichas

identidades deviene en un valioso recurso que les permite luchar contra la estigmatización, construir una identidad positiva y acceder a bienes estratégicos nuevos, como podría ser nueva ciudadanía (Gros 2000). Concretamente y con más ponderación, la Iglesia evangélica administrada por los pastores kichwas, “se llena también de otra dimensión simbólica, se hace signo de identidad y de un derecho a ser diferente.” (Ibíd.:191). Desde dinámicas diferentes podríamos decir que tanto los católicos como los evangélicos indígenas tienden a favorecer el “orgullo étnico”: el amor a su comunidad, la solidaridad entre sus miembros, la revitalización del kichwa, la valoración de sus vestimentas, el rescate de conocimientos y sabidurías. Pero veremos a lo largo de la tesis que estas reivindicaciones étnicas se dan en el marco de procesos contradictorios de reafirmación y negación de lo propio.

Rutas Metodológicas.

Para el desarrollo de mi investigación partí de un cuestionamiento de las representaciones armónicas de las comunidades indígenas que ha hecho mucho de la etnografía funcionalista, pues consideré fundamental analizar las relaciones de poder que se dan no solo entre las iglesias católicas y protestantes y las poblaciones de Chimborazo, sino también las relaciones que se dan entre la misma población *runa o* kichwa de Chimborazo. En este sentido retomo las críticas que se han hecho a la antropología cultural norteamericana, donde los estudios de comunidad que presentaban a los pueblos indígenas como detenidos en el tiempo, como sobrevivientes de las culturas prehispánicas, que se vienen haciendo en América Latina desde hace varias décadas en respuesta al análisis funcionalista anglosajón. (Hernández 2002: 21). Un primer cuestionamiento desde México a estas perspectivas funcionalistas lo hizo Gonzalo Aguirre Beltrán (1967), quien en sus análisis ubicó a las comunidades indígenas en un contexto más amplio de relaciones con zonas urbanas que se beneficiaban de un intercambio económico desigual. En reacción tanto al funcionalismo norteamericano como al indigenismo de Aguirre Beltrán surgió lo que ahora conocemos como la antropología crítica mexicana, cuyos aportes retoma esta investigación. En esta línea de reflexión, Ángel Palerm dice: “La antropología fue pervertida al ponerse al servicio de la conservación de un sistema tan inocuo como colonial. Cuando el viejo sistema comenzó a desintegrarse, la antropología sirvió, además, para establecer formas más sutiles de colonialismo y para combatir las luchas de liberación nacional” (2008: 58)

Muchos antropólogos han cuestionado la complicidad de las ciencias sociales con el Estado, al silenciar las relaciones de desigualdad y poder que marcaban la vida cotidiana de la población indígena, cuyas tradiciones y sistemas simbólicos se analizaban. La denuncia del origen colonial de la antropología y sus usos como herramienta de dominación y control fue enarbolada por un sector importante del movimiento indígena. De igual forma los antropólogos marxistas que minimizaron la importancia de la cultura tuvieron que reconsiderar sus marcos analíticos. Tampoco estoy de acuerdo con quienes pretenden dar la voz a los silenciados indígenas; porque creo que las voces de los indígenas sin o con los investigadores-académicos, están ahí. Probablemente, a la gran mayoría de los indígenas no les interesa lo que escriban y lo que digan los investigadores, sino lo que ellos hacen y dicen sobre sí mismos. Posiblemente, aquí encaja el planteamiento de Michel Foucault: “es que la masas no tienen necesidad de ellos (intelectuales) para saber; saben claramente, perfectamente, lo saben mucho mejor que ellos; y lo dicen extraordinariamente bien. Pero existe un sistema de poder que obstaculiza, que prohíbe, que invalida ese discurso y ese saber.” (2010: 434).

En estos procesos de cambios y cuestionamientos teóricos y metodológicos me obligué replantear la metodología de investigación y mi relación con los actores sociales con quienes trabajé. Y, por eso en algunas líneas de la tesis aparece las frases “mis compañeros” “mis hermanos” para evitar -de alguna manera- la (re) reproducción de las relaciones de poder entre indígenas: investigador e investigados, confirmado durante mi investigación con los “compañeros católicos y evangélicos”. Para este posicionamiento, fue interesante acoger las sugerencias de algunas antropólogas (Hernández, Mattiace y Rus 2002) de romper con las perspectivas tradicionales de la investigación antropológica que concebía a los pueblos indígenas como meros “objetos de estudio”, sobre los que había que teorizar desde la academia distante y apolítica. Por tanto, fue indispensable mi posicionamiento como investigador y como integrante del pueblo kichwa, a la par, en el marco del trabajo colaborativo, considerándolos intelectuales⁵, sujetos activos y

⁵ Según Gramsci, los intelectuales modernos no son simplemente escritores, sino directores y organizadores involucrados en las tareas prácticas de construir una sociedad.

constructores de su propia historia. Este doble posicionamiento contribuyó a “sacudirme” de la identidad de catequista católico, con la que me identifiqué durante varios años de mi vida, a fin de evitar una perspectiva sesgada. También quiero reconocer que mi trabajo académico no es sólo producto de una curiosidad intelectual, sino que está guiado por mi compromiso político con el pueblo kichwa, y por mis cuestionamientos a la (re) producción de relaciones de poder al interior de las iglesias. De esta manera quiero evitar crear una distancia con los actores con quienes trabajo (indígenas kichwas) de modo egoísta y paternalista, respondiendo a las críticas que Antonio Gramsci hace a los intelectuales (Gonzales 2003).

Paralelamente, el hecho de ser yo mismo kichwa hablante, originario de la provincia de Chimborazo, excatequista vinculado a la teología de la liberación, exmiembro del Consejo de Gobierno de la Confederación del Movimiento Indígena de Chimborazo y siendo parte de una familia ampliada que tiene integrantes católicos y protestantes, he tenido cierto privilegio epistemológico que me permite conocer los procesos de construcción de significados desde un mismo universo semántico. Si bien es cierto, que desde algunas perspectivas positivistas, mi pertenencia a varias de las “comunidades culturales y religiosas” que estudio, puede ser un peligro para la objetividad de mi trabajo, yo considero que esta posición privilegiada me permitió acercarme con mayores herramientas a la construcción del sentido. Sin embargo, me mantuve a todo lo largo de la investigación una vigilancia epistemológica y una permanente actitud de “asombro” ante lo que me era familiar, es decir me implicó “extrañarme” de prácticas y dinámicas que antes veía como “habituales”. Parto pues del reconocimiento de mi conocimiento “situado”, y de una crítica a la visión positivista de la antropología que no reconoce los espacios de poder y privilegio desde donde se hacen las supuestas “etnografías objetivos”.

Mi propósito ha sido reflexionar conjuntamente con mis “compañeros” las posibilidades y limitaciones que nos abren los espacios religiosos para nuestras luchas emancipatorias y por la justicia social. Así mismo ha sido una preocupación la construcción de puentes y diálogos entre protestantes y católicos que posibilitan las alianzas políticas. Esta forma de investigación colaborativa, en alguna forma, se propone contribuir a hacer justicia

ontológica (quiénes son), justicia cognitiva (lo que saben) y justicia histórica (de dónde vienen) a mis “compañeros” kichwas (De Sousa Santos 2010).

En este marco de reflexión, destaco que la investigación fue fruto del permanente acompañamiento, múltiples diálogos con los indígenas católicos, protestantes y las organizaciones de la provincia de Chimborazo. No aspiro entregar el trabajo final de mi investigación, porque lo construimos juntos, pedí la autorización de qué datos incluir o no. No creo haber focalizado en una investigación sumativa, sino formativa, planteando la construcción de una forma distinta de conocimiento y de acercamiento a las diversidades y conflictos contemporáneos. Consideré olvidar el pretexto de la objetividad sin prejuicios, y asumo una subjetividad consciente más apropiada para estudios que buscan ser *sobre* y *para* los indígenas católicos y protestantes, es un deber ético y compromiso personal de un investigador que está involucrado activamente en las organizaciones indígenas, ya que no luchamos por “otros”, ni para “nosotros” mismos, sino para “todos” y “todas”.

Fundamentalmente, combiné en el desarrollo de mi investigación las entrevistas, observación participante, revisión de archivos.

Empleé las entrevistas para explorar los distintos testimonios y discursos que manejan tanto desde la estructura institucional como desde la agencia de las personas; utilizando una grabadora magnetofónica para registrar con exactitud la fidelidad de los datos. Debo aclarar que la mayoría de las entrevistas, testimonios, discursos fueron registrados en la lengua kichwa, no por el interés del investigador sino porque así lo ejecutaron quienes contribuyeron en la investigación. Las transcripciones fueron largas y arduas, a la vez enriquecedoras. Traté de no centralizar las entrevistas a los líderes visibilizados (quienes ostenten y ostentaron el poder), tomando en cuenta, también, a la gente de a pie (gente que no ocupan los cargos pero que toman decisiones claves desde las bases). Porque creí que los discursos de los líderes son previamente preparados y muchas veces no son discursos de las comunidades, de las iglesias, organizaciones de segundo grado; aunque para un investigador no existe esta diferenciación. De la misma manera, registré en mi diario de

campo las conversaciones informales⁶, evitando el uso de la grabadora, participando en las actividades diarias, dialogando en la lengua nativa, integrándome en la más profunda cotidianidad (reuniones familiares, misas, cultos, reuniones comunales, agricultura) de cada uno de “mis compañeros y compañeras indígenas” protestantes y católicos, constituyeron como la antorcha en la ceguera.

También utilicé la técnica de observación participante, asistiendo a la estación de campo (comunidades, parroquias, iglesias, cantones, provincia), participando en las reuniones, talleres, foros, charlas, conferencias, convivencias en ambas iglesias y organizaciones indígenas, etc., para analizar la lógica de las relaciones de los representantes de las iglesias católica y protestante con los indígenas y cómo éstos últimos entran en juego: reaccionando, proponiendo, negociando. Fue interesante explorar qué tipos de materiales y documentos producen y distribuyen entre las bases, cómo se practican y utilizan los micropoderes, qué tipo de discurso se manejan. Acudí a las instancias de elaboración de los materiales, folletos, cartillas, que utilizan como herramientas metodológicas de discusión. Para intentar pasar del nivel del discurso a las prácticas y de esta forma poder reflexionar desde un espacio diferente al de las entrevistas, me propuse utilizar una metodología participativa, como por ejemplo, colaborando e incluyéndome en los talleres, contribuyendo en la elaboración de materiales de socialización, participando en ponencias con temas fruto de la presente investigación, etc., en donde exploré las formas cotidianas de lucha así como de los discursos ocultos que no me había dado cuenta siendo parte de la cultura. Previamente, consulté las agendas de quienes organizaron, una serie de actividades desde las iglesias y organizaciones, para que mi presencia y participación fuera autorizada y concedida entre ellos y no una imposición de mi parte. Generalmente, las reuniones fueron realizadas en la lengua kichwa, fue un punto a mi favor para “no” dejar escapar algún detalle importante y sentirnos entre *ñukanchik pura*.

⁶ También se tomará en cuenta la política del disfraz y del anonimato de los grupos subordinados, en el sentido Scottiano del término: los rumores, los chismes, los cuentos, los chistes, los códigos y los eufemismos.

Desde esta postura, sostenemos que los antropólogos debemos de explicitar desde donde hablamos, al hablarnos del “conocimiento situado”, sosteniendo que nuestras teorías e interpretaciones son productos culturales marcados por la manera en que nos situamos en el mundo. No pretendemos “descubrir” una realidad, sino producir un conocimiento, contextualizando sus condiciones de producción. Tomando en cuenta y parafraseando la propuesta epistémica de Walter Mignolo (2003) diríamos que los espacios de ambos grupos religiosos fueron tomados como *lugares de conocimiento*, siendo mi estancia investigación de grandes y constantes aprendizajes.

También, acudí a los archivos: documentos oficiales, actas referentes a las reuniones del COMICH y CONPOCIECH, plataformas de luchas, hojas volantes, periódicos locales, etc. Las bibliotecas de las iglesias constituyeron parte de la revisión de archivos, fotografías, filmaciones y bibliografía especializada.

Considero a los archivos no como “espacios muertos”, sino como “espacios vivos” que expresan las disputas políticas, religiosas, sociales; así como las luchas por la historia y la memoria (Jelin 2002). También, creo que fue importante la aplicabilidad en mi investigación las argumentaciones de Michel Foucault sobre el archivo, quien menciona que el archivo es el sistema de enunciabilidad en el cual se pronuncia el pasado y el presente (Restrepo 2005). En este mismo sentido Graciela Lechuga, en su obra intitulada *Foucault*, sostiene que el archivo es la masa de cosas dichas en una cultura, pueblos, organizaciones que se han conservado, que han sido valoradas, respetadas y transformadas, que se tejen con la vida de los seres humanos, con su historia y sus instituciones. Es el sistema que rige la aparición de enunciados. (Lechuga 2007)

Parte de las herramientas de investigación, fue imprescindible y fundamental, el Diario de Campo, en donde escribí todo lo que observé y todo lo que me han dijeron, evitando interpretaciones, adjetivaciones y distinguiendo con sumo cuidado entre lo observado y el contenido del informante. Escribir y transcribir al instante, con el pretexto de presentar el informe, fue una estrategia interesante para evitar las omisiones o el olvido de datos fundamentales. El Diario fue efectuado todos los días; porque creí que la información no

registrada o que tarde en registrarse en el Diario, conduciría a la pérdida de la misma o habría problemas de confiabilidad. Cada día del Diario de Campo se inició registrando la fecha de investigación, el lugar, profesión/ocupación, edad, tal como condense en el *corpus* de tesis.

La estructura de las tesis

Una vez *situado mi conocimiento* y explicitadas las rutas metodológicas que describo a continuación el contenido de los capítulos que integran en esta tesis:

En el primer capítulo inicio presentando un cuadro de los factores que favorecieron el advenimiento del protestantismo en el Ecuador tomando como base el liberalismo y analizo cómo los discursos liberales del sector social dominante son poderosos instrumentos que generan y moldean las identidades sociales. Si bien este capítulo se basa en la revisión de fuentes secundarias, la relectura de estas fuentes a partir de mi problema de investigación me permitió contextualizar la manera en que las identidades indígenas se han ido reconstituyendo a lo largo de los últimos siglos en diálogos permanentes con las iglesias y el Estado ecuatoriano.

En este capítulo muestro como los gobiernos liberales construyen al indígena como un sujeto con derechos, a la vez que los indígenas se autoconstruyen como ciudadanos con derechos políticos, educativos. Por otro lado, el liberalismo declara la necesidad de “civilizar” e insertar en los procesos de la modernización a los indígenas. Pondera que lo “incivilizado” que era el indígena en el sistema feudal, al mismo tiempo que menciona que los indígenas son sujetos rebeldes que no deben dejarse lejos del control estatal liberal. A pesar de estas contradicciones, la reforma liberal desarticuló las estructuras corporativas de explotación de la Iglesia Católica y popularizó un discurso de igualdad y derechos que influyó en la construcción de nuevas subjetividades indígenas, abriendo, también, espacios favorables para la llegada del protestantismo a Ecuador y Chimborazo, habiendo coincidencia entre el liberalismo y el protestantismo en los conceptos e ideales de progreso y cambio.

Evidentemente, el liberalismo abrió condiciones favorables para que la Unión Misionera Evangélica se instalara en Chimborazo el 24 de enero de 1902 en la comunidad indígena

de Caliata/Licto, y para que en 1934 la UME se estableciera en Colta-Majipamba, al comprar las instalaciones a la Iglesia Alianza Misionera Evangélica, pues ésta abandona Colta debido a la falta de personal y a las escasas conversiones. El poco éxito de esta primera iglesia estuvo determinado en parte por las oposiciones del poder gamonal, integrado por la Iglesia Católica, los terratenientes, los tenientes políticos. El posicionamiento de la UME en Majipamba-Colta en 1934 hace que hoy, las iglesias aglutinadas en el Concilio de Pastores y la Confederación de Pueblos, Organizaciones, Comunidades e Iglesias Indígenas Evangélicas de Chimborazo, se consideren iglesias de la UME. Se trata de una unión inter-denominacional en la que las manifestaciones religiosas y sus prácticas rituales las acercan a las iglesias pentecostalizadas. Si bien las iglesias pertenecientes a la Confederación de Pueblos, Organizaciones, Comunidades e Iglesias Indígenas Evangélicas de Chimborazo no todas se definen como pentecostales, las características rituales de sus servicios religiosos son muy similares, por ejemplo la oración colectiva se vuelve más emocional y expresiva, comprende gritos, llantos y susurros. A pesar de estas características que sustentan la pentecostalización de la iglesia en Majipamba-Chimborazo, los indígenas han *runizado* sus iglesias, hablaríamos de un pentecostalismo *runizado*. El protestantismo ya no es una mera importación extranjera con elementos culturales extraños a su realidad, en varios contextos pudimos dar cuenta de la manera en que los significados y prácticas religiosas son negociadas y resinificadas, dándose una revitalización de la identidad lingüística y cultural.

En la segunda parte del mismo capítulo analizo las organizaciones indígenas en el Ecuador -de forma tangencial porque no es el objetivo central de la investigación el estudiar el origen de las organizaciones- de corte clasista y etnicista. En el capítulo aparece la emergencia de las organizaciones indígenas con la dirección del Partido Comunista bajo la tesis clasista, mientras los movimientos indígenas creados con el acompañamiento de la Diócesis de Riobamba: ECURARUNAR (1972), COMICH (1982), CONAIE (1988), surgen con tesis etnicista. Monseñor Leonidas Proaño, obispo de la Iglesia de Riobamba jugó un papel preponderante en la configuración de los movimientos indígenas, así como sus propuestas y acciones, al menos en los primeros años de la vida organizativa. Evidentemente, con el nombramiento de Proaño en 1954, la Iglesia de Riobamba rompe la

relación con el gamonalismo, descomponiendo los poderes locales y entra en juego otra y nueva dinámica de relación destinada a influir poderosamente en el desarrollo integral del hombre y de la sociedad subalterna. La Diócesis de Riobamba da mirada y acción a los indígenas, pone en praxis algunos principios básicos y fundamentales de la Teología de la Liberación y del Concilio Vaticano II.

En el capítulo dos -de las resistencias y relaciones de poder en las iglesias y organizaciones indígenas- analizo el escenario ritual de las conferencias evangélicas y de las convivencias católicas. El despliegue simbólico que se desarrolla en estos escenarios, la manera en que se autorepresentan los conversos, sobre cómo (re) producen y visibilizan las jerarquías y disputan de poder. Los despliegues simbólicos y rituales de las conferencias evangélicas y convivencias católicas (desfiles, coros, danzas, diáconos) dan cuenta del campo de batalla y disputas simbólicas entre las distintas iglesias; a la vez, contribuyen a la formación de lazos de amistad, a la revitalización de la lengua, cultura, formas organizativas indígenas. Es decir, contribuyen a la *runización*, siendo este un proceso de adaptación, apropiación, resignificación de los elementos de las iglesias católicas y protestantes. La *runización* de la Iglesia evangélica es más visible aún, porque toda su estructura está articulada por los mismos indígenas y en sus comunidades. Aunque, también, de cierta manera, con la presencia de Monseñor Leonidas Proaño contribuyó al limitado proceso de *runización* de ciertas formas organizativas en algunas comunidades indígenas.

Tanto en las convivencias católicas como en las conferencias evangélicas indígenas se gestan, también, los discursos, las prácticas de vigilancia y disciplina que rigen la vida de los feligreses y, a demás, en estas mismas ceremonias surgen las resistencias, las esperanzas, los deseos de la multitud y las alternativas más efectivas al poder religioso.

En el capítulo tres analizo sobre los espacios rituales: las conferencias evangélicas, convivencias católicas, concentraciones y desfiles en ambos grupos religiosos, el activismo de las cantoras y danzas, la restituciones, el uso de la lengua kichwa, las reuniones de los catequistas y pastores, los testimonios, las descripciones, las entrevistas en el idioma kichwa. Por tanto, es un capítulo donde aparece explícitamente el dato empírico

que revela que muchos elementos simbólicos kichwas son integrados a la ritualidad de los espacios rituales católicos y protestantes. En ambos espacios religiosos el *runa shimi* (kichwa) juega un papel simbólico de revitalización de la identidad indígena.

Finalmente, en el capítulo cuarto abordo el tema de género y a partir de las prácticas y discursos protestantes y católicos analizo el “deber ser” femenino y masculino. Contrasto la manera en que las ideologías y las prácticas protestantes y católicas (re) producen y construyen distintas subjetividades indígenas. Además reflexiono, como los *micro-poderes* religiosos (cultos, conferencias, convivencias, retiros) se han vuelto *gobiernos de la individualización* y constructores de las nuevas subjetividades; sin embargo, los escenarios de la Iglesia Católica y Evangélica se han convertido en cierta medida en la arena para las “emancipaciones” de las mujeres. En ciertos casos las resistencias ya no son marginales, sino que pasan a constituir fuerzas activas que operan en el centro de las iglesias y organizaciones indígenas que se despliegan en redes: los rasgos individuales se singularizan en mil mesetas. No obstante de algunos espacios progresivamente conquistados por las mujeres indígenas, aún se constatan desigualdades, discriminaciones en las iglesias, comunidades indígenas, organizaciones indígenas.

Cierro la tesis con un apartado de reflexiones finales en el que trato de poner los resultados de esta investigación en diálogo con otros estudios sobre protestantismo indígenas y sobre identidades religiosas, resumiendo los hallazgos de la tesis y enfatizando sus aportes teóricos y políticos.

CAPITULO I

CONTEXTO HISTORICO

“Un doctrinero, en presencia del corregidor, preguntó capciosamente a un indio: “Di, ¿quién es mejor, el corregidor o el doctrinero?” Y el indio, tras pensárselo un rato respondió: “Padre, todos sois peores”” (Casas 1999: 9)

INTRODUCCION

En este capítulo me interesa reconstruir, históricamente, las condiciones estructurales que posibilitaron el surgimiento y desarrollo del protestantismo indígena y la iglesia de los pobres en la población kichwa de Chimborazo-Ecuador, liderado por el obispo Leonidas Proaño; para entender las diferencias y las semejanzas que existen en el tipo de subjetividades indígenas que se han construido dentro de estos dos movimientos religiosos.

Este capítulo histórico ve la importancia que tuvo el liberalismo para el surgimiento del protestantismo y cómo ambas ideologías coinciden en la necesidad de formar un nuevo ciudadano libre que se desvincule de los aparatos de las estructuras corporativas creadas por la Iglesia Católica. El liberalismo⁷ nos viene a decir que todos somos iguales ante la ley, somos individuos libres que podemos trazar nuestros destinos y esto tiene una ruptura con instituciones comunitarias muy importantes en los pueblos indígenas. Esta visión de persona coincide o confluye con las perspectivas del

⁷ El liberalismo es una doctrina filosófica, económica y política de orígenes europeos que promueve las libertades y la iniciativa individual, limitando la intervención del Estado y de los poderes públicos en la vida social, económica y cultural. Sus fundamentos intelectuales surgieron con el pedagogo inglés John Locke, quien impulsó las ideas ilustradas y cuestionó las primeras tradiciones de las sociedades europeas y los gobiernos autoritarios durante el siglo XVII. Locke es conocido como el padre del liberalismo. Y, en efecto fue el primer escritor político que se dedicó sistemáticamente a atacar a las bases de los estados absolutos. (Locke 1983)

protestantismo que ve a los conversos como individuos libres para tomar decisiones de fe.

En cambio para la Iglesia de Riobamba y la pastoral católica -con Proaño- el sentido de comunidad es muy importante. Pues habría dos modelos de personas distintas que se están promoviendo en los dos credos religiosos. Esta genealogía histórica me ayuda a analizar el tipo de sujetos sociales y políticos indígenas que se están conformando desde el liberalismo, protestantismo y catolicismo, uno de los objetivos de la investigación.

1.1.TIPO DE SUJETO INDIGENA EN EL LIBERALISMO

Mercedes Prieto (2004) en su obra: “Liberalismo y temor: imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador Poscolonial, 1895-1950” explora los discursos liberales sobre los sujetos indígenas durante el periodo comprendido entre 1895 y 1950. Analiza los discursos políticos y científicos de la elite liberal como intervenciones que construyen a los sujetos indígenas (Foucault 1984) Para Prieto los discursos que emanan de este sector social son poderosos instrumentos que generan y moldean identidades sociales, una técnica que, para el caso de la población indígena, la denomina “indigenidad”. Para Hernán Ibarra las representaciones sobre el indio fueron construcciones mentales realizadas por quienes no son indios, y se efectuaron generalmente desde diversos lugares de poder, elaborándose discursos para ubicarlos y tratarlos en los diversos ambientes de las relaciones sociales y políticas que tenían que ver con los indígenas (2009: 129)

Esta referencia de construcción de subjetividades indígenas me lleva a analizar el tipo de sujetos indígenas que promueve el liberalismo y a reflexionar sobre cómo el Estado liberal ejerce la hegemonía sobre los grupos subalternos, *a grosso modo*, pues, en los siguientes capítulos exploro la constitución de sujetos indígenas en el protestantismo y en el catolicismo de forma detallada.

Como parte de la revolución liberal, el Estado liberal proclamó la abolición formal del concertaje en la Sierra y formuló tan temprano como 1917 unos principios del derecho laboral avanzados para la época y que en otras latitudes habían sido alcanzados mediante serios conflictos sociales que lograron entre otros la jornada de ocho horas. (Coronel 2009) El concertaje⁸ fue duramente cuestionado por los liberales, por ejemplo, Abelardo Moncayo uno de los precursores del liberalismo menciona: “el concertaje es la degradación sistematizada de una porción inmensa de hermanos nuestros...; es la condenación legal de toda una raza al embrutecimiento...” (Guerrero 1994). Belisario Quevedo, otro de los precursores del liberalismo e intelectual ecuatoriano que ha estudiado el trabajo en la haciendas señala⁹: “hay algo podrido en el Ecuador, dice, que lo daña todo y ese algo es el concertaje” Propone la eliminación del concertaje a cambio de un salario digno, construye un indio asalariado, un nuevo indígena con salario. Para Pio Jaramillo Alvarado -periodista del partido liberal, indigenista- al referirse a este tipo de cuestionamiento menciona: “Quevedo se acerca al corazón, ausculta los ritmos intensos de la vida nacional, y encuentra que el mal horrible denominado concertaje es una purulencia que ha contagiado a todo el organismo. El mal del indio, es el mal nacional: ¡la servidumbre!” ([1934]1997: 96) Este tipo de discurso liberal emergente chocaba constantemente con el discurso conservador, a fin de radicalizar y mantener el concertaje e incluso restablecerlo luego de su abolición. La confrontación del discurso liberal sobre el indio con el discurso conservador fue permanente, con algunas aperturas del sistema liberal se notan diferentes discursos constituyentes de las

⁸ “Concertaje” era un término informal y coloquial, ampliamente usado para referirse al contrato de servicios personales, en el cual la parte contratante pagaba el trabajo por adelantado y creaba así una deuda de parte del trabajador. El contratante podía, a su vez, usar la amenaza de prisión por dicha deuda para presionar el cumplimiento del acuerdo; el jornalero, por su parte, podía usar a su familia para completar las tareas a las que se había obligado...” (Prieto 2004: 48) Además, el concertaje es un contrato mediante el cual un indígena se obliga a realizar trabajos agrícolas de manera vitalicia y hereditaria sin recibir salario o recibéndolo mínimo. (Diccionario Enciclopédico Universal)

⁹ Para Belisario Quevedo: “El indio concierto vive de la manera más miserable, satisfaciendo rudimentariamente las exigencias primeras del orden físico... Un indio que nace en una hacienda es con seguridad, futuro concierto de ella... (Quevedo 1981)

identidades indígenas. En ocasiones se construye como indígena, costeño y migrante¹⁰ de la sierra hacia la costa -la cuna del liberalismo estaba en la costa ecuatoriana¹¹- y era una de las estrategias más eficaces de “escaparse” de las haciendas serranas; sin embargo, su condición de indígena-analfabeto seguía “pesando” en el nuevo lugar de refugio.

Ciertamente, la discusión en torno a la abolición del concertaje y la misma abolición afectaron profundamente el poder de las haciendas, generando formación de contrapesos discursivos de los intelectuales conservadores contra los intelectuales liberales. Los conservadores construyeron su propia figura de Alfaro¹², considerándola como “Alfaro Indio” como en el siglo pasado lo hicieron con Leonidas Proaño, bautizándolo de “Proaño indio” “Proaño comunista”.

El liberalismo fabrica “indios libres” “ciudadanos libres” en sustitución del tipo de sujeto “concierto indígena”. En este sentido se podría mencionar que la libertad actuaba positivamente entre los indios, aunque la liberación de los indios provocaba ansiedad entre los mismos liberales:

“Martínez... llamó la atención sobre la degeneración de los indios libres de las ciudades y sobre cómo la rebeldía y la falta de control estatal sobre los indios comuneros ponían en riesgo a las gentes

¹⁰ El liberalismo ecuatoriano fue un proyecto de élite, por tanto, las élites costeñas pensaban que sería más instructivo, productivo para los indígenas si eran enviados a trabajar en las plantaciones de la costa.

¹¹ Antes de la revolución liberal el desplazamiento de indígenas de la Sierra a la Costa fue prohibido: “En 1831 se ordena a las autoridades proceder con todo el rigor de la ley contra los indígenas que intentan emigrar a la Costa. (Sacoto 2006:43)

¹² José Eloy Alfaro Delgado nació en Montecristi (provincia de Manabí) el 25 de junio de 1842 y murió en Quito en 1912, incinerado en la masacre del 28 de enero. Desde su juventud participó en distintas campañas contra los gobiernos conservadores. Fue Jefe Supremo de la República del Ecuador el 5 de Junio de 1895. Presidente de la República del 17 de Enero al 31 de Agosto de 1901, obtuvo el Gran Gordon de la Real orden de Isabel la Católica el 12 de Octubre de 1897; miembro de la Comisión Codificadora Militar en 1095, Encargado del poder el 1º de Enero de 1907 al 12 de Agosto de 1911. Los combates que sostuvo por la causa liberal, tuvieron como escenario Montecristi, el Colorado, Galta, San Mateo, Esmeraldas, Guayaquil, Jaramijó, Gatazo (Chimborazo), Cuenca, Chasqui.

civilizadas; insinuaba que la eliminación de procedimientos coercitivos para gobernar a los indios ponía en riesgo el conjunto de la sociedad” (Prieto 2004: 55)

También, el discurso liberal se zambulle en una posición ambivalente: por un lado, construye ciudadanos libres, con derechos; a la vez, se refiere a los indígenas como sujetos rebeldes e incivilizados. Por tanto, no es posible dejar lejos del control estatal liberal.

En esta contradicción¹³ de discursos liberales en la construcción de subjetividades se inserta el de Juan Montalvo, el más influyente pensador del liberalismo, cuando el mundo no quiso escribir su más famoso libro “El Indio”, ¡con el que habría llorado el mundo! La pluma de Montalvo, Cervantes de América, no tuvo la capacidad de hacer llorar el mundo, pero sí la capacidad de “asesinar” cuando lanzó la frase célebre “mi pluma lo mató” al enterarse de la muerte de Gabriel García Moreno, una de las figuras visibles del conservadurismo. “Estos elementos de la discusión fueron también piezas clave de la nueva estrategia liberal de disciplina y sujeción de la población indígena” (Prieto 2004: 58) En esta línea de análisis se puede mencionar que el rol del liberalismo ya no es el derecho de vida y muerte que tenía el poder conservador, sino la de administrar la vida, disciplinarla; es decir, el liberalismo proclama un *bio-poder* o poder sobre la vida, no en el sentido clásico del derecho de vida y muerte, sino administrar la vida y aumentarla.

No obstante de estas contradicciones en la construcción de identidades indígenas y el temor hacia los indígenas, la revolución liberal -*amu* o *tayta Alfaro* como recuerdan algunos ancianos indígenas-Alfaro implicó un buen aliado para los indígenas. Tan pronto llegó al poder, Alfaro expidió varios decretos ejecutivos relativos a la “raza indígena” –también referida como “raza india”– con base en dos consideraciones

¹³ En esta misma lógica se opera la Iglesia Católica, para José Peralta: “en la seno de una misma institución se puede encontrar una especie de dialéctica interna, así, por ejemplo, dentro de la Iglesia Católica, si bien hubo explotadores aliados de los conquistadores, también hubo ilustres miembros que se enfrentaron valientemente a los encomenderos que querían esclavizar a los indios.(S/A: 31)

principales, ambas evidencian su interés por adoptar prácticas de la civilización moderna: primera, la necesidad de proteger a los “primeros habitantes” del territorio ecuatoriano y, segundo, el reconocimiento de la participación de los indios en el ejército durante la campaña liberal. (Prieto 2004: 43)

La emisión de algunas declaratorias legales del gobierno liberal para los pueblos indígenas, el liberalismo se constituyó en un movimiento político incluyente. En el campo de la milicia a fines de los 80 el liberalismo incorporó a un número importante de indígenas en reconocimiento en la lucha del liberalismo; es decir, en las milicias del liberalismo se ofrecía un discurso nacional más incluyente:

“...El 10 de Agosto de 1895 Alfaro se encuentra en la población de Guamote centro del levantamiento indio de 1803 y espera con ansiedad la presencia de los cabecillas indígenas que le han ofrecido visitarle. En efecto, pronto las lomas circundantes se cubren con los multicolores ponchos de la indiada, y se oye el largo y retumbante sonar de las bocinas. Son diez mil indios con la cinta roja liberal en los sombreros que gritan entusiasmado: “ñukanchik, libertadta apamuy amu Alfaro, tukuy, runakuna, wañushun pay kuchupi”. (Nuestra libertad tras Alfaro vamos a encontrarla y todos los runas debemos morir a su lado). Al frente de tan formidable contingente se halla Alejo Saes: “con mirada penetrante y altiva”,... El jefe del liberalismo abraza con emoción a nuevo aliado, y éste, en breve pero claro discurso, le ofrece el apoyo aborigen para la causa que defiende. Y así, el indio ecuatoriano, cifrando grandes esperanzas, se convierte en partícipe de la revolución.

Alfaro, conocedor ya de los méritos de Saes¹⁴ y de la acción por él desempeñada, ordena inmediatamente su ascenso a general de la república. Su ayudante, Manuel Guamán es ascendido a coronel. Ambos agradecen enternecidos por el honor dispensado por primera vez en nuestra patria a los hijos de la raza conquista.” (Albornoz 1988: 41)

¹⁴ De Alejo Saes se sabe que permaneció en la escuela de los Hermanos Cristianos en la ciudad de Riobamba hasta la edad de doce años, habiéndose distinguido por su vivacidad e inteligencia. Lee con avidez todo cuanto cae en sus manos. Se dice que llega a conocer y admirar a Juan Montalvo, Pedro Moncayo y Pedro Carbo, cuyos escritos posiblemente le son proporcionados por sus amigos liberales que tiene en la ciudad de Riobamba. (Albornoz 1988)

Esta designación emblemática y única -hasta ahora- en la historia ecuatoriana es bien aprovechada por los indígenas para que el general y el coronel indígenas sean interlocutores entre el Estado liberal y los indígenas, para denunciar los atropellos surgidos desde los terratenientes, curas, etc. lejos de los resultados favorables o no. No se sabe si las quejas, denuncias fueron atendidas, sin embargo los indígenas se atrevieron a reclamar su derechos y a denunciar a sus opresores. El indígena no solo es fabricado como un sujeto con derechos, sino también se autoconstruye como nuevo sujeto con derechos de acceder a un salario digno, a una educación de calidad, con capacidad de dialogar con el presidente de la república en el Carondelet. Hay un espacio de poder en donde denunciar y presionar reencarnado en la figura de Alfaro:

“Aplacada la guerra civil, Saes y otros dirigentes indígenas, los coroneles Guaman y Morocho principalmente, asisten con frecuencia al Palacio Presidencial de Quito para visitar al General Alfaro. El tema de conversaciones que mantienen es de índole política, concretándose sobre todo en los asuntos referentes a la raza india, pues que sus problemas, siempre múltiples y complejos, no son olvidados un solo momento por ellos. Las quejas sobre el incumplimiento de las leyes, las denuncias sobre los abusos que siguen cometiendo los gamonales, la parcialidad de las autoridades a favor de los poderosos, son innumerables, tantas como son en la realidad. El caudillo liberal oye con atención a sus interlocutores y siempre trata de remediar los casos más urgentes y penos. Es de pensar que el Decreto Ejecutivo sobre del Concertaje de Indios dictado el 12 de abril de 1899...es fruto de esas largas pláticas...” (Albornoz 1988: 52)

Los indígenas desde revolución liberal se construyen nuevo tipo de sujetos, sujetos con derecho, “primeros habitantes” del Ecuador, sujetos con capacidad de organizarse militarmente como lo hicieron para contribuir en las luchas de la revolución liberal; es decir, la hegemonía liberal se centra, fundamentalmente, en construir más esta idea de individuo libre que toma decisiones y no un individuo que se debe a la comunidad y esta es la ideología del protestantismo que será analizado en los siguientes capítulos. Evidentemente, la voluntad política de los gobiernos liberales por desplazar a la iglesia del control de la educación y extenderla a un conjunto más amplio de la población formaba parte de un intento de formar individuos dentro de un discurso de la ciudadanía liberal. (Coronel 2009)

La mayoría de escritores, intelectuales, medios de comunicación compartían la necesidad y el rol de educar¹⁵ a los indígenas para insertar en el mundo de la “civilización”, porque un estado liberal sinónimo de progreso no podía admitir sujetos indígenas “incivilizados”. La pregunta que surge a la vista es ¿Quién asume la responsabilidad de educar y civilizar? Según Mercedes Prieto, no había un acuerdo sobre quién era el responsable de “civilizar”. Para los terratenientes, era su prerrogativa, para los liberales era una responsabilidad pública, un rol del Estado. (2004) Este tipo de discusión nos ayuda a explorar la disputa de poder por el control y disciplina de los indígenas, por la configuración de identidades. Evidentemente, una disputa entre los poderes por la configuración de nuevas subjetividades y conservación de la misma. Los indígenas se insertan en la lógica de la negociación con el poder hegemónico liberal, mientras su resistencia era con el poder tradicional, conservadurismo.

El liberalismo declara la necesidad de civilizar e insertar en los procesos de la modernización, reafirmando lo incivilizado que era el indígena en el sistema feudal. El liberalismo nos viene a decir que todos somos iguales, somos individuos libres que podemos trazar nuestros destinos y esto tiene una ruptura con las instituciones coloniales del conservadurismo. Sin embargo creo que se debe tomar en cuenta lo que recalca Hernán Ibarra, que las representaciones deben ser entendidas dentro del marco de la dominación étnica que se produjo en el liberalismo (2009). El liberalismo fabrica sujetos indígenas con derecho, igual ante la ley: “...Tenemos unidad de legislación para todas las razas; porque tenemos la igualdad ante la ley...” (Jaramillo 1922: 99) Su postulado se centraliza en la construcción de una (neo) ciudadanía: “el

¹⁵ Alfaro ordena la creación “de escuelas especiales para la educación de los indios, a fin de que puedan adquirir los derechos y cumplir los deberes de la ciudadanía”. Esta declaratoria la hace en retribución a la lucha indígena a favor a la revolución liberal: “El auxilio de los indios de Chimborazo, fue eficaz. Según críticos militares para la revolución alfarista: sin ellos no habrían triunfado en Gatazo ni en ningún otro lugar de esa provincia (Chimborazo). Ellos fueron el alma de la revolución en su marcha sobre Quito” (Albornoz; 1988: 42 y 43). Sin embargo, en la práctica los indígenas poco o nada se beneficiaron con la revolución liberal.

liberalismo es respeto profundo a todas las opiniones, tolerancia absoluta a todas las ideas, justicia estricta para todos los ciudadanos. El liberalismo es pensamiento libre y conciencia libre, dentro de la esfera de la razón y la virtud. (Peralta 1988: 88)

La gran paradoja de este discurso de igualdad, es que no fue acompañado con los cambios estructurales que permitieran a los indígenas ecuatorianos un verdadero acceso a una vida digna y a una ciudadanía plena. Paralelamente, la imposición de una perspectiva eurocéntrica de “progreso” y “civilización”, no permitió reconocer los aportes que las culturas indígenas podían hacer al Estado-Nación ecuatoriano. La negación del reconocimiento de la diversidad del Ecuador, es decir, de los derechos de los pueblos indígenas a desarrollarse con sus propias identidades dentro de un país heterogéneo donde no existe solamente la nación mestiza, conllevó una nueva forma de exclusión de la población indígena. La valoración de las culturas indias y de sus caracteres étnicos y políticos estaba fuera de horizonte histórico y sería una tarea posterior en la construcción nacional del Ecuador. (Ayala 2001: 29). Concordante con esta postura, Pio Jaramillo Alvarado, al evaluar el liberalismo y su proyecto de abolición del concertaje menciona: “;...pues los indios no han devorado a los patrones después de la abolición del concertaje, sin embargo de que muchos de ellos merecían esa pena, sino que, con ley y todo, sigue siendo el patrón, el dueño del indio... ¡eduquemos a los patrones! (1922: 111). En este discurso devaluatorio de Pio Jaramillo, parece mencionar que los incivilizados son los patrones y no los indígenas. No obstante de estos cuestionamientos, para la época y en situación en que vivían los indígenas, la reforma liberal desarticuló las estructuras corporativas de explotación de la Iglesia Católica y popularizó un discurso de igualdad y derechos que influyó en la construcción de nuevas subjetividades indígenas.

1.2.CONDICIONES PARA EL ADVENIMIENTO DEL PROTESTANTISMO INDIGENA EN EL ECUADOR.

A fines del siglo XIX la economía del Ecuador había sufrido un cambio significativo. La expansión de la economía en la Costa, alentada por el incremento del cultivo del cacao para la exportación, había desembocado en un boom que se extendió por varias

décadas, desde 1880 hasta inicios del siglo XX. El Ecuador fue por algunos años el primer exportador de cacao del mundo y su comercio internacional adquirió proporciones inéditas. Con ello se aceleró el crecimiento económico y se precipitaron cambios políticos y sociales de gran importancia (Ayala 2001) Siendo estos cambios liderados por la burguesíacosteña naciente y no por los indígenas, ni pensado para el beneficio de éstos últimos sino de los primeros, aunque esta revolución contó con el apoyo directo de los indígenas.

En ese escenario económico, al tiempo que el poder de la clase terrateniente tradicional sobre el Estado se desmoronaba, la burguesía comercial y bancaria de Guayaquil logró un control sobre el conjunto de la economía nacional (Ibíd.: 15). Definitivamente, el triunfo político de la burguesía costeña se da el 5 de Junio de 1895 a inicios de la Revolución Liberal. Ese periodo liberal dura hasta 1925. Los liberales fueron vistos como los que colocaron al país en el umbral de algo totalmente nuevo, he aquí el mensaje de cambio, del presidente liberal Eloy Alfaro, “la patria renacerá, como el fénix, de sus propias cenizas”, hila mensaje similar de Leonidas Plaza: “Decid adiós al pasado, si queréis saludar al porvenir”. (Clark 2004)

“Al comienzo de este siglo¹⁶, las reformas del gobierno liberal del Eloy Alfaro representaron un ataque directo al poder económico de la iglesia en la Sierra. En 1908, los liberales aprobaron la Ley de Manos Muertas por la cual expropiaron algunas de las más grandes propiedades de la iglesia y de las órdenes religiosas. Debido a que estas tierras volvieron a poder del estado y fueron generalmente arrendadas a poderosos terratenientes locales, esta política no afectó en forma significativa el poder de la clase terrateniente como tal.” (Muratorio 1982: 77)

La revolución liberal rompe con la hegemonía histórica de la Iglesia Católica en fortalecimiento de la estructura del Estado. El Concordato suscrito entre Ecuador y el Vaticano en 1860 se vio dislocado. El discurso liberal con respecto a la religión puso énfasis en una de las columnas vertebrales de la Revolución Liberal que es la declaratoria del Estado laico. La separación de la Iglesia Católica de los asuntos públicos y del Estado fue evidente. Parafraseando a Ana María Goetschel, diríamos,

¹⁶ Se refiere al siglo anterior, porque la investigación fue efectuada en 1982.

con el liberalismo, el laicismo y la secularización abrió un espacio para una mayor circulación de ideas, criterios y opiniones dentro de lo que podríamos llamar esferas nacionales de opinión (2007).

En la segunda administración de Eloy Alfaro (1906-1911), una nueva Asamblea Constituyente dictó la Constitución de 1906, en la que se consagró un espíritu laico más consecuente con la propuesta que inspiró la Revolución Liberal de 95. Durante la presidencia de Leonidas Plaza (1901-1905), se ejecutaron algunas importantes medidas anticlericales determinantes para la separación del Estado y la Iglesia en el Ecuador. Entre ellas, la Ley de Matrimonio y Divorcio Civil de 1902, la Ley de Culto expedida el 12 de octubre de 1904. Según Enrique Ayala Mora, los liberales hicieron enormes esfuerzos para reducir la influencia del clero en los grupos populares. “No cabe ni sombra de duda -decía Leonidas Plaza- que la Iglesia Católica es un Estado Imperialista que tiende al dominio del mundo y que sus sacerdotes son legionarios que llevan su poder a los confines más distantes (...) (2001: 22)

Frente a ese desmoronamiento del poder de la iglesia afectado por un aparato estatal nuevo, circulación de discursos liberales, desmonopolización de la religión católica, declaración de la libertad de cultos, promulgación de leyes sobre el matrimonio civil y el divorcio, secularización de cementerios, se construyó en un escenario propicio para la llegada de nuevos grupos religiosos no católicos; habiéndose, la iglesia jerárquica, bloqueado profundamente. Este resquebrajamiento de la centralidad, monopolio, privilegio de la Iglesia Católica se dio no sólo en Ecuador, sino también en otras latitudes, según Gilberto Giménez -en México- después de la revolución liberal los gobiernos liberales procuraron debilitar su hegemonía, revocando en parte su estatuto de privilegio y favoreciendo deliberadamente la penetración de la disidencia protestante en el campo religioso. (Cit. Pos. Castillo 1988). La escasez de los medios de locomoción, la incomunicación por largo tiempo entre los religiosos católicos y los

feligreses contribuyeron a crear las condiciones favorables para la irrupción de nuevos grupos religiosos no católicos efectuada bajo la protección de los gobiernos liberales¹⁷.

El punto focal y una de las estrategias del gobierno de Eloy Alfaro era debilitar la Iglesia Católica hegemónica¹⁸ -principal opositora de la revolución alfarista- abriendo espacio para la llegada de otros grupos religiosos no católicos y que éstos se sumaran o coadyuvaran en el impulso hacia el cambio y la modernidad. En esta “neoalianza” del Estado, el gobierno de Eloy Alfaro, sin dejarse intimidar de ninguna manera, encargó a las empresas inglesas y norteamericanas,¹⁹ la construcción de un ferrocarril desde Guayaquil hasta Quito, se le imputó “atacar a la religión católica, más aún, la traición a la patria” (Robr 1997: 105). En contraposición a esta argumentación, Susana Andrade sostiene que no fueron las empresas quienes promovieron el protestantismo, sino que su llegada, implicó la llegada al país de muchos de sus empleados que eran protestantes (2004).

Según Jorge Moyolema, el Director Nacional de la Unión Misionera, Jorge Fisher, arribó a la ciudad de Guayaquil-Ecuador, con varios misioneros el 17 de Julio de 1886, realizando la primera Conferencia Evangélica en la ciudad de Ambato en 1901. (Entrevista: secretario de COPAEQUE, pastor, 20 de marzo del 2011). Tanto el Estado

¹⁷ “En 1895, al estallar la Revolución, de la siete diócesis que existía en la República, cinco estaban a cargo de su sacerdote propio: bien pronto tres de ellos saldrían del país perseguidos o expulsados por los liberales: Schmacher, de Portoviejo, Andrade de Riobamba y Masía de Loja...” (1995: 173)

¹⁸ “..., para los liberales costeños, la culpa del estancamiento, la inercia y la desconexión de la Sierra recaía en parte en la iglesia católica.” (ClarK 2004: 66)

¹⁹ Solamente en Brasil, Argentina, Uruguay y Chile, los países latinoamericanos con gran inmigración, pudieron establecerse comunidades extranjeras de inmigrantes europeos de confesión protestante. Después de que la potencia colonial española fuera expulsada del continente latinoamericano, se produjo sobre todo en el Caribe, en los Estados del Cono Sur y en Brasil, durante el transcurso de una expansión económica británica y más tarde de los EE.UU., una importación de sociedades misioneras británicas y estadounidenses. Sin embargo, la influencia ejercida por estos protestantes de las primeras épocas, tanto luteranos, bautistas, metodistas, como presbiterianos apenas sobrepasó las márgenes de las colonias de extranjeros, quedando de esta manera restringida a los blancos, extranjeros e inmigrantes y con ello a la emergente clase burguesa. (Robr 1997: 105)

liberal como el protestantismo confluyeron rápidamente en la defensa de los derechos de igualdad de los pueblos indígenas, sus discursos empiezan a difundir la idea de derechos ciudadanos, y a crear nuevos lazos que han desplazado el mundo ideológico tradicional anterior.

Concomitante con el testimonio de Jorge Moyolema, Tomas Bamat menciona: “La Unión Misionera evangélica de Kansas City, Missouri llegó al Ecuador en 1896, la Alianza Cristiana y Misionera de New York en 1897 y los adventistas del Séptimo Día en 1904. Fue el triunfo del liberalismo bajo el General Eloy Alfaro el hecho que abrió la puerta a estas primeras misiones (1986: 89) En definitiva el advenimiento y expansión del protestantismo en Ecuador es atribuible a la Revolución Liberal y sin duda, esta revolución es el éxito del protestantismo en desmedro del monopolio de la iglesia “dueña y señora” de los católicos ecuatorianos. El liberalismo no formó una alianza férrea con el protestantismo, solamente, en el Ecuador sino en otras latitudes como en las centroamericanas: “El protestantismo llegó a las zonas de habla hispana de los países centroamericanos en la época en que los liberales ocuparon el poder...” (Schäfer 1992: 125) Ciertamente, confluyen tanto el liberalismo como el protestantismo en el desarrollo del discurso de libertad de culto.

1.3.PROTESTANTISMO INDIGENA EN CHIMBORAZO

Abierto el paso legal para el ingreso del protestantismo, con la revolución alfarista²⁰, al Ecuador, los nuevos grupos religiosos se desplazaron a diferentes partes del país, aunque también sería un punto de partida de las constantes persecuciones de parte del gamonalismo²¹, quienes aún no admitían ni concebían el desmoronamiento paulatino que se venía de la estructura dominante del poder local.

²⁰ En la época liberal (1895-1925) se produjo la integración del núcleo básico nacional mediante el ferrocarril que alcanzó la sierra y la costa ecuatoriana. En este periodo surgió una visión protectora de las poblaciones indígenas y ocurre la supresión de la prisión por deudas en 1918. (Ibarra 2009: 133)

²¹ Se puede fechar a partir de 1920 la generalización del uso de la dominación gamonal como una expresión para definir al ejercicio del poder local en el Ecuador. La primera referencia que se dispone, está ubicada en el siglo XVIII, cuando el vocablo gamonal, apareció mencionado en un juicio de la sublevación de indios de Riobamba ocurrida en 1776. Con esta palabra, se estaba designando a algún sector dominante. Es decir, a un

Según el archivo de COPAEQUE²², los testimonios de algunos pastores y la gente de a pie; las primeras misiones evangélicas estaban dirigidas por dos misioneras jóvenes norteamericanas, miembros de la Unión Misionera Evangélica, siendo su arribo el 24 de enero de 1902 a la comunidad indígena de Pompeya²³. Su estadía no duró mucho tiempo sino tres meses en una posada que le dispuso un indígena de esa comunidad. Posteriormente se desplazan a Colta como menciona Susana Andrade: “Los misioneros americanos comenzaron a predicar el Evangelio en la provincia de Chimborazo, desde 1918, sin haber sido aceptados sino hasta los años sesenta.” (2004: 19) Los archivos de COPAEQUE, sustenta esta afirmación al señalar que los procesos de conversión se inician hasta los años sesenta a pesar de que la llegada de los misioneros es más temprana.

Habría que también fechar el inicio de predicación desde el momento mismo de la llegada de las dos misioneras norteamericanas, es decir, desde 1902, más allá del fracaso o del éxito; porque su misión era anunciar el evangelio o al menos era lo fundamental, de lo contrario cabe preguntar ¿A qué arribaron las dos misioneras en 1902 a las comunidades de Licto? ¿No eran parte de alguna misión protestante? Si no hubiese predicación desde 1902, si eso fuese el punto de discordia, ¿Por qué hubo traducción de una parte del nuevo testamento a la lengua kichwa para el año 1915, tal como fue entregado para el museo de COPAEQUE, por el hijo de Enrique Klassen, Darío Klassen? Enrique Klassen el día de su partida oficial de Majipamba, Chimborazo dejó el siguiente testimonio:

grupo o familia que posee poder local en lo económico, cultural, etc. (Ibarra 2001: 5). Para Hernán Carrasco se constituía por la clásica trilogía terrateniente –párroco- teniente político, como referente central del ejercicio de los poderes locales (monopolización de los poderes locales) (1993) Hasta los años cincuenta el Estado tenía un papel relativamente débil en cuanto a ser un verdadero promotor del desarrollo económico y social del país, particularmente respecto a los pueblos indígenas. El Estado delegaba un conjunto de responsabilidades, políticas, acciones a los niveles de poder local a lo que normalmente estaba relacionada la población indígena: terratenientes, misiones religiosas, etc. (Chiriboga 1984: 123)

²² Concilio de Pastores Evangélicos Quichuas del Ecuador (COPAEQUE)

²³ Pompeya es una comunidad indígena perteneciente a la parroquia Flores-Riobamba-Chimborazo-Ecuador.

“Primeramente entró el evangelio en 1902 (...)Entre el año de 1905 y 1915 la señorita Julia tradujo algo a kichwa, aquí tengo un librito en kichwa con una fecha de 1917, con el título: Apuchik Jesucristopak Evangelio San Lucas kama” Este es el primer libro que tradujo la señorita Julia y quiero que venga, dónde está mi querido hermano Pablo Guachilema, quiero presentar este libro, yo no sé si es el único pero es el único que tiene la Misión en el idioma kichwa. Para tu museo.” (Darío Klassen, en el discurso de despedida, en las instalaciones de la CONPOCHIECH, 20 de marzo del 2011)

Luego, se trasladaron a residir en la hacienda Calíata, adyacente a Pompeya. La primera tarea de las misioneras o por lo menos la fundamental era aprender a hablar y escribir en la lengua kichwa -lo cual permitiría captar confianza de los indígenas de Flores, Licto y quizá de otros lugares- como una estrategia para acercar más a los indígenas y como punto de partida para la propagación del protestantismo. En el año 1908 las misioneras compraron un espacio en la comunidad indígena de Pompeya -que hoy permanece en el poder de los indígenas- en nombre de la misión a pesar de las resistencias de los sacerdotes católicos, terratenientes y de los mismos indígenas católicos que hoy se arrepienten por haber ido contra los primeros evangélicos.

La razón de la presencia de dos misioneras y no misioneros en la provincia de Chimborazo fue para “no alarmar” a la población indígena. Los indígenas de Chimborazo tenían mucho miedo a los blancos/mestizos por la dominación, y violencia que sufrían; por eso se pensó que la presencia extranjera femenina sería menos amenazante para la población local; según, los testimonios de los pastores de COAPAEQUE. Ela Ozman y Julia Anderson fueron las dos jóvenes misioneras que se atrevieron a llegar a Flores-Chimborazo, a un escenario donde reinaba el monopolio del catolicismo y la dominación del gamonalismo. A pesar de la presencia de dos mujeres misioneras -como prevención del rechazo- no produjo aceptación, sino odio, persecución, curiosidad:

“Algunos indígenas se acercaron donde estas misioneras no para implantar amistad, sino para conocer si realmente eran personas o no; porque ellas eran diferentes: altas, piel blanca, ojos verdes, cabello rizado y café. Algunos indígenas tuvieron que rozar el pelo y el cuerpo para convencerse

que eran personas y no Virgen María²⁴. Una mamita Cruz, mestiza, sirvió de intérprete y vínculo entre los indígenas y las misioneras” (Jorge Moyolema, pastor, secretario de COPAEQUE. Entrevista: 20 de marzo del 2011)

Estigmatizaciones contra las misioneras tampoco faltaron provenientes de los sacerdotes y de quienes dominaban a los indígenas:

“Los sacerdotes le metieron en las cabezas de los indígenas cosas muy malas. Según ellos, las gringas comían carne humana, tenían relaciones directas con Satanás, las gringas vendían y enviaban a los indígenas a otros países en condición de esclavos, eran herejes, tenían cachos y rabos, y cuando se mueran se deben de enterrar paradas” (Jorge Moyolema, pastor, 20 de marzo del 2011)

Este último pronunciamiento se cumplió cuando el 31 de agosto de 1903 una de las misioneras jóvenes, Ela Ozman falleció a causa de neumonía:

“Julia Anderson y Ela Ozma, en agosto de 1903, se trasladaron a una Campaña Evangélica en Guayaquil, a una región de clima cálida de la que estaban viviendo. A su retorno vía tren, llegaron a Guamote para de ahí partir con dirección a Caliatá, lugar de su residencia. Las misioneras cabalgaron en dos caballos como medio de transporte, pero en su trayecto les propinó la torrencial lluvia, dando la fatal consecuencia de la muerte de Ela Ozman, producto de neumonía” (Jorge Moyolema, secretario de COPAEQUE, 20 de marzo del 2011)

La persecución de parte de las autoridades civiles y eclesiásticas ni siquiera después de su muerte la dejó descansar en paz, como refleja en el siguiente testimonio:

“El cura de Licto no autorizó su correspondiente entierro considerándola hereje. Julia Anderson realizó un serie de trámites para dar su cristiana sepultura, recibiendo negatividad de parte las autoridades e incluso del mismo gobernador de la provincia. Luego de varios cabildeos, por fin, autorizó su entierro pero en un rinconcito y en posición vertical, boca abajo con la mirada hacia el infierno; donde estaban enterrados los herejes, o sea, los asesinos, los violadores” (Juan Copa, pastor, 31 de enero del 2011)

²⁴ El mismo Darío Klassen dice: “en 1902 llegaron dos señoritas misioneras, una señorita se llamaba Julia Anderson, era un poco extraña porque medía 190 de alto, era rubia y tenía ojos verdes. Para entrar a una comunidad indígena era extraña (...) (Darío Klassen, hijo de Enrique Klassen, discurso de despedida de la UME de Chimborazo y Ecuador, 20 de marzo del 2011)

Estos testimonios reflejan el ambiente hostil en el que vivían las misioneras norteamericanas. Además, la búsqueda de aceptación de las comunidades kichwas parecía no importar las hostilidades permanentes y es más, emplearon una serie de estrategias de asistencias y servicios sociales: *“les enseñaban a leer y escribir, ofrecían las medicinas, vendían el querosín a precios simbólicos, anunciando el evangelio, que era lo fundamental de la misión”* (Francisco Gualli, 65 años, miembro del diácono, 28 de enero del 2011) No cabe duda que muchas de estas ayudas y ofrecimientos fueron rechazadas como expresa en el siguiente testimonio: *“tres mujeres indígenas pasaban por Caliata un domingo en la mañana, por donde vivían las misioneras, a la feria de Licto. Salieron a la carretera las misioneras a ofrecerles tostadito con fritada, lo primero que vieron las mujeres es a la fritada a ver si no contenía carne humana”* (Juan María Atupaña, 75 años, evangélico, 28 de enero del 2011)

Las amenazas de los sacerdotes o de cualquier otro integrante de los sectores dominantes mestizos de la parroquia Licto y Chimborazo no sólo iban dirigidas a las misioneras, sino también a los indígenas que prestaban ayuda o que pretendían prestarla. *“Amenazaron con incendiar las chozas, excomulgar, sepultar con la mirada hacia el infierno en caso de desobedecer los mandatos del tayta padrecito”* (Archivos de COPAEQUE) A partir de este testimonio y de otros por incluir en los apartados posteriores, se puede concluir que el conflicto religioso, en ocasiones violento, entre los indígenas no tenían su origen en los mismos indígenas, sino que eran inducidos por sacerdotes y terratenientes, y muchas veces el estado de embriaguez de los indígenas católicos funcionaba como detonador de la violencia para atacar a los conversos protestantes. En ocasiones entraban violentamente a las casas de los nuevos conversos para agredirlos, según los testimonios de los primeros conversos. Sin embargo, las historias oficiales de la región presentan la llamada “guerra religiosa” como un enfrentamiento entre indígenas católicos y evangélicos sin dar cuenta del papel que jugaron los poderes eclesiales en estos conflictos. La decisión tomada por la Iglesia Católica en defensa de sus intereses o por lo menos por la mayoría de las autoridades eclesiales en complicidad con las autoridades civiles, no contribuía a la creación de un ambiente de paz, armonía y amor cristiano, sino que alimentaba la pugna entre comunidades contribuyendo a la violencia.

En otras latitudes de América Latina -como en Colombia- también ocurrieron, hechos lamentables como sostiene Cristianan Gros: "...el protestantismo ha sido también objeto de persecución por motivos religiosos o políticos: es un hecho corriente entre los conservadores el confundir a heréticos y a comunistas en un solo repudio. Durante "la violencia" cerca de 227 escuelas y unas 60 Iglesias fueron destruidas, sin contar el número de protestantes muertos." (2000: 148)

Las agresiones sufridas por los evangélicos en las primeras décadas de su llegada dan cuenta de que el arribo del protestantismo a Chimborazo fue un proceso conflictivo y que las denominaciones no católicas no fueron bien recibidas, solamente unos pocos fueron los escogidos, por lo menos al inicio. La memoria histórica da cuenta de estos episodios de violencia, los testimonios recabados entre los ancianos protestantes recogen y archivan la historia del protestantismo sigilosamente, no solamente desde su advenimiento a Chimborazo, sino desde su origen en Estados Unidos²⁵:

"Para la gloria de nuestro señor y salvador Jesucristo. Sus comienzos fueron en el año 1892 en Topeka, Kansas (Estados Unidos). Se formó la "World's Gospel Union (Unión Evangélica Mundial) por iniciativa por un grupo de líderes que renunció a la "Asociación Cristiana de Jóvenes" con el fin de promover el estudio bíblico, vida cristiana consagrada, sana doctrina y predicación del Evangelio donde Cristo no había sido proclamado. Luego el nombre fue cambiado a Gospel Missionary Unión o sea a Unión Misionera Evangélica. Algunos de los principales líderes de este nuevo movimiento misionero fueron R.A Torry, E. Bishop y George Fisher, éste último fue nombrado director de esta agencia misionera, cargo que desempeñó hasta su muerte, 1920. La fundación de la Unión Misionera Evangélica (UME) fue fortalecida por una ola de fervor espiritual y evangélico. Más de 600 hombres estuvieron presentes en aquella séptima convención anual del YMC en Abilene, Kansas en octubre de 1888. Más de 900 estuvieron en la convención de Topeka al año siguiente donde D.L. MOODY fue uno de los oradores. Los presentes fueron profundamente tocados y movidos por la predicación ferviente y el desafío de llevar el evangelio a las aéreas del mundo todavía inalcanzada con el evangelio." (COPAEQUE)

²⁵ En 1856, con Henry B. Pratt en Colombia, por vez primera pisó suelo latinoamericano una misión enviada por una iglesia establecida de los EE.UU. En las décadas siguientes, las misiones seguirán los caminos de la expansión del capital estadounidense en América Latina. (Schäfer 118: 1992)

La llegada del protestantismo de Estados Unidos a Chimborazo con valores, costumbres de un país en condición de potencia mundial, y con un discurso reivindicado por los misioneros norteamericanos que presentaba a su país como la cuna del “desarrollo” y el “progreso”, influyó en que algunos indígenas evangélicos y quisieran imitar muchas de sus prácticas y formas de vida. Por eso, flamean la bandera norteamericana en algunas iglesias, lo cual parece constituir un motivo de orgullo para los conversos indígenas de Chimborazo. Estos procedimientos chocan con los indígenas católicos vinculados a la Iglesia renovadora de la Diócesis de Riobamba. Cabe recalcar que el protestantismo en Chimborazo reproduce la ideología del “desarrollo y del progreso” que se estaba gestando en el imperio norteamericano; por lo tanto, sus representantes misioneros asumían una actitud de superioridad, presentándose como portadores de nuevos conceptos y paradigmas “civilizatorios”. Con esta noción de superioridad se convierten, en ocasiones, en los ventrilocuos de los indígenas: con la instalación de caravanas médicas, constitución de entidades de desarrollo como algunas cooperativas de ahorro y crédito y de transportes, la presencia de lingüistas en calidad de expertos en el estudio de la lengua. Si bien reconocemos, la capacidad de resistencia cultural de los pueblos indígenas del continente, y queremos dar cuenta de los procesos de vernaculización del protestantismo, no podemos dejar de reconocer que la presencia de los protestantes norteamericanos no solamente en Chimborazo, sino en otras latitudes de América, también fue parte de un proyecto más amplio de expansión imperial:

“Un segundo ejemplo de esta tendencia imperialista, un ejemplo externo, es el de la historia de la Doctrina Monroe y de los esfuerzos de los Estados Unidos por ejercer el control de toda América. La doctrina, anunciada por el presidente James Monroe en 1923, fue presentada ante todo como una medida defensiva contra el colonialismo europeo: los continentes americanos libres e independientes << ya no deben ser considerados como súbitos de ninguna futura colonización por parte de una potencia europea>>... Sin embargo, nos veríamos en apuros si quisiéramos caracterizar las numerosas intervenciones militares de los Estados Unidos en América como simples movimientos de defensa contra la agresión europea. La política yanqui es una intensa tradición de imperialismo vestida con ropajes antiimperialistas.” (Negri y Hardt 2002. 170)

Esta tradición imperialista, se mueve en la lógica de la ambigüedad entre el papel de protector y el de dominador. El mismo juego de ambigüedad reproduce el protestantismo en Chimborazo de protector y de dominador, se consideran “seres superiores”, portadores de “desarrollo y progreso”, mientras para muchos de ellos los indígenas son seres inferiores, a los que hay que integrar a este “desarrollo”. Sin embargo, como veremos a todo lo largo de esta tesis, sus impulsos aculturadores e integracionistas no siempre han tenido el éxito que esperaban.

1.4.TIPOLOGIA DE PROTESTANTISMO EN CHIMBORZO

Tomas Bamat (1986) al referir a las nuevas corrientes religiosas en el Ecuador clasifica en dos grupos: sectas no-evangélicas y evangélicas. Sin embargo, los desarrollos de los análisis antropológicos sobre protestantismos indígena han venido a cuestionar el concepto de “secta protestante” por el uso estigmatizador que se ha hecho del mismo (ver Garma y Ruz 2005, Hernández Castillo 2005). Con este término se han descalificado y homogeneizado bajo un solo concepto a denominaciones históricas como presbiterianos y metodistas, con grupos religiosos no evangélicos como Adventistas del Séptimo Día o Testigos de Jehová. Retomo sin embargo, de la tipología propuesta por Tomás Bamat la diferenciación entre grupos evangélicos y no evangélicos, centrándose esta investigación en los primeros. Esta tipología ubica dentro del grupo de los evangélicos a la Alianza Cristiana y Misionera, a las Iglesias Pentecostales y a la Unión Misionera Evangélica. En este apartado, analizo la relación de los evangélicos indígenas de Chimborazo, con la Unión Misionera Evangélica de Chimborazo filial de la CONPOCIECH.

Como detallo en los apartados anteriores el protestantismo se establece en 1902 en la comunidad de Caliaata-Chimborazo²⁶ liderado por dos misioneras norteamericanas,

²⁶ Al decir de Tomás Bamat, la Unión Misionera Evangélica de Kansas City, Missouri llegó al Ecuador en 1896, la Alianza Cristiana y Misionera de New York en 1897 y los Adventista del Séptimo Día en 1904. Fue el triunfo del liberalismo bajo el general Eloy Alfaro el hecho que abrió la puerta a estas primeras misiones. Otros grupos han llegado mucho más tarde, como los evangélicos pentecostales (desde los años cincuenta), los Mormones y los Krishnas (mediados de los sesentas), o la secta Moon (mediados de los setenta) (1986: 89). UME fue sin embargo, la primera misión evangélica en el Ecuador. Sus misioneros

pertenecientes a la Unión Misionera Evangélica (UME). El grupo protestante pionero que se establece en el área de Colta fueron los Adventistas del Séptimo Día en 1921, también provenientes de los Estados Unidos. Carentes de éxitos, a pesar de varias estrategias²⁷ de propagación, los Adventistas del Séptimo Día abandonaron su trabajo y vendieron sus instalaciones a la Alianza Cristiana y Misionera en 1933. “Debido a la falta de personal, esta misión se vio obligada a dejarlas a la UME en 1953” (Muratorio 1981: 82) Otro matrimonio que comenzó la misión de la UME hace más de 25 años, vivió en la zona por lo menos hasta 1978. (Ibíd.) En 1961, la misión comenzó no solamente con el trabajo para la conversión, sino también impulsando el proceso de la modernización; evidentemente, en Colta la operación de la radio HCUE-5, ahora llamada “la voz de la COMPOCIECH”, fue parte del salto al cambio y progreso.

Hoy, la Unión Misionera Evangélica²⁸ continúa operando frente a la Laguna de Colta, a 25 Km de Riobamba, capital de Chimborazo-Ecuador, y allí tiene su sede de corte organizativo (CONPOCIECH) y de tinte religioso (COPAEQUE), este último de alcance nacional. Hoy, la UME está dirigida absolutamente por los indígenas: “*nos dijeron que ya somos capaces de conducir nuestras iglesias y nos abandonaron*” (Jorge Moyolema, secretario de COPAEQUE, pastor, 24 de abril 2013). De acuerdo a este testimonio, la UME inicialmente impulsada por los norteamericanos, hoy no tiene ninguna incidencia ni

Strain y Farno, acompañados del director de la oficina central en Kansas City, señor George Fisher, arribaron aquí en julio de 1896. Cuando el cónsul de los Estados Unidos en Guayaquil se enteró de sus propósitos proselitistas, les aconsejó abandonar el Ecuador en el próximo barco, asegurándoles que arriesgaban sus vidas en un país tan católico. Rechazando la advertencia. La UME comenzó a trabajar en Guayaquil y en la provincia de Manabí. Poco después se estableció en la región amazónica, en Ambato, y en 1902 en Chimborazo.(1986: 110)

²⁷ Un matrimonio llegó a Colta desde los Estados Unidos en 1921, y comenzó su trabajo predicando, curando a los enfermos, y abriendo una escuela. Ninguna de estas estrategias tuvo mucho éxito. Después de cinco años en Colta, sólo lograron bautizar a dos hombres. (Muratorio 1981)

²⁸ En 1966 había sólo 330 miembros bautizados por la UME en todo Chimborazo, 480 en 1967. La cifra de los conversos hasta 1981 es cerca de 24.000 miembros. Actualmente, según los datos de COPAEQUE, cuenta con 350 pastores indígenas aproximadamente en todo el país, de 800 a 900 iglesias, de 60.000 a 70.000 conversos; aunque mencionan que no son datos estadísticos exactos, porque aún no se ha hecho ningún censo.

injerencia y ésta retirada se oficializó con una ceremonia multitudinaria en Majipamba-Colta el 20 de marzo del 2011.

Cabe recalcar, que aunque en Chimborazo la mayoría de los indígenas protestantes pertenecen a la UME, varias otras iglesias protestantes también actúan en toda la provincia y el país. Pero el foco de mi investigación son los indígenas filiales a la UME, con su centralidad en la comunidad Majipamba, de cantón Colta, el estudio de otros grupos no católicos está fuera de mi competencia. “Los principios éticos de esta doctrina derivan de la tradición calvinista, o lo que comúnmente se conoce como “ética protestante”. Los preceptos morales enfatizan la disciplina, la abstención de tabaco, del alcohol, de las relaciones sexuales fuera del matrimonio y de todos los “excesos” que se consideran pecaminosos.” (Muratorio 1981). Para estos conversos pertenecientes a la UME, los santos no tienen importancia, son considerados como “muñecos de madera” bien pintados por las manos mortales, pues su contacto ya no es por medio de la Virgen o de cualquier otro Santo, sino un contacto directo con Dios o con Jesús, restando validez a los intermediarios, y la Biblia cumple la función de ser la misma Palabra de Dios.

Para Tomás Bamant, el Unión Misionera Evangélica es de corte fundamentalista con raíces en el movimiento de santidad personal (“holiness churches”) de los Estados Unidos a fines del siglo pasado. El crecimiento más espectacular de conversos ha sido el de Unión Misionera Evangélica (Gospel Missionary Union), la gran mayoría de cuyos miembros son indígenas de Chimborazo, afiliados a la CONPOCIIIECH (1986). “Los rasgos básicos son el literalismo, el énfasis en los textos, doctrinas y rituales y el milenarismo; los fundamentalistas profesan una ética individualista y se oponen a formas extáticas de adoración. Para el fundamentalismo, los cristianos no están llamados a involucrarse en los problemas del mundo, de allí su apoliticismo. Su interés se dirigió a organizar grandes campañas evangelistas y a crear sociedades misioneras en el mundo entero”. (Andrade 2004: 38) De allí es entendible la no participación de los conversos indígenas en el asunto político por varias décadas, aunque en los últimos años este proceso se ha comenzado a revertir, dando como resultado la fundación de un movimiento político (Amawta Yuyay) vinculado a los evangélicos.

Para muchos estudiosos la efectividad del impulso aculturador de las iglesias protestantes es mucho más fuerte que la capacidad de resistencia o resignificación del nuevo credo a partir de los propios referentes culturales, que puedan tener los indígenas conversos:

“Los indígenas protestantes reniegan de sus antiguas creencias y costumbres. Lo católico, para ellos, representa un signo de atraso, un estado de “salvajismo” superado. Las creencias y las prácticas tradicionales son consideradas supersticiones, producto de la ignorancia. No se explica cómo pudieron derrochar tanto dinero en fiestas y romerías, a costa de la salud, la alimentación y la educación de sus hijos y la venta de tierras y animales”. (Andrade 2004: 83)

En mi trabajo de campo encontré, que si bien el fundamentalismo de algunas iglesias evangélicas hace un llamado a romper con el pasado y con todo lo que no es “cristiano”, esta ruptura se centra en la diferenciación con el catolicismo y no siempre con las prácticas culturales kichwas. Pude constatar que muchos de los discursos de los pastores, son reproducidos por sus “hermanos en fe” invitando a dejar atrás todo lo “no cristiano”. Consideran que la vida “cristiana” es la mejor y el concepto de cambio y “progreso” es fundamental en esta retórica. Para un protestante indígena se trata del momento clave para dejar el pasado, las viejas tradiciones católicas para “renacer en cuerpo y alma”, para dar “salto a lo nuevo”. Estas diferencias marcan en la construcción de subjetividades entre los católicos y protestantes indígenas, sin embargo los procesos de *runización* del protestantismo que describiré más adelante dan cuenta de que a la vez que se presentan rupturas hay continuidades en la manera de concebir el mundo.

En base a este análisis histórico, podemos decir que los indígenas de Chimborazo no recibieron con pasividad ni a la UME, ni a los Adventistas del Séptimo Día, ni a la Alianza Cristiana y Misionera, siempre se movieron en la lógica de negociación y (re) significación, aunque oficialmente hayan estado dirigidos por los misioneros extranjeros de la UME hasta marzo del 2011. En este juego de “estiras y aflojas” se evidencia que las iglesias adscritas a la COPAEQUE son pentecostalizadas, de esta manera el movimiento pentecostal es una fuerza muy extendida en Chimborazo. Al decir de Tomas Bamat “el pentecostalismo no deja de ser cristiano” (1986: 125) y Chimborazo desde diferentes estructuras organizativas evangélicas despliegan discursos de “Cristocentrismo”.

“Cristo céntrico quiere decir: “los que anuncian sobre Jesucristo, los que siguen y creen en Jesucristo” Los que construyen la Iglesia y ponen como centro a Jesucristo, por eso nos llamamos Iglesia Cristocéntrica. Nosotros somos Iglesia Cristocéntrica. En las iglesias no debemos hablar de otras personas ni deben creer sobre otras personas, sino sobre Jesucristo. En nuestras iglesias no conversemos sobre nuestros sueños, sobre las revelaciones, porque sería “yo centrismo o sueño centrismo, pero no Cristocentrismo””. (Simón Gualán, pastor, presidente de COPAEQUE, 22 de marzo del 2012)

La pentecostalización de las iglesias en Chimborazo va de la mano con el proceso de *runización*, cuando algunos pastores declaran Cristocentrismo “contextualizado, runizados o kichwizados”, y hoy las iglesias están dirigidas, en su totalidad, por los propios indígenas a través de las entidades corporativas como COPAEQUE y CONPOCIIIECH. Por otro lado, Susana Andrade menciona que “con la pentecostalización de las iglesias quichuas la oración colectiva se vuelve más emocional y expresiva, comprende gritos, llantos y convulsiones siempre en un estado de comunicación con Dios” (2004: 230).²⁹ Estas características se evidencian a mayor profundidad en las conferencias, restituciones, danzas, cantos, vigilias evangélicas, por medio de abrazos, confesiones, gestos, susurros con la conducción de un pastor o evangelista, éstos últimos se constituye en el “camino” al diálogo con Dios. Esta forma ceremonial, la hacen en forma colectiva e individual, a la vez. Patricia Fortuny Loret De Mola menciona que “el pentecostalismo toma de la tradición los rasgos funcionales para transformarlos. Por ejemplo, la música tradicional, o incluso la historia misma de un pueblo, son elementos que se reinterpretan y se incorporan a la nueva religión” (1994: 50) Ciertamente en Chimborazo ocurre lo que sostiene Patricia Fortuny, pero también los indígenas toman el pentecostalismo como una oportunidad para expresar su lengua, su

²⁹ Para Susana Andrade “Las iglesias pentecostales incursionaron en la región de Chimborazo alrededor de los años setenta, a través de los migrantes que viajaron a la Costa ecuatoriana y a Colombia. Estas iglesias mayor acogida en las comunidades indígenas que se encontraron apartadas del control de la CONPOCIIIECH y de los misioneros americanos de Colta.

En pocos años, los pentecostales fueron ganando adeptos entre las iglesias de la CONPOCIIIECH, reclutando sus pastores y templos, a pesar de una fuerte resistencia. Entre las causas de su expansión, se contemplan los frecuentes conflictos internos y cismas al interior de las iglesias evangélicas, razón por la cual los pentecostales se presentaron como una sólida alternativa religiosa” (2004: 253-254)

tradición, su cultura; en este sentido, tanto el pentecostalismo como los indígenas se mueven en una ventaja multidimensional, “beneficiándose” mutuamente. Por lo tanto, se puede hablar de indígenas pertenecientes a COPAEQUE pentecostalizados y de un pentecostalismo *runizado*.

Podríamos decir que dentro de las tipologías del protestantismo en América Latina y tomando en cuenta las características del pentecostalismo, descritas por Tomas Bamat (1986), Patricia Fortuny (1994), Susana Andrade (2004), las iglesias evangélicas adscritas a la CONPOCIECH podrían ser definidas como pentecostales. Algunos directivos de la CONPOCIECH y COPAEQUE están conscientes de que la UME no es una Iglesia, sino una instancia interdenominacional:

“No hace mucho tiempo, un hermano solista viajó a los Estados Unidos, los policías de la migración le agarraron cuando estaba cantando en un parque. Él (*solista*) les había dicho que era de la UME, buscaron en la Embajada y en la Cancillería de los Estados Unidos y la UME no apareció archivada como una clasificación, más bien no apareció. Habían llamado a la Embajada de Ecuador, tampoco estaba archivada. No había solución para sacarle de la cárcel al hermano. Tuvimos que mandar cartas de la FEINE, del Congreso, de la CONPOCIECH y de otros organizamos a la Embajada, para rescatarle al hermano. De ahí sentimos la necesidad de buscar un nombre y hacerle archivar en las Embajadas.” (Jorge Moyoelma, pastor, secretario de COPAEQUE, 27 de abril del 2013)

Este hecho y discurso evidencia cómo los indígenas emplean “su nueva religión” como un “instrumento” de desplazamiento a otros países.

1.5. PROTESTANTISMO Y SUS PROCESOS DE MODERNIZACION

Como he señalado en el apartado anterior, tanto el protestantismo como el liberalismo comparten los conceptos e ideales de progreso y cambio³⁰. Se suman en el campo de

³⁰ En el liberalismo, el ferrocarril fue un símbolo de la modernidad a lo largo y ancho de América Latina. En muchos casos, los ferrocarriles sirvieron para integrarlas regiones exportadoras con el mercado mundial, lo cual se pensaba que garantizaría la prosperidad del modelo exportador del desarrollo de fines del siglo XIX. Argentina, Brasil, Chile y México construyeron ferrocarriles que fueron instrumentales para desarrollar sus recursos para la exportación. En este sentido, el ferrocarril ha sido llamado una obra redentora. (Prieto 2004)

lucha contra la hegemonía de la Iglesia Católica, se entienden sobre las causas de las luchas indígenas, ponderan los postulados de igualdad, libertad, justicia, y ambas ideologías reivindican los derechos ciudadanos de “igualdad”³¹ para los indígenas. Coinciden, tanto el protestantismo como el liberalismo, en un estilo de *imaginar la comunidad*, como diría Benedict Anderson (2007). Paralelamente, ambas entidades despliegan dispositivos, disciplinas para los indígenas. Sin embargo, parafraseando a Michel Foucault (2008) diríamos que los indígenas son, claramente, agentes de su propia creación como sujetos e intentan subvertir los contenidos peyorativos de los discursos de la “raza vencida” construidos por la hegemonía. A la Iglesia Católica, le llevó casi un siglo más pronunciarse públicamente por los derechos de la igualdad de los pueblos indígenas. Es a partir de los años setentas del siglo XX, que los obispos y sacerdotes vinculados a la Teología de la Liberación ven a los indígenas como sujetos constructores de su propia historia, específicamente, a partir de los fundamentos teológicos de la pastoral indígena -en México por ejemplo- en su título “Líneas Pastorales” menciona: “Reconocemos que nuestros hermanos indígenas y campesinos no sólo son los destinatarios privilegiados del mensaje de Jesucristo, sino también pastores del espíritu de Jesucristo y su proyecto de liberación. Desde sus formas de vivir la fe, reflexionarla, de proclamarla y celebrarla, los pobres se convierten en evangelizadores, agentes de la Buena Nueva, de la esperanza y de la libertad. (CENAMI 1979: 34)

Por otro lado, hay una disputa en la construcción de los imaginarios nacionales entre el conservadurismo y el liberalismo, serían dos distintos estilos de imaginar la comunidad nacional. De hecho el conservadurismo y el liberalismo generaron formas no solamente diferentes, sino irreconciliables para definir la comunidad. Mientras el liberalismo y el protestantismo confluían en la construcción de un estilo comunidad.

“En la medida en que el liberalismo, el progreso, la tecnología y el ferrocarril destruían algo, este algo era la pequeñez, el aislamiento, el atraso, la rutina y el estancamiento. La comunidad que iba a ser construida como consecuencia de todo esto sería, por su misma naturaleza, una comunidad conectada, es decir, una comunidad nacional. (Clark 2004: 74)

³¹ Mercedes Prieto, menciona que el liberalismo contribuyó a un lento desplazamiento de la idea de una “raza india” y su reemplazo por la nueva categoría social de ciudadanos indígenas. (2004)

La formación de una comunidad en el sentido “moderno” de una institución jurídica-política siempre significa una ruptura en la estructura tradicional de poder. En el sistema tradicional, los líderes han “invertido” en fiestas, adquiriendo así: prestigio e influencia, y se ven perjudicados por el nuevo tipo de líder que llega a posiciones de poder, no por haber gestado en las obligaciones tradicionales, sino por ser más conocedor del mundo que rodea al espacio limitado de la comunidad. Esto, según Lentz Carola, genera un conflicto entre los “viejos”, los “yachak” (sabios) del mundo campesino indígena, y los jóvenes, y los “jóvenes”, muchas veces migrantes, que aspiran al poder y constituyen en una especie de nuevos “yachak” del mundo urbano. (1985:88) El flujo migratorio indígena hacia la costa fue influido por el mismo proceso de modernización impulsado por la revolución liberal. Para Carola Lentz, la migración, es otro paso de los indígenas de una situación anterior a una nueva. En este tránsito, los indígenas se “autonomizaron” del control de los mestizos de los pueblos y asumieron un nuevo status. Aunque en este paso adoptaron pautas del mundo mestizo, conservaron los vínculos comunitarios y se esforzaron por definir una cultura propia sustentada en una valoración de su idioma, costumbre y pautas organizativas. (Ibarra 2009: 143)

La llegada del protestantismo coincide con los cambios estructurales que se estaban dando al interior de algunos países latinoamericanos, en el caso del Ecuador, adviene cuando en el año 1895 los liberales, con el presidente Eloy Alfaro tomaron el poder mediante la “revolución” del 5 de Junio de 1895. A Alfaro le interesaba la llegada del protestantismo para armar un contrapeso religioso contra la Iglesia Católica conservadora, para de este modo, fortalecer la posición liberal y su proceso de modernización. En el proceso de construcción de hegemonía liberal, parece interesante la presencia y alianza del protestantismo, porque “la hegemonía pertenece en la guerra a quien lucha con mayor energía que los demás, a quien aprovecha todas las ocasiones para asestar golpes al enemigo,…” (<http://www.gramsci.ar/>)

En esta línea del proceso de modernización se inserta el protestantismo en Ecuador y a los dirigentes protestantes les convenía estar dentro o muy cerca de un gobierno que

declaraba laicidad del Estado ecuatoriano, pero también les convenía a los gobiernos liberales, a ambos le venía como “anillo al dedo”³².

En otras latitudes ocurrían procesos similares: “En concordancia a esto, la primera misión protestante para Guatemala, la presbiteriana, fue enviada al país por el gobernante liberal Justo Rufino Barrios” (Schäfer 1992: 199). En el caso ecuatoriano, los impulsores e ideólogos de la revolución liberal, no se hicieron evangélicos, fueron los grupos más desposeídos, como los indígenas de Chimborazo las principales bases de apoyo de estas nuevas iglesias. Una de las razones de la conversión fue la vulnerabilidad, la pobreza extrema, el sometimiento en que vivían los indígenas desde el poder gamonal y las posibilidades que el nuevo credo religioso les brindaba para romper con este poder.

A fines de los años cincuentas se comenzó a crear una infraestructura misionera en Chimborazo: se construyeron hospitales y escuelas; se ofrecieron cursos de alfabetización y de enseñanza de la Biblia; se estableció una emisora local de radio y en el año 1973 se entregó a la venta la versión en quichua de la Biblia (Muratorio 1982). Los procesos de modernización impulsados por el protestantismo estaban dirigidos prioritariamente a los indígenas, históricamente, excluidos y discriminados. Varios indígenas evangélicos entrevistados atribuyen el éxito educativo, económico, político a la llegada de los misioneros y del evangelio:

“Todo el dinero que mis padres ganaban malgastaba en el alcoholismo, eran también esclavos de los patrones. No se preocupaban por la educación de nosotros. Eso pasaba con mucha familia y en muchas comunidades. Desde la llegada del

³² Sin una (neo) alianza Política (liberales) religiosa (protestantes), pudo haber ocurrido hechos como en Perú: “la primera iglesia protestante que se fundó en el Perú fue en 1864, en la calle Teatro de Callao, exclusivamente para la colonia protestante de habla inglesa. Francisco Penzotti llegó al Collao en julio de 1888 y comenzó su labor evangelizadora con éxito, pese al hostigamiento de parte del clero. En febrero de 1890, estando en Arequipa, Penzotti fue arrestado y encarcelado a instancias del obispo quien lo acusaba de hablar ciertas herejías. Permaneció 19 días en la cárcel, hasta que el presidente Andrés Avelino ordenó su libertad. De regreso a Collao, fue reducido a prisión acusado de haber violado el Artículo 4 de la Constitución. Estuvo en prisión por un espacio de 8 meses. Sólo con la intervención del secretario de Estado norteamericano, se liberó Penzotti. (Gutiérrez 1994: 72). Sin embargo, la alianza política religiosa no eximía al protestantismo de las persecuciones del clero, terratenientes.

Evangelio a nuestras casa, a nuestros corazones habido cambios profundos. Nadie puede negar de eso” (Simón Gualan, presidente de COPAEQUE, pastor, 21 de febrero del 2011)

“Los misioneros no han venido en vano, no han estado para el vacío, fruto de esa presencia tenemos las iglesias, hemos sido profesionales. Gracias, por los misioneros hemos sido siervos, tenemos autoridades. Pero, las nuevas generaciones no valoramos a esa historia baluarte” (Jorge Moyolema, Pastor, secretario de COPAEQUE, 20 de marzo del 2011)

La conversión al protestantismo era vista como una posibilidad para transformar los estilos de vida, convertirse en evangélico no era para vivir en lo mismo o peor que el católico en términos espirituales, económicos. La conversión no era vista como “Último día del despotismo y primero del mismo”³², para muchos de los conversos conllevaba cambios radicales en varios niveles y ámbitos. Estos discursos constituyen uno de los instrumentos clave para la producción de subjetividades evangélicas.

En términos de participación e involucramiento en la vida cotidiana de las iglesias, el converso indígena evangélico, es más comprometido con la iglesia, asiste al culto varias veces a la semana, a diferencia de los católicos que acuden de vez en cuando a sus iglesias, cumplen con las normas de su iglesia a cabalidad, aportan en las ofrendas y diezmos bajo el principio: “*mientras más das a Dios, más recibes*” (Antonio Guamán, Pastor, Profesor de los pastores, en una predicación, 21 de marzo del 20011) . En vez de derrochar el grueso del dinero en las borracheras, en las fiestas (priostes) hoy suplen para la salvación de sus almas. El prestigio ya no se adquiere a través de las grandes fiestas sino por el nivel de aporte a su iglesia, conferencias evangélicas y no sólo es un prestigio económico sino espiritual, este último porque consideran que “vive con más fe y amor a Dios”

El cambio en términos económicos para los evangélicos abre la posibilidad de “ahorro”. El resultado del trabajo del converso ya no es para malgastar en las fiestas, en las romerías, en los santuarios, o para el consumo del alcohol sino para ahorrar, para

³² Es la frase del pueblo de Quito, luego de la Independencia, culminado con la Batalla de Pichincha, el 24 de Mayo de 1820.

comprar terrenos, para aumentar el número de animales, etc. Con tan solo apartarse y renunciar a la Iglesia Católica significa romper con “todas” las formas tradicionales de fiestas. Aunque esto, como había referido en el apartado anterior, no significa no gastar, no contribuir en su nueva iglesia. La pregunta es ¿de dónde consiguen el dinero para su “ahorro”? De acuerdo a los testimonios de los evangélicos de Colta Majipamba, escenario de mi trabajo de campo, los pastores no solo se dedican a ejercer su rol de pastor de donde consiguen un pequeño ingreso-diríamos bonificación- con la instalación de los puestos fijos en las grandes y pequeñas ciudades, puestos de venta de mochilas, de ropas, de relojes, tiendas de abarrotes. Otros evangélicos optan por el comercio informal, son vendedores ambulantes. Hay también un reducido número de cargadores evangélicos de Colta, en el mercado mayorista de Riobamba, capital de provincia de Chimborazo, también, trabajan de cargadores algunos evangélicos de Flores, Licto, pero en su mayoría, los evangélicos optan o tratan de optar por ocupaciones que son más ventajosas y “prestigiadas”. Aunque actualmente no hay diferencia social como resultado de la conversión. Tanto para católicos y como para evangélicos la pobreza sigue siendo la misma. Sin embargo, la búsqueda constante de mejoramiento y prestigio en el “ahorro” es muy importante para los evangélicos, aunque para algunos católicos esta aspiración suele ser criticada:

“por ser más importante, por tener más prestigio, por tener más dinero, les meten esa mentalidad de que la riqueza es un regalo de Dios, cogen textos de la Biblia y en muchas ocasiones no les importa de donde venga el dinero con tal de recibir y tener, y para eso sí una organización excelente porque todo el mundo obedece y hace.” (Julio Gortaire, sacerdote, vinculado a la Iglesia de la liberación, 7 de julio del 2011)

El cambio y mejoramiento para los evangélicos se inicia a partir de “entrega a Dios” o sea de la conversión misma. Todo el progreso económico se consigue por medio de los rezos, oraciones, alabanzas, cantos, retiros, restituciones, diezmos; sin embargo hay que ponderar que no todos los indígenas evangélicos han vivido de igual manera los cambios que se han dado ni a todas las iglesias llegan los cambios tan ansiados, en ocasiones depende de la capacidad de gestión de sus líderes espirituales.

David Stoll (1990) en su obra *¿América Latina se vuelve protestante?*, analiza de manera muy breve la presencia del protestantismo en Chimborazo. Este autor examina la presencia del protestantismo en Colta, señalando que luego de varias décadas, la expansión de las iglesias evangélicas contribuyó al progreso de los indígenas en términos económicos, culturales, sociales. Para Susana Andrade (2004), este progreso es considerado como el ingreso de los indígenas de Colta al mundo de la modernidad. Para demostrar el progreso o la modernización, tanto David Stoll (1990) como Blanca Muratorio (1982) mencionan que Colta parecía más bien un prometedor barrio de ciudad que una población kichwa. Las chosas de adobe y de paja de los antiguos pobladores había casi desaparecido detrás de una pared de casas blancas y modernas, muchas de ellas de dos pisos, formando un círculo alrededor de la mitad de Lago. Aunque esta realidad, hoy, se vislumbra tanto en las comunidades católicas como en las evangélicas.

En términos económicos, el protestantismo contribuyó en la creación de la Cooperativa de Transportes “Ñuca LLacta”, constituyéndose en una fuente de ingreso importante para la familia, iglesia y comunidad.

A nivel de la organización provincial, la antes AIECH hoy CONPOCIECH, también se preocupaba por los temas de desarrollo agrícola, y compatible con esta propuesta crearon el departamento agrícola a comienzos de 1980. “Los facilitadores Agrícolas” trabajaban (hasta 1995) en unas setenta y cinco comunidades; que vigilaban la formación, la administración de los almacenes y sobre todo la introducción de cultivos nuevos, tanto para el consumo interno como para la comercialización (Santana 1995). Las parcelas trabajadas y cultivadas por los evangélicos rendían de mejor manera con la introducción de fungicidas, insecticidas, bombas de fumigación, con esporádicas asistencias técnicas, produciendo “envidia” a sus vecinos católicos, quienes miraban y palpaban un cambio profundo en el *modus vivendi* de sus hermanos evangélicos. Las mejores cosechas no fueron atribuidas a la incorporación de fungicidas e insecticidas, sino a su conversión y entrega total a Dios. Los mejores frutos de su trabajo fueron “¡Gracias a la bendición de Dios! y a la llegada del evangelio” (Isidora Guzñay, 3 de

agosto del 2011, una de la primeras evangélicas) Para legitimar esta versión, crean y recrean con testimonios de haber visto a Jesús desde su conversión: “... *En ninguna parte había visto a ese señor, puesto poncho y sombrero maravilloso, llevaba una Biblia en su mano derecha,...solo me dijo hola y se desapareció... Era Jesús, ¿Quién pudo haber sido? ¿Quién puede desaparecer así tan rápido? En ninguna parte hay ese tipo de señor. Era Jesús, indudablemente.*” (Isidora Guzñay, evangélica, 25 de marzo del 2011)

A propósito de este cambio o tal vez de este proceso de modernización, El Comercio, el diario de mayor circulación en Ecuador se refirió a la presencia del protestantismo de la siguiente manera: “Actualmente, (*se refiere hasta 1996*), la Confraternidad Evangélica Ecuatoriana reúne a más de 100 agrupaciones y mantiene su presencia activa en Chimborazo, Azuay, Guayas, Pichincha y las provincias amazónicas... Administra 50 escuelas, 20 colegios, cuatro clínicas, una línea de avionetas en la Amazonía –a la par el socorro-, siete radios³³ y un canal de Tv. Los evangélicos independientes –que no están en la Confraternidad- son alrededor de 250. Sus 101 años de presencia en el Ecuador les permite a los evangélicos organizados asegurar que ahora son más de un millón y en función de ello reclaman más espacios en el debate público y político” (1996: A6). Con estas acciones, resulta evidente que en algunas regiones, el protestantismo, ha venido a suplir al Estado ecuatoriano en lo que respecta a servicios públicos. Ciertamente, el protestantismo juega en buena medida un papel modernizador e integrador para las poblaciones indígenas y campesinas que aspiran ampliamente a la “modernidad” y que desean una cierta forma de incorporación y de participación en la

³³ En la provincia de Chimborazo existen tres radios de los protestantes indígenas: la radio histórica “Colta”, la radio “Buenas Nuevas” y la Radio “San Guisel”. Las dos últimas son de propiedad particular en cambio la primera es de todas las iglesias indígenas evangélicas de Chimborazo. Susana Andrade en su artículo: “Ethos evangélico, política indígenas y medios comunicación en el Ecuador” hace una serie de análisis sobre la emergencia de radios indígenas y al referirse a las Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador-ERPE, fundada por Mons. Leonidas Proaño, señala que: “La radio Chimborazo no solo ha sido un instrumento de evangelización, también ha sido un instrumento de concientización..., la radio se convirtió en un instrumento de apoyo y la educación agrícola y técnica, pero sobre todo en un espacio de reflexión y análisis de la situación social e histórica de pobreza e injusticia ” (S/A: 6)

sociedad dominante (Gros 2000: 128) Además, lejos de significar un cierre, un rechazo a la modernidad y una conducta de crisis, ella se presenta más bien como una estrategia realista de integración en un contexto nacional ampliamente renovado bajo los efectos de la globalización . (Gros 2000: 95) Es más, para Cristian Gros (2000), la identidad étnica no tiene vocación de disolverse naturalmente en la modernidad, ella es su producto. Para aquellos que la construyen, dicha identidad deviene de un valioso recurso que les permite luchar contra la estigmatización, construir una identidad positiva y acceder a bienes estratégicos nuevos y, podemos imaginar, una nueva ciudadanía (Ibíd.) Esa nueva ciudadanía con la aparición de un actor -nuevo y activo- expresado en la presencia de la UME, en caso de los indígenas evangélicos de Chimborazo, se construyen como sujetos con derechos y deberes ante el Estado, se trata de actores capaces de movilizarse y de intervenir, ya sea sobre sus propias organizaciones (iglesias locales, COMPICIECH, FEINE), o sobre el Estado mismo. A la vez, es posible considerar que en el contexto de Chimborazo el protestantismo como factor integración a la sociedad nacional y la modernización económica que vinculan al concepto de “progreso” no les significa necesariamente el abandono o el rechazo de una identidad étnica, o de una pertenencia comunitaria. Incluso puede significar revitalización lingüística³⁴, despertar indígena, el orgullo étnico; aunque no hay que descartar que el protestantismo despliega nuevas reglas³⁵, nuevos discursos que implican una nueva disciplina de los cuerpos y espíritus, nuevas subjetividades; anulando la necesidad de la fuerza (levantamientos indígenas) en sustitución de la fuerza da la palabra. Diríamos, que el advenimiento del protestantismo no significa *iustitium*, es decir, no implica interrupción o suspensión de derecho (Agamben 2007)

³⁴ El idioma kichwa, anteriormente instrumento de dominación, se presenta ahora (con el protestantismo) con un carácter positivo de diferenciación étnica en el marco renovado de la modernidad. Para Cristian Gros 2000, Muratorio 1981, Santana 1995, la traducción de la Biblia al kichwa será un golpe maestro: no solamente la palabra se hace oír, sino que la lectura de la Biblia se presenta entonces como la demostración de que por el hecho de hablar kichwa no se está excluido de la categoría de los letrados.

³⁵ Las normas operadas en los conversos indígenas consisten en las prohibiciones respecto al alcohol y los gastos festivos reflejan menos un orden moral venido del exterior (puritanismo anglosajón), que una ética de trabajo y del ahorro que encuentra localmente su justificación. (Gros 2000)

sino proclamación de derechos, inclusión, reivindicación de derechos de igualdad suspendidos históricamente por la Iglesia Católica jerárquica. En efecto:

“el protestantismo permite la construcción de una nueva imagen positiva para sus fieles. Aquella del indígena “civilizado” salido del embrutecimiento en el que permanecía por causa de su ignorancia, su alcoholismo y sus vicios: lo uno como lo otro, mantenidos por la Iglesia Católica y apoyados por los sectores conservadores de la misma. Esto se acompaña, como en el caso de México, de una nueva ética de vida dirigida al individuo y a su familia. El convertido debe ser buen padre y marido, trabajador, ahorrador, sobrio e instruido” (Gros 2000: 139)

La construcción de nuevas subjetividades indígenas, se da mediante un proceso doble: por un lado, mediante diálogos productivos externos (misioneros norteamericanos) que los construyen como sujetos nuevos, en contraposición a las tradiciones de la Iglesia conservadora, y diálogos internos (entre los indígenas conversos) que se consideran como hermanos en Cristo, renovados, progresistas.

Las sociedades misioneras son apoyadas por una amplia y muy densa red de organizaciones colaboradoras que actúan ya en casi todos los países del mundo y Ecuador no es la excepción. Es decir, el protestantismo estaba acompañado de grandes proyectos de desarrollo impulsados de manera directa por “Visión Mundial” (“World Vision”), ésta se constituía en la agencia evangélica de desarrollo más grande del mundo, la cual no era del agrado de la Iglesia Católica (Robr 1997, Stoll 1990). Para Elisabeth Robr: “Hasta ahora, la asistencia paternalista que sólo se interesaba en mantener a los indígenas en un estado de dependencia y en preocuparse por ellos tanto en cuanto se dejaran explotar. No se les tenía en cuenta nunca como personas capaces de aprender, ávidas de conocimiento y dignas de ser amadas. Por eso no sorprende que familias indígenas afirmen que defenderían ésta, su nueva religión, con su propia sangre” (1997: 126) ¿Acaso no defenderían a un protestantismo, cuya única fuerza entiende y atiende las necesidades espirituales y materiales de una población indígena en el desconcierto? Pues el protestantismo reconstruye a un sujeto indígena devaluado en un evangélico indígena capaz de valorar y emplear su lengua en forma escrita y verbal, su indumentaria, etc. Los indígenas de Chimborazo han cruzado la

“frontera religiosa”³⁶, el cruce que costó rechazo, agresiones de quienes aún se quedaron dentro del espacio religioso tradicional, pero qué importaba la vía crucis del desplazamiento si tras de la frontera existía mejores oportunidades o por lo menos parecía existir. Con la migración a otra religión, el indígena no tenía nada que perder, porque su condición dentro de la religión católica era deplorable desde todo punto de vista. Quienes realmente perderían eran los dirigentes religiosos de la Iglesia Católica, los cantineros y los latifundistas; los primeros porque iban perdiendo paulatinamente sus ingresos económicos, los segundos porque ya no podían obtener ganancias de la venta de alcohol y de la deuda local impagable y los terceros entraron en crisis por falta de la mano de obra gratuita. El arribo del protestantismo a Chimborazo fue una opción religiosa a partir de los años setentas, ochentas del siglo XX, cuando en algunas comunidades indígenas de Colta se establecieron los primeros templos; pero sus orígenes se remontan al siglo XIX, cuando como sostiene Heinrich Schäfer (1992), el protestantismo a finales del siglo XIX era una opción religiosa de la burguesía liberal y modernizante, en contra del poder conservador católico.

Para los indígenas de Chimborazo con la llegada del protestantismo, su nueva religión, parecía unade las formas de “escape” a toda forma de colonialismo interno, porque los misioneros evangélicos se constituyeron en nuevos aliados con capacidad de entender su dolor y acompañar en sus denuncias. Además, el proceso de modernización tecnológica, al decir de los propios evangélicos fue muy atractivo para los primeros conversos, como el motor-generator de energía eléctrica, instalación de radio Colta, equipo de presentación de películas; con lo cual, iban de comunidad en comunidad, de iglesia en iglesia, el uso de las bombas de fumigación fue turnada de familia en familia, etc. Los vínculos con los grupos evangélicos implicaban una mayor presencia de progreso en su hábitat. Por primera vez, los indígenas palpaban las virtudes del protestantismo para el mejoramiento de sus condiciones de vida, que en ocasiones eran mimetizados por sus hermanos católicos. Paralelamente, la llegada del protestantismo a Chimborazo generó fricción y atomización de las comunidades indígenas, aunque no lo

³⁶ Ver con mayor detalle sobre los cruzadores de fronteras en Hernández (2001) *La otra frontera. Identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*.

admiten los propios evangélicos. De acuerdo al trabajo de campo, algunos evangélicos no asistían a las mingas comunitarias no porque realmente desvalorizan las mingas sino por temor a ser ofendidos, aludidos en algunas bromas, reuniones, encuentros. Pero también, un protestante se movía bajo el postulado de no “juntarse mucho”, con los no cristianos, hoy aún persiste ese tipo de discursos y normativas desde los pastores, por ejemplo, no admite discursivamente el matrimonio de un católico con una indígena evangélica, dicho acto sería considerado desobediencia a Dios, un matrimonio del “yugo” diferente, aunque en la realidad las decenas de matrimonios mixtos terminan imponiéndose a las reglas del “yugo” diferente. Existen reconciliaciones probadas. Sin embargo, en la actualidad, aún persiste cierto “recelo” entre católicos y evangélicos en algunas reuniones comunitarias, aunque no con la misma radicalidad que antes. En una comunidad con mayoría católica quienes eran ofendidos eran los evangélicos, pero en una comunidad con mayor porcentaje de evangélicos los católicos eran los ofendidos, aunque esta disputa histórica no se ha desaparecido en su totalidad, sigue habiendo imposiciones, reclamos, etc. en ocasiones acaloradas. Este hecho no es permanente, así como existen temas muy específicos de discordia, pues también hay las formas de convivencia armónica entre dos grupos religiosos, pero no por eso se descarta el surgimiento de conflictos eventuales.

“Somos contadas familias católicas, tal vez, entre diez familias en la comunidad de Basquitay. Formamos una asociación y compramos un terreno a un mestizo que ya no vive ahí, con la ayuda del Padre José. Luego construimos una Iglesia para la misa, construimos una casa de dos pisos para desarrollar talleres, capacitaciones. Cuando ya hicimos todo, nos culparon de dividir a la comunidad y aprovechando que ellos son más de cien familias nos quitaron todo lo que trabajamos y conseguimos. Fue difícil resistir y aguantar todos los ataques y ofensas de ellos. A mi papá le maltrataron. No se parecieron cristianos ni evangélicos. Hasta nos expulsaron de la comunidad, tuvimos que ir a comprar unos terrenitos en Mocha, en otro cantón. No nos dejaron coger el agua. Nos quisieron cobrar de ingreso a la comunidad como si nunca hubiésemos estado ahí, ni siquiera lo que nos quitaron saciaron sus ambiciones. A mi mamá, recientemente quitaron el terreno porque no pudo pagar el ingreso a la comunidad. No hay consideración ni porque es viuda” (María Guamán, 19 de julio del 2012, 36 años, docente sin ejercer, católica)

Esta experiencia se dio, de acuerdo a mi trabajo de campo, hace tres años, pero el terreno al que se refiere la entrevistada fue expropiado hace un año. Este acontecimiento no es generalizable, siendo cada escenario diferente, y dependiendo mucho de la manera en que el tejido social comunitario se ha mantenido o no a pesar de las divisiones religiosas. Hay otros contextos que dan cuenta de relaciones de armonía y respeto entre ambos grupos religiosos, en donde inclusive se ayudan mutuamente en el desarrollo de las conferencias evangélicas y convivencias católicas.

1.6.CRECIMIENTO DEL PROTESTANTISMO EN CHIMBORAZO

En relación a los pueblos indígenas de Chimborazo, Blanca Muratorio (1982) examina la emergencia y el desarrollo del protestantismo evangélico en un grupo de campesinos indígenas en la sierra ecuatoriana. La población analizada es la comunidad de Majipamba, centro de difusión del protestantismo en la Sierra y escenario de mi investigación. A todos ellos se les conocen localmente como “Evangélicos” o “kichwas” y han sido convertidos por la Unión Misionera Evangélica. Susana Andrade (2004) también, analiza la expansión del protestantismo entre los indígenas de la provincia de Chimborazo en el Ecuador, desde los años 1950 hasta el 2004. Ambas autoras explican los factores que incidieron en el éxito del protestantismo. Por ejemplo, Andrade alude a un discurso religioso protestante que condenaba el pasado católico indígena -vinculado a la explotación y la pobreza- y proclamaba el inicio de una nueva vida, de un hombre y de una mujer nuevas, mejor incorporados al mundo moderno (2004). Muratorio (1982) y Gros (2000), atribuyen el éxito del protestantismo a algunos factores: (1) La liberalización del catolicismo fue decisiva para abrir esta región de la sierra a los grupos protestantes. Su persecución sistemática por parte de la Iglesia Católica ya no existe. (2) La implementación de las reformas agrarias desde el Estado en las décadas de los sesenta y setenta que vinieron a debilitar el poder económico y político de la Iglesia Católica y a poner fin al gamonalismo, creando el terreno propicio para la expansión del protestantismo (3) La publicación de una traducción del Nuevo Testamento a la lengua kichwa de Chimborazo y una nueva ética de comportamiento (4) El carácter verdaderamente “liberador” del protestantismo para sus fieles con respecto a una tradición arraigada en el sistema ruinoso de cargos y de

fiestas católicas (5) Sucesivas acciones como programas radiales en la lengua kichwa, las conferencias bíblicas,... (6) Creación de dos instituciones –el Instituto de Entrenamientos de Líderes y la Asociación de Indígenas Evangélicos de Chimborazo (AIECH)- son cruciales para entender la organización más formal de la iglesia de la UME en el área.

El análisis en el apartado anterior, creo que plantea una interrogante que ha preocupado a los sacerdotes, los misioneros, los científicos sociales y a los propios indígenas, sobre las razones por las cuales abandonan la religión católica y migran a una nueva religión. Cuando se les pregunta a los mismos evangélicos ¿Por qué abandonan ciertos elementos y prácticas culturales indígenas para aterrizar, adoptar, reproducir, revitalizar elementos nuevos? Los conversos indígenas atribuyen el éxito y la expansión de protestantismo a algunos factores de corte religioso. *“Nuestros antepasados y nuestros abuelos por no conocer a Dios vivieron en los pecados, vivieron en las tristezas y en medio de esas oscuridades, Dios, nos ha enviado a los misioneros para que nos den claridad y luz.”* (Jorge Moyolema, secretario de COPAEQUE, ex asesor del actual asambleísta Marco Murillo, licenciado en psicología, 20 de marzo del 2011). Además, *“para mis hermanos evangélicos, llegaron los heraldos del evangelio, o sea los misioneros porque en Chimborazo y Majipamba el pecado estaba reinando y ese pecado era de tipo espiritual y material. De no existir ese pecado no era necesario su llegada, pues, la palabra de Dios llega y se expande cuando un pueblo está en crisis”* (Ibíd.) Este testimonio parece muy general en los miembros de la UME para explicar la llegada y proliferación del protestantismo en Majipamba.

Por otro lado, Blanca Muratorio (1982) considera a los indígenas protestantes de Colta como apolíticos. La participación de los protestantes en los procesos electorales, fue autoconsiderada “no como un asunto de Dios”. Desde una perspectiva analítica diferente, Susana Andrade (2004) analiza la participación en acciones políticas electorales de los indígenas evangélicos como antecedente a la fundación de un movimiento político indígena. Más allá de dos perspectivas divergentes en torno a la participación política de la población protestante, lo que encontramos es que el

momento histórico en que cada investigadora realizó su estudio influyó en que estos arrojaran resultados diferentes. Es decir, en la época en que estudió Blanca Muratorio, los indígenas tenían apatía hacia la participación política; mientras que dos décadas después, conforme pasaba el tiempo, los indígenas protestantes no sólo tenían simpatía, sino que construyeron su propio movimiento político denominado *Amawtay Yuyay*. Hoy, la participación de los protestantes indígenas en asuntos políticos y de resistencia ya no es vista como algo contrario a los valores religiosos, por ejemplo, el presidente de la Federación de Indígenas Evangélicos del Ecuador se sumó a la marcha indígena organizada por la CONAIE el día 12 de marzo del 2012 con el siguiente discurso:

“Nosotros desde la FEINE hemos tomado una decisión por dos asuntos muy claros: primero, no estamos de acuerdo con el gobierno nacional, con el régimen actual, que nos insulte, que nos acabe con nuestra dignidad, cuando dice calificativos que no vienen al caso. Si alguien no alza la voz ¿Quién va a decir? ¿Dejamos no mas que diga al presidente lo que quiera, porque cree que él es la palabra de tayta Dios. Todo lo que dice él es bueno y todo lo que dice desde el otro lado es malo. En democracia es legítimo decir y protestar pero enmarcado en la democracia y la libertad de expresión. Nos ha indignado la propaganda de la semana anterior a cada minuto y eso no hace con el dinero del presidente sino de nosotros. Esta indignación hizo que la FEINE se solidarice y apoye en estos procesos de todo accionar de cualquier sector social. Por otro lado, el gobierno hace ver que todo está bien, todo es maravilloso y yo pregunto. El gobierno tiene una gran deuda social con la gente indígena, campesina y productor. Díganme en Chimborazo, Sierra centro (...) ¿Hay algún sistema de riego, hay políticas de producción? ¿Ustedes tienen créditos? ¿Ustedes tiene asistencia técnica? (...)”
(Luis Chucchulan, economista, discurso emitido el 18 de marzo del 2012)

Sin embargo, al parecer, en esta marcha no hubo un pronunciamiento del grupo de los pastores del Ecuador ni hubo presencia masiva de los evangélicos, pero fue interesante la adhesión y el pronunciamiento de una de las organizaciones más representativas del sector evangélico, borrando cualquier discurso de fragmentación entre evangélicos y católicos.

SEGUNDA PARTE

Uno de los objetivos de esta segunda parte no es explorar la historia de la Iglesia Católica en las regiones kichwas desde su génesis en la conquista sino -de acuerdo a uno de los planteamientos de mi investigación- la labor del obispo Leonidas Proaño en la Iglesia de Riobamba, trabajo pastoral que está estrechamente vinculado con la llamada Teología de la Liberación. Este apartado me ayuda a contrastar la producción discursiva de subjetividades indígenas en el protestantismo con la visión todavía más corporativa que sigue reproduciendo la pastoral católica. Al contrastar la producción de subjetividades indígenas al interior de ambos movimientos religiosos en el escenario kichwa, podré entender sus dinámicas actuales y la manera en que las identidades indígenas fueron construidas y se están (re) construyendo en el marco de los procesos de cambio religioso. Asimismo, analizaré como estos hechos marcan un proceso paulatino en la construcción de un nuevo tipo de sujeto indígena con la liberalización de las haciendas. Aunque mi investigación no se centra en la génesis de las organizaciones indígenas, abordaré su surgimiento, a fin de evidenciar la relación estrecha entre éstas y la Diócesis de Riobamba, en su momento, y la configuración de los sujetos indígenas en las organizaciones étnicas.

1.7. ORGANIZACIONES INDIGENAS EN EL ECUADOR

El objetivo de este apartado no es profundizar sobre las organizaciones indígenas en el Ecuador ni ese es tema central de la tesis, sino referirme de forma tangencial al vínculo que existe entre el trabajo de la teología de la liberación y los procesos organizativos en la región. Considero que no es posible reconstruir el impacto que ha tenido el trabajo de pastoral indígena de la Diócesis de Riobamba en las identidades kichwas, si no nos remontamos al origen de las reivindicaciones étnicas en esta región y al análisis del estrecho vínculo que ha existido entre el movimiento indígena ecuatoriano y los agentes de pastoral de la teología de la liberación.

Para entender, el contexto del surgimiento de las organizaciones indígenas, creo necesario analizar el resquebrajamiento de la *administración étnica*³⁷, y la

³⁷ Para Andrés Guerrero, la administración étnica consiste en una forma de delegación de poder y de control de la población indígena. Al poder local lo concibe como una configuración política jerarquizada,

descomposición del gamonalismo o también denominado caciquismo, sustituido por las transformaciones de las estructuras rurales en los años sesenta y setenta del siglo XX. Es decir, el “fin” del régimen agrario tradicional. Para que se dé este fenómeno, la reforma agraria se constituyó en un factor decisivo desarrollado en dos etapas: a) durante los años sesenta, la reforma se limitó a eliminar las relaciones serviles dentro de las haciendas y a convertir a los *huasipungueros*³⁸ en dueños de sus lotes y b) durante los años setenta³⁹, la reforma tuvo más efectos visibles; por cuanto, permitió un traspaso efectivo de tierras de hacienda a manos de indígenas de comunidades vecinas. (Zamosc 1992: 277). En algunas provincias como en Chimborazo ni la segunda reforma agraria fue efectiva. Sin embargo, todo este proceso de innovación impulsado por las dictaduras militares⁴⁰ afectó el poder local (el poder de los hacendados, de la Iglesia, de los jefes políticos, perdieron fuerza y efectividad); lo cual generó un vacío de poder en las regiones, sobre todo a nivel de los cantones y

un conglomerado de instituciones y vínculos sociales heterogéneos, en cuyo ápice está siempre el patrón. Los elementos que integran el poder local en la Sierra son las haciendas, la iglesia, jefes y tenientes políticos, municipalidades cantónales, etc. El sistema de administración étnica continuó vigente hasta la Reforma Agraria pero en un proceso de lenta e inexorable degradación, luego de la década de 1940, (...) (1992: 100)

³⁸ Huasipungo, es una pequeña parcela, entregada por el hacendado, para su supervivencia. (ver con mayor detalle en la obra literaria “Huasipungo” (1934) cuyo autor es Jorge Icaza, indigenista ecuatoriano.

³⁹ La Ley de Reforma Agraria de 1973 se dictó mediante Decreto supremo No. 1172 el 9 de octubre y se publicó en el Registro Oficial NO. 410, el 15 de octubre del mismo año. Sus objetivos fundamentales eran: modificar la injusticia distribución y tenencia de tierra, procurando el acceso a este elemento de la producción a los campesinos; la redistribución del ingreso agrícola y organización de un nuevo sistema social de empresa de mercado, incorporar al campesino al desarrollo político, social, económico y cultural del país, estimulando la acción solidaria y la autogestión (IERAC 1984:40)

⁴⁰ Desde el derrocamiento del Presidente Arosemena Monrroy (julio de 1.963), hasta agosto de 1979 en que se posesionó el abogado Jaime Roldós Aguilera en la Presidencia de la República, en el país estuvo gobernado por dictaduras militares y civiles, con excepción de dos cortos paréntesis correspondientes a mandatarios constitucionales (Dr. Otto Arosemena Gómez: 1966-1968 y Dr. José maría Velasco Ibarra: 1968-1970). En la Junta Militar de Gobierno (en el periodo 1963-1966 estaba integrado por Contralmirante Ramón Castro Jijón, los generales, Luis Cabrera, Marcos Gándara y el Coronel Guillermo Freile) dictó la ley de Reforma agraria y creó el organismo encargado de llevarla a la práctica: el Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC)

parroquias (Guerrero 1992) Paralelo a las dos reformas agrarias el Estado ecuatoriano, promueve propuestas y procesos de modernización (constituyéndose en Estado desarrollista⁴¹), muestra de ello, es que en la primera reforma se evidencia el auge bananero y en la segunda la extracción y explotación del petróleo (Guerrero 1993 y Zamosc1993).

Simultáneamente a las transformaciones internas a partir de los años 60s y 70s se produjeron, también, cambios interesantes en el contexto internacional, que favorecieron a la emergencia y dinamización de las organizaciones indígenas: el surgimiento del movimiento indígena en México y Perú en el primer caso, y la política norteamericana de la Alianza para el Progreso, en el segundo (Santana 2004) En este contexto internacional, creo más importante -por el nivel de incidencia en el pueblo indígena de Chimborazo-es la influencia de la Iglesia Católica, desde el centro del poder, con las declaraciones de los Papas:

En la década del 60, las encíclicas de los Papas Juan XXIII y Pablo VI inspiraron cambios significativos en la ideología social y política de la Iglesia Latino Americana. Esta nueva orientación proclama la liberación de los pobres de las injusticias sociales y propugnaba un compromiso de la Iglesia en ayudarlos a cambiar esa estructura de explotación. (Muratorio 1981: 78)

Coherente con estos fenómenos de cambio -nacional e internacional- en el año 1963, un sector de la Iglesia Católica se manifestó vinculante a esta transformación y poco después comenzó a poner en praxis la reforma agraria en algunas de sus propiedades de la Sierra. La Iglesia de Riobamba liderada por Mons. Proaño, puso en práctica estos postulados de grandes transformaciones en el poder político y económico de la

⁴¹ “El gobierno militar de los setenta representó el esfuerzo más articulado por desplegar un modelo de “desarrollo nacional”, a través de un proceso de industrialización sustitutiva de importaciones. Tenía a su favor el impulso de los recién descubiertos y explotados recursos petroleros, que transformaron radicalmente la economía ecuatoriana: por primera vez en la historia republicana, las finanzas públicas no dependían de los impuestos a los exportadores.

Se puso en marcha un paquete de reforma que intentó reorientar el país hacia un capitalismo nacional bajo la égida y el protagonismo del Estado, y en cuatro grandes campos: el impulso a la industrialización, la reforma agraria, la reforma del Estado y la reforma tributaria” (Barrera 2001: 78 y 79)

Iglesia Católica local. Sin embargo, hasta 1974 la legislación agraria no tuvo mayor impacto sobre la estructura agraria de Chimborazo -salvo en determinadas áreas de Colta-. Por ello, la creciente demanda campesina por el acceso a la tierra se difundió por toda la región, teniendo como núcleo las parroquias de Cajabamba y Columbe y sobre todo el Cantón Guamote (Carrasco 1993: 33)

En este contexto de cambios socioeconómicos emergen varias posibilidades de articulación organizativa en diferentes niveles, aunque a priori de las reformas agrarias ya había experiencias interesantes en la configuración de organización, como la FEI, que en el siguiente apartado desarrollo.

1.8. ORGANIZACIONES INDIGENAS DE CORTE CLASISTA

Para poder entender la emergencia de un movimiento indígena en la zona de Chimborazo, con demandas étnicas e inspiradas en su reflexión crítica por la teología de la liberación, es importante reconstruir las genealogías políticas que dieron origen a estos movimientos en décadas recientes.

Un antecedente importante de los movimientos indígenas contemporáneos fue la llamada Federación Ecuatoriana de Indios (FEI) nace en el seno y bajo la dirección del Partido Comunista (Guerrero 1993, León 1991, Carrasco 1993, Zamosc 1993, Rodas 1998). Esta organización, en aquel entonces la única agrupación de campesinos indígenas del país, fue controlada por Partido Comunista y se trataba de un organismo de masas fundado en 1944 que partía de demandas políticas exclusivamente de clase, excluyendo la reflexión en torno a la problemática étnica; porque así lo imponía la filiación a la Internacional Comunista de la época, a la que se liga la nueva central. Es decir, la FEI fue eminentemente sindical (Guerrero 1993 y León 1991).

Posterior a la FEI, a inicios de los setentas germinó otra organización indígena de la Sierra, Ecuador Runakunpak Rikcharimuy ECUARUNARI, influida por sectores de la izquierda, pero en esta ocasión vinculada a la acción social de la Iglesia. La FENOC y la ECUARUNARI operaban como federaciones de asociaciones provinciales, pero

procurando tomar como base a las comunidades indígenas organizadas en torno a sus cabildos -las juntas directivas de las comunidades; porque las comunidades empezaron a constituirse legalmente a partir de la emisión de Ley de Comunas en el año 1937. (Zamosc 1993: 283 y Chiriboga 1984)

La reflexión de la presente lectura, hace notar la coincidencia de las tres organizaciones indígenas ⁴² (FEI, FENOC, ECUARUNARI) en el tipo de manejo de un discurso clasista y en el énfasis en la lucha por la tierra, y falta de interés por las reivindicaciones étnicas. En este análisis no cabe duda del discurso y la praxis de la FENOC: “La Federación Nacional de Organizaciones Campesinas, cuya trayectoria viene desde los 60s, enmarcada en sus principios clasistas y en defensa de los derechos históricos del pueblo ecuatoriano” (FENOC 1988: 7).

En el análisis de estas tres organizaciones es importante incluir el análisis de Víctor Bretón cuando menciona la distinción, de hecho, de tres fases en la historia reciente del movimiento indígena: una primera etapa de sindicalismo de clase (FEI, FENOC, etc); una segunda caracterizada por las oscilaciones entre las demandas étnicas y las específicamente clasistas (ECUARUNARI); y una tercera fase final (representada por la CONAIE) de hegemonía definitiva de las tesis etnicistas. (2001:46). Esta perspectiva analítica contribuye a considerar tanto a la FENOC como a la FEI organizaciones eminentemente clasistas, en cambio la ECUARUNARI es vista como de corte bilateral: étnica y clasista. Sin embargo, a esta última atribución cabe plantear las siguientes preguntas: ¿La ECUARUNARI fue étnica y clasista en su momento o persiste en esta combinación, hasta hoy? Si la ECUARUNARI continua como étnica y clasista habrá que afirmar, que la CONAIE es también étnica y clasista, porque la ECUARUNARI es el sustento y base de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, CONAIE.

⁴² Para sustentar la relación y la unidad de las tres organizaciones argumento con la siguiente literatura: “La crisis económica y el nuevo gobierno ha generado un proceso de unidad en las Federaciones Campesinas Nacionales: FENOC, FEI, ECUARUNARI y algunas de las Federaciones Regionales...” (Chiriboga; 1986: 88)

Sin embargo, el tiempo y el espacio hicieron que cambiara el destino de estas organizaciones. Una “feneció” (FEI) y las otras cambiaron de rumbo y de proyecto; sobre todo la ECUARUNARI, empezó a balancear -combinar- la demanda de tierras con reivindicaciones étnicas centradas sobre la lucha contra la discriminación y sobre planteamientos en torno a temas como la lengua, cultura, y la medicina (Zamocs 1993: 284).

Estas tres organizaciones (FEI, FENOC, ECUARUNARI) construyen un discurso anti-imperialista, y por tanto, “luchan contra las entidades externas”, especialmente, contra las transnacionales, FMI, BM, neoliberalismo; por ello, es pertinente, citar el discurso de la FENOC. “...Escogemos nuestros amigos y aliados e identificamos a nuestros enemigos, que son los del pueblo ecuatoriano. Son fundamentalmente la gran banca internacional, el Fondo Monetario Internacional (FMI), los grandes monopolios transnacionales, los gobiernos que protegen y amparan a estos instrumentos que nos producen hambre y miseria;...” (FENOC 1988: 12). Este estilo de construir discursos antiimperialistas es también adaptado por las organizaciones étnicas contemporáneas. Este criterio me ayuda a demostrar que tanto las organizaciones clasistas (FEI, FENOC) como las etnicistas (CONAIE, ECUARUNARI, COMICH), al parecer, no han cambiado en la operación del discurso. Este discurso anti-imperialista y anti-neoliberal se diferencia de las bases sociales y religiosas del protestantismo. Si se analiza, la configuración de los movimientos indígenas de tendencia etnicista, no se debe excluir el análisis de la entidad que contribuyó en su articulación, la Diócesis de Riobamba, que en el siguiente apartado reflexiono desde la perspectiva histórica, conociendo a priori la vinculación estrecha entre Movimiento Indígena de Chimborazo y la Iglesia de Riobamba. Cabe reiterar que el objetivo de la tesis no es tratar a profundidad sobre las organizaciones indígenas, sino evidenciar de forma pasada, las tesis centrales gestadas tanto por las organizaciones indígenas de corte clasista como de tinte etnicista y como estos movimientos indígenas fueron emergiendo y evolucionando con la dirección y coordinación de ideologías políticas (partido comunista) y religiosas (Iglesia Católica). De esta manera trato de mostrar el aporte y acompañamiento de la Diócesis de Riobamba, con el dirección de Leonidas

Proaño, en la articulación y desarrollo de algunos movimientos indígenas del país y de la provincia.

1.9.DIOCESIS DE RIOBAMBA

El 18 de marzo de 1954, Leonidas Proaño fue nombrado obispo de la Diócesis de Riobamba y consagrado en la Catedral de Ibarra el 26 de mayo. El 29 ya estuvo en Riobamba. A la edad de 78 años falleció Monseñor Leonidas Proaño (1910-1988), pastor y profeta de la Nueva Evangelización en Latinoamérica, “verdadero cristiano que vivió para servir y sirvió para vivir con los más pobres, discriminados y olvidados por la sociedad...” (Archivo particular, Fondo Documental Diocesano).

Antes de la posesión de Proaño, la Iglesia de Riobamba no era solamente parte del sistema gamonal, sino legitimadora de las acciones que cometían sus aliados contra los indígenas de Chimborazo. Por tanto, la religión católica constituía en un instrumento de dominación:

La religión de los blancos es un instrumento de opresión y explotación del indio. La religión sirve sola y exclusivamente a los cholo blancos-mestizos, a los Karas, sirve sola y exclusivamente a los ricos y a los que detentan el Poder; la tal religión, no hace más que bestializar al indio: bestializarnos igual que el alcohol y la coca Ninguna ser humano en su juicio cabal puede estar conforme con la religión de sus opresores. En la Idea de Dios, el cholaje ha incrustado en el cerebro del indio, hay un fetichaje...Bajo la acción criminal de la idea de Dios, el indio sólo sabe llorar y callar...” (Reinaga 1970: 101)

Siguiendo el hilo de reflexión de Fausto Rienaga, la religión y la Iglesia Católica en Ecuador y en Chimborazo han sido una de las más grandes opresoras a los pueblos indígenas; e incluso, parafraseando a Aníbal Quijano (2001) diríamos que la Iglesia Católica definió la nueva identidad de las poblaciones aborígenes colonizadas: “indios”, “runas”, “indígenas”⁴³. En Chimborazo, la Iglesia Católica junto con otros

⁴³ Algunos sacerdotes vinculados a la Teología de la Liberación tienen posiciones diferentes en torno a las identidades indígenas; consideran que el indígena debe ser tratado como “indio”, porque hundieron como indios y tendrán que levantar como indio. Otro sector de sacerdotes en reacción a la categoría “indio” sostienen rescatar la identidad de “runa” porque esta categoría significa=hombre, hombre Puruhúa. Estas

sectores del caciquismo ha sido aún más radical en la construcción de identidad, considerándolos a los indígenas como “rocotos”, “parásito social”, “sucios”, “incivilizados”, “roscas”, etc. y estas categorías formadas desde el poder circulaban como el saber fundamental y constructor de subjetividades.

“<<Clase abyecta>>, <<clase infeliz>>, <<raza vencida>>, <<miserables>>, o simplemente <<infelices>>; eran expresiones comunes que se utilizaron en el siglo XIX para referirse a los indios. Estas expresiones discriminatorias (que se siguieron utilizando hasta bien entrado el siglo XX) tenían por ciento un antecedente, en cuanto a los indígenas eran concebidos en la época colonial como rústicos, y <<cortos de pensamiento>>, no obstante el sentido protector de las concepciones coloniales que ubicaba al indígenas como menor de edad susceptible de un trato paternal. (Ibarra 2009: 129-130)

La Iglesia de Riobamba ha sido y continúa siendo parte de la estructura jerárquica y colonialista. Según Carlos Fazio, la estructura corporativa y piramidal de la Iglesia Católica –con su cadena de mando análoga a la de un ejército- tiene en la cúspide al Papa, (después de Dios, el gobernante en la tierra es el soberano pontífice), seguido por el Sacro Colegio de Cardenales, los obispos y el clero, y reproduce en su interior a una sociedad de machos. (2004: 35). Este tipo de jerarquía ha sido reproducido en los niveles más bajos de algunas iglesias católicas indígenas, en los catequistas, directivas de las iglesias, diaconado, (re) produciendo atomización entre indígenas católicos. Con esta reflexión no trato de negar la capacidad de agencia de los indígenas en los procesos de evangelización ni su protagonismo en la construcción de su historia; pues en otros apartados analizo sus proyectos alternativos y su capacidad de resistir y definir desde dentro y fuera de estructuras.

La Iglesia Católica⁴⁴, siendo parte del poder local, tenía derecho de expropiar parte del excedente indígena -de los hausipungos⁴⁵- a través de los diezmos y primicias, una

posiciones parecen haber creado ciertas fricciones al interior de organizaciones indígenas, por ejemplo, el presidente actual de la ECUARUNRI, Delfín Tenesaca, vinculado a la Teología de la Liberación y con el cargo de vicario indígena, menciona: *“no somos indios ni indígenas sino runas, porque runa significa hombre. Nosotros somos puruhúa runakuna, eso debemos rescatar”*

⁴⁴ La Iglesia Católica ecuatoriana tiene 25 jurisdicciones eclesiásticas con nueve millones de católicos en 1.250 parroquias eclesiásticas; 1.200 sacerdotes seculares, 2.300 religiosos, 5.000 religiosas en servicios

forma de renta en especies. Según Muratorio, el cura párroco podía también extraer renta en trabajo a través de la minga, y en efectivo o en especies como pago por servicios religiosos realizados en ocasión de bautismos, matrimonios o funerales (1982) En el ámbito de las pequeñas localidades los representantes de la Iglesia manipulaban la concepción tradicionalista y exacerbaban el dominio ideológico en aras, muchas veces, de beneficios personales (Carrasco 1993: 36). Es más, en Chimborazo, los hacendados y la Santa Madre Iglesia gran terrateniente bendijo y consagró la propiedad privada. Evidentemente, las condiciones de vida de los indígenas en la provincia de Chimborazo eran deplorables como describe el propio Monseñor Leonidas Proaño, luego de hacer un diagnóstico a la provincia y a su nueva Diócesis:

“La situación de los indígenas, desde todo punto de vista, era deplorable. Los indígenas estaban hundidos en la miseria total: Económicamente desposeídos de sus tierras y explotados; socialmente, marginados y despreciados; culturalmente, reducidos a la ignorancia y al analfabetismo; políticamente, considerados como cero al izquierda, puesto que, por analfabetos, no tenían derechos ni a dar su voto para elegir mandatarios o legisladores. Desde el punto de vista religioso, estaban casi abandonados. Desde punto de vista, sociológico, eran víctimas de múltiples y destructivos complejos, tales como la ignorancia, el miedo, la desconfianza, la privacidad, el fatalismo”. (PROAÑO 1989:7)

A partir de este diagnóstico, Monseñor Proaño, rompe la relación con el gamonalismo -descomponiendo los poderes locales- en la provincia de Chimborazo; porque entra en juego otra y nueva dinámica de relación destinada a influir poderosamente en el desarrollo integral del hombre y la sociedad subalterna. Este tipo de análisis situacional, también, realizaron los obispos de la Región del Pacífico Sur⁴⁶, en el

educativos, salud, etc., 1.500 centros educativos, 6 universidades y 14 seminarios teológicos. (Rodas, 2009). Además, El Ministerio de Gobierno y Cultos ha reconocido oficialmente más de 2.300 instancias y movimiento religiosos en el país.

⁴⁵ Huasipungu fue una pequeña parcela que el hacendado le entregaba al indígena para que luego de haber cumplido las tareas en la casa o en las propiedades del hacendado, tenga donde descansar y donde pueda trabajar.

⁴⁶ Al final del documento firman: Bartolomé Carrasco, Arzobispo de Oaxaca; Braulio Sánchez Fuentes, Obispo Prelado de Mixes y coordinador de la Región Pacífico Sur; Samuel Ruíz García, Obispo de San

apartado de los *problemas sociales de los sectores más pobre*, menciona: “Frecuentemente hemos señalado que a los indígenas y campesinos se les despoja de sus tierras, se les explota en su trabajo como jornaleros, que se les engaña u obliga a la siembra de yerbas estupefacientes aprovechando y manipulando su pobreza... (1985: 17). Este tipo de discursos de los jerarcas de la Iglesia Católica -los más ponderados los de Proaño y Ruiz, entre otros⁴⁷- no solo contienen esquemas de denuncia social, sino también logran presentar con maestría el cuadro o cuadros de vida cotidiana indígena, que posteriormente acompañarían de forma protagónica en las luchas indígenas.

Se da con este movimiento teológico y con esta nueva pastoral indígena una ruptura con las relaciones neocoloniales existentes entre la Iglesia Católica y los pueblos indígenas del Ecuador. Paralelamente, vemos surgir nuevos discursos en torno al “ser indígena” que construyen nuevas subjetividades políticas entre los kichwas.

1.10. FRICCIÓN EN LA IGLESIA DE PROAÑO

A partir de 1954 –con el nombramiento y trabajo de Mons. Proaño- revolucionó la estructura de la Iglesia de Riobamba, transformándose en una iglesia del indígena y de los pobres en general, “*preocupada en servir y no ser servida*” (Milton Vimos, sacerdote, vinculado a Teología de liberación, 27 de septiembre del 2012) Proaño rompe el esquema tradicional y jerárquico de la Iglesia. Sin embargo, no se puede hablar de una relación dialógica horizontal de la Iglesia de Riobamba con los indígenas, sino de ciertos miembros de la Iglesia, incluido Proaño; porque había corrientes opuestas⁴⁸ muy marcadas: una línea renovadora y la otra conservadora.

Cristóbal de las Casas; Arturo Lona Reyes, Obispo de Tehuantepec; Luis Miguel Cantón Marín, Obispo de Tapachula; José de Jesús Castillo, Obispo de Tuxtepec y Hermenegildo Ramírez Sánchez, Obispo Prelado de Huautla.

⁴⁷ En nuestra América es asesinado Monseñor Oscar A. Romero en el Salvador (1980) por los militares y la CIA, que también siguen a Monseñor Proaño y a los teólogos de la liberación y que asesina por manos militares a indígenas refugiados en la Embajada de España en Guatemala. (Gallegos 2010: 26)

⁴⁸ Para Iliana Almeida (1991) las tendencias manifiestas son distintas, cuando no contradictorias, y se pueden resumir en tres: La primera corresponde a la teología tradicional, se fundamenta en esquemas filosóficos, y considera vanos los esfuerzos de los hombres por conseguir un mundo más justo e igualitario, puesto que el

Aunque no parece novedosa la existencia de fricciones en una entidad religiosa: "...en las iglesias cristinas se dan dos enfoques diversos: a nivel institucional sopla un viento de derecha que pretende normalizar la iglesia latinoamericana y la teología de la liberación. Pero al mismo tiempo crecen las comunidades cristianas de base, se alían con los sujetos clásicos y emergentes del cambio y construyen una reflexión y una práctica intercultural por la liberación y el reconocimiento del otro." (S/N: 8) No obstante de la existencia de dos líneas en la iglesia de Riobamba, para Pablo Ospina, la figura de monseñor Leonidas Proaño, con su carisma, liderazgo y decidido compromiso liberador, permitía la confluencia y comunicación de estas dos vertientes políticas dentro de la iglesia. (2009:203).

Los sacerdotes vinculados a la línea progresista, con Monseñor Leonidas Proaño a la cabeza, van modificando su rol tradicional, optando por el apoyo más o menos decidido, incluso, a las luchas indígenas y a los procesos organizativos del campesinado. (Carrasco 1993) Pues, para la Iglesia de los pobres, el movimiento indígena es liberador en el sentido mismo del cristianismo, y la Iglesia debe apoyarla más allá de las declaraciones líricas (Almeida 1991: 307) y a pesar de las represalias y persecuciones del poder hegemónico: "..., los militares apresaron a Monseñor Proaño y 17 obispos, más religiosos y laicos, mientras realizaban su reunión en Santa Cruz de Riobamba y conducidos a Quito para interrogatorios" (Gallegos 2010: 25).

destino está dado de una vez por todas, decretado por voluntad divina Esta tendencia es conocida con el nombre de "opción de la resignación".

La segunda representa un nuevo llamado a la cristiandad. Admite la existencia de graves problemas sociales, pero considera, al mismo tiempo, que hay normas conciliatorias para resolverlos. Tiene parentesco con corrientes políticas europeas desarrollistas, y se la denomina "opción conciliatoria".

La tercera es una manera nueva y más profunda de entender la realidad que surge en América Latina como respuesta a la crisis teórica e ideológica de los cristianos revolucionarios, que se interrogan sobre la relación de la fe con el proceso de liberación de los pueblos hispanoamericanos (...) Esta posición es la "teología de la liberación" (1991: 305 y 306)

Proaño al desplegar la mirada y acción *a/con* los indígenas, pone en praxis algunos principios básicos y fundamentales de la teología de la liberación y del Concilio Vaticano II: (1) La liberación humana histórica como anticipación de la salvación final en Cristo, el Reino de Dios. (2) la opción preferencial por los pobres y la solidaridad con su lucha de autoliberación (3) El desarrollo de comunidades cristianas de bases entre los pueblos indígenas como una nueva forma de hacer iglesia. Luego y en el proceso de su arduo trabajo pastoral, el carismático monseñor Leónidas Proaño, obispo de Riobamba, se dio a conocer en Latinoamérica como “el obispo de los indios” debido a su larga dedicación a la justicia social y su apoyo a los indígenas ecuatorianos. Con la ayuda de 1300 agentes pastorales, laicos y clérigos, y de persona local, nacional e internacional, construyó una impresionante red de escuelas, grupos médicos, centros e institutos, etc. (Muratorio 1982, Löwy 1999, Stoll 1990). La Iglesia de Proaño, también llamada, iglesia de los pobres, aquella que se identifica con los postulados de Medellín (1968) y de Puebla (1979), con los preceptos de la Teología de la Liberación y que considera que Jesús no es un ser neutral, sino que siempre se pone de lado de los pobres; vivió en Ecuador, concretamente en Chimborazo, entre los años 1970 y 1980 su momento más poderoso y vital. (Ospina 2009). Por otro lado, la crítica a la obra social de Proaño viene de quienes lo acompañaron en su accionar: “*se dedicó mucho a los indígenas, al sector rural; descuidando al sector urbano, que en estos espacios también hay gente pobre*” (Homero García, exsacerdote, 23 de abril del 2013)

1.11. ¿PROAÑO INDIANIZADO?

Cabe recalcar que Proaño fue de “humilde procedencia”, sus padres sobrevivían de tejer los sombreros de paja toquilla y él mismo les ayudaba; por tanto, la extrema pobreza no solo fue vista sino sentida, vivida en carne propia. Algunas “costumbres” de su vida cotidiana parecían difíciles de olvidar, menos en medio de las comunidades indígenas, por ejemplo, el uso del poncho fue frecuente. De acuerdo a las fotografías del Fondo Documental Diocesano y testimonios de quienes acompañaron en su trajinar, Proaño siempre llevaba puesto un poncho indígena o de los mestizos. Proaño junto con los indios organizados revolucionó la Iglesia de Riobamba, cambió su capa magna “Príncipe de la Iglesia”, por el poncho del pobre y del indio: ¡La tilma de Juan

Diego! Y rasgaron sus vestiduras muchas personas de la “clase alta”, que han comprendido a Cristo y María... “Entre las persecuciones del mundo y los consuelos de Dios”, está renaciendo la Iglesia de Riobamba, una Iglesia de Poncho: la Iglesia pobre de Jesucristo pobre, esta Iglesia que tienen el rostro mestizo de Nuestra Señora de Guadalupe, Patrona de América y también Patrona del Movimiento Indígena de Chimborazo” (Bravo 1982: 28).

El poncho es de los indios o sencillamente del “otro”; por eso, históricamente, ha sido despreciado y discriminado; pero al llevarlo a Roma y hacerle poner a Juan Pablo II, poseedor del poder, pues el poncho tiene o por lo menos llegó al poder de la Iglesia “universal”, en forma simbólica. Por ello, a Proaño se le puede considerar libertador de los del poncho o del poncho y para no deslegitimar de agencia de los indígenas diríamos con los del poncho transformó la Iglesia de Riobamba. “La revolución del poncho llegó, por lo menos simbólicamente, al Vaticano. Es una visita que hizo Monseñor Proaño al Papa Juan Pablo II, la obsequió nada menos que un poncho de Cacha, logró que se lo pusiera y se dejara tomar así una fotografía. Por tanto los ponchos ya no avergüenzan a nadie.” (Bravo 1982). Si damos una mirada retrospectiva, la sociedad había construido una frontera étnica entre el poncho indígena y los ponchos de los hacendados y cada uno de estos elementos tenían sus características peculiares: el primero constituye sinónimo de barbarie, inferior, iletrado, mientras el poncho de los segundos constituye la marca de la civilización⁴⁹, superioridad, letrado. El poncho, la bayeta indígena han sido asociados con el indio “genérico”, aunque presentemente han entrado en “lucha de representaciones”, hoy los indígenas cuestionan a las representaciones hegemónicas. *“Antes no querían poner ponchos indígenas, porque significaba ensuciarse, reducirse o simplemente ensuciarse, incluso los mismo indígenas no se querían poner su poncho porque significaba humillarse. Pensaban*

⁴⁹ Según Immanuel Wallerstein. “...Para algunos, civilización significó un comportamiento no-salvaje en la vida cotidiana, costumbres sociales en un sentido más amplio. Y para otros, significó la disminución o la reducción del ámbito de la violencia legitimada y de la ampliación de la definición de crueldad. Y por supuesto que, para muchos, la civilización involucró a todas o varias de estas características en combinación. (2001: 101)

aliviarse de la discriminación al dejar el poncho” (Alberto Malán, docente, 20 de mayo del 2013). Aunque actualmente, muchos gobernantes y autoridades se ponen la indumentaria indígena para darle uso político o religioso, para citar un ejemplo, la actual presidenta de la Asamblea Nacional, Gabriela Rivadeneira de 29 años, se posesionó vestida con la indumentaria indígena: una blusa, una faja y una bayeta.

A pesar de las ofensas del poder local, Proaño fue hábil en el rescate y uso de los elementos culturales indígenas devaluados, razón suficiente, para ser considerado “el obispo de los indios” u “obispo indio”. Tan sólo el uso del poncho produce asociación con el indio:

“En las fiestas del carnaval del 2010, estuve parada la frente del colegio Maldonado, por donde iban a desfilar. En la primera fila estaban algunas autoridades de la ciudad y de la provincia, uno de ellos era el obispo de Riobamba, Víctor Corral Mantilla, puesto poncho de los Indígenas cacheños. Uno de las espectadoras dijo: “ahí está el obispo indio, siempre indio...”
(María Guamán, 10 de marzo del 2012)

La iglesias de Riobamba no se ha indianizado, ni el uso del poncho puede sostener la idea de indianización, ni creo que Proaño se haya sentido indianizado. No creo que los indígenas hayan indianizado a Proaño, pero lo hicieron desde los no indígenas, ávidos de perpetuar la condición de dependencia de los indígenas.

1.12. PROAÑO AFECTA EL GAMONALISMO.

Según Blanca Muratorio, hasta las primeras décadas del siglo anterior, la Iglesia era una de las más grandes terratenientes y compartía el poder político con el resto de la clase dominante ya que los sacerdotes podían ejercer varios tipos de cargos públicos, incluyendo el de legislador. Aún más, la Iglesia ejercía un rol ideológico dominante del Estado, reconocido en la Constitución de 1830. (1982)

Un solo corpus era el gamonalismo: terrateniente, sacerdotes/obispos y tenientes políticos. Con la presencia de Proaño la Iglesia de Riobamba se separa del grupo

dominante, afectando su fortaleza. “La iglesia católica, uno de los pilares del antiguo orden local, eligió una opción de apoyo a los grupos indígenas. Se había producido de este modo, una erosión de la administración étnica. Los cambios en la estructura agraria, con las reformas agrarias de 1964 y 1973, determinan la crisis y disolución del antiguo orden rural. La hacienda como soporte de las estructuras locales de poder, es afectada.” (Ibarra 2001; 16). Hecho que incidió en algún sentido en la redefinición estructural de los poderes locales, en el surgimiento de nuevos actores sociales e indígenas, como son las configuraciones de organizaciones indígenas (Ecuadorunari, 1972; Confederación del Movimiento Indígena de Chimborazo, 1982). Según Roberto Santana, “la acción social” de la Iglesia se inició en los años 60 con su determinación de llevar a cabo la reforma agraria en la mayor parte de las tierras que le pertenecían. Estas tierras fueron vendidas a los campesinos a precios muy favorables y puesta en marcha de estructuras (organización, formación y servicios técnicos) fue confiada a CESA (Centro Ecuatoriano de Servicios Agrícolas) (1995). Una de las haciendas y grandes haciendas de la Iglesia de Riobamba “Tepeyac” fue entregada a las manos de los indígenas y una parte fue entregada en comodato a la Confederación del Movimiento Indígena de Chimborazo.

1.13. PROAÑO Y ORGANIZACIONES INDIGENAS

Las primeras ideas de la formación de una organización popular surgieron de algunos sectores de la Iglesia Católica y más especialmente de los párrocos comprometidos con los trabajos de base, su principal protagonista fue Monseñor Leonidas Proaño. La idea era promover una organización indígena y que esta fuera alternativa a la tradicional Federación Ecuatoriana de Indios (FEI). Bajo esta perspectiva en 1970 y 1971 se organizaron dos convenciones de presbíteros, en donde se analizaron los lineamientos del Concilio Vaticano II y de la Conferencia Episcopal de Medellín. Luego algunos curas realizaron varias reuniones con líderes indígenas de varias provincias de la Sierra lo que desembocó en un primer Congreso Constitutivo de la ECUARUNARI⁵⁰ en 1972, con la participación de más de 200 indígenas en la

⁵⁰ “(...) En junio de 1972 se fundó el ECUARUNARI (Ecuador Runacunapc Riccharimuy) La fundación de esta organización que representaba a los indígenas serranos ocurrió en medio de una nueva oleada de

Comunidad de Tepeyac -Chimborazo- (Ibíd. Bretón 2001, León 1993). Pues esta Organización regional nace en relación y del “seno” de la Iglesia Católica de Riobamba y de algunos sacerdotes progresistas. Estas son las “incipientes” experiencias de la conformación de las organizaciones indígenas, que posteriormente, sobre todo a partir del levantamiento indígena de 1990, ganaron respeto, admiración en el contexto nacional e internacional. A partir de esta participación y del levantamiento indígena, Blanca Muratorio argumenta que: “Los indígenas son ya parte integrante del discurso académico y uno de los principales interlocutores del debate político, así como de la “lucha de representaciones” en la que imágenes del “indio” el “mestizo”, “nacionalidades” y “ecuatorienidad” se despliegan en museos, manifestaciones públicas y en populares programas de televisión” (1994: 110). Michael Löwy (1992) en su obra intitulada “Guerra de dioses”, menciona que la iglesia progresista y sus catequistas crearon condiciones favorables para el surgimiento del Movimiento Indígena de Chimborazo, hoy llamado Confederación del Movimiento Indígena de Chimborazo. Sin embargo, sostiene que la rebelión de los indígenas no fue ni “dirigida” ni “promovida” por la iglesia progresista, el cristianismo liberacionista -representado por monseñor Proaño, sus agentes pastorales y su sucesor- fue ciertamente un factor decisivo en el desarrollo de una nueva conciencia y en la estimulación a la auto-organización entre las comunidades quichuas. Sin duda, el catolicismo constituye en un espacio de concientización y fuerza que distribuye en las comunidades indígenas para su resistencia frente a la hegemonía del Estado. Luis María Gavilanes, concentra sus análisis únicamente al estudio de la Diócesis de Riobamba, mientras Michael Löwy estudia la teología de la liberación en América Latina. Simón Espinosa (1991) parece no analizar los discursos de los jerarcas de las iglesias, focalizando su análisis en una serie de programas de acción social de monseñor Proaño, cuyos objetivos eran mejorar

movilización indígena alrededor de la expedición de la segunda ley de reforma agraria. Buena parte del soporte organizativo estuvo en manos de la Iglesia Católica motivada, sea para contrarrestar la influencia de los comunistas a través de la FEI, sea para construir una “auténtica” representación indígena, o para desarrollar los postulados de opción preferencial por los pobres que derivaban tanto del Concilio Vaticano II, así como la reunión de los Obispos de Medellín. La influencia de un sector progresista de la Iglesia, comprometida con “la causa indígena”, pero menos proclive a sustituir su representación, fue clave en la formación de ECUARUNARI” (Barrera 2001: 86 y 87)

las condiciones materiales y sociales del campesinado indígena, al mismo tiempo menciona que Proaño fue artífice de los movimientos indígenas y permanente luchador en contra de las injusticias. Por su parte Ileana Almeida (1991) no analiza la iglesia de Riobamba en concreto, sino cómo la Iglesia Católica Ecuatoriana se pronuncia y reacciona activamente, frente al movimiento indígena. Sin embargo, Espinosa, Almeida, Bretón, Martínez coinciden en una lectura muy positiva del compromiso que la Iglesia Católica adquirió con los pueblos indígenas y los sectores pobres y marginales a partir del obispado de Proaño. Este obispo vinculado a la teología de la liberación jugó un papel muy importante en la promoción de espacios de reflexión, sobre todo en las zonas de influencia de la Diócesis de Riobamba (2003)

En resumen, este capítulo analiza las condiciones que favorecieron la llegada del protestantismo al Ecuador y Chimborazo tomando como referencia la revolución liberal o alfarista (1895) y qué tipo de sujetos de subjetividades indígenas se empiezan a formar a partir de la praxis y discursos tanto del liberalismo como del protestantismo, uno de los objetivos de mi investigación. A la vez, en este capítulo de contexto histórico analizo cómo las dos reformas agrarias (1969- 1978), los postulados del Concilio Vaticano II contribuyeron e influyeron poderosamente para la acción pastoral de Monseñor Leonidas Proaño, y la forma constituirse en el instrumento de resistencia de los pueblos indígenas y anclaje para la configuración de las dos organizaciones étnicas (ECUARUNARI, COMICH), en base a la experiencia de la articulación de la FEI en 1945 con el auspicio del partido comunista. Además, veo cómo ambas iglesias contienen bases sociales diferentes, punto de partida para la operación de conflictos, tensiones y para la configuración de subjetividades diferenciadas. Los indígenas tienden a encontrar en las iglesias de la UME de Chimborazo un entorno más agradable y apropiado que en las comunidades cristianas de base, a pesar de la gran apertura de la iglesia liberadora. Veo que ambas iglesias hacen acompañamiento a los indígenas en su lucha pero de forma diferente. Estos hechos peculiares -desarrollo del protestantismo y la iglesia liberadora- se constituyeron uno de los puntos focales de mi proyecto de investigación.

CAPITULO II

RESISTENCIAS Y RELACIONES DE PODER EN LAS IGLESIAS Y ORGANIZACIONES INDIGENAS

“buen cristiano, buen ciudadano; buen cristiano, buen indígena; buena cristiana, buena esposa” (pastor Simón Gualán)

INTRODUCCION

En este capítulo analizaré el espacio ritual de las conferencias evangélicas y de las convivencias católicas a partir de la descripción etnográfica y de entrevistas realizadas con dirigentes religiosos e integrantes de ambas iglesias en su mayoría conversaciones en kichwa. El despliegue simbólico que se hace en estos espacios me permitirá reflexionar sobre la manera en que se autorepresentan los conversos, sobre cómo producen jerarquías internas y disputan el poder. Analizo también la apropiación, que se da, en ambos espacios de símbolos y formas de organización kichwa, en lo que he denominado procesos de *runización* de la ritualidad evangélica y católica. La palabra *runa*, traducida literalmente al castellano es hombre, hombre kichwa. *Runización*⁵¹ es un proceso de adaptación, apropiación, resignificación de los elementos de la Iglesia Católica y protestante no *runas*.

A nivel interno analizo las diferencias que existen entre una estructura católica en la que el liderazgo está marcado por elementos externos de la comunidad, por sacerdotes que provienen de estructuras muy institucionalizadas, lo que marca distancia entre las bases y las jerarquías; por otro lado analizo la estructura religiosa protestante más horizontal en la

⁵¹ La palabra *runa*, literalmente significa: hombre. Esta categoría es empleada por algunos sectores indígenas y sacerdotes vinculados a la iglesia católica de tendencia progresista. Empleo el concepto de *runización* para referir cómo ciertos valores, normas, costumbres, dispositivos de ambas instituciones religiosas son adaptadas, resignificadas a la “conveniencia” indígena. Las iglesias de la UME, ahora son dirigidas por los *runas*, los mensajes son socializados en la lengua de los *runas* (*runa shimi*). La iglesia de la UME, por su origen no es de los *runas* sino de los americanos, sin embargo, hoy, se presentan como un grupo religioso indígena con sus propios elementos culturales (*mingas, jucha, tunima*,) lingüísticos, con formas organizativas comunitarias.

que todos pueden acceder a los liderazgos religiosos. También abordo las relaciones de poder que se dan entre las mujeres y como estos se manifiestan en los espacios de competencia, aunque este tema será desarrollado con más detalle en el capítulo cuarto.

Siguiendo los planteamientos del proyecto de investigación, mi interés por analizar la tensión entre el proyecto institucional de las iglesias protestantes y católicas en algunas zonas de la provincia de Chimborazo y las respuestas locales que la población indígena da a los discursos y prácticas religiosas, pondré en centro de mi análisis el tema de poder y la resistencia, para este fin retomo las propuestas teóricas de Michel Foucault. Analizo el despliegue no del poder represivo o coercitivo, sino del poder productivo desde las iglesias católicas y protestante. Es decir, me interesa reflexionar sobre la manera en que las relaciones de poder contribuyen a la producción de identidades protestantes y católicas.

2.1.DISPUTA INTERNA EN LA IGLESIA EVANGELICA



(Pastores en la conferencia)

Retomando las conferencias evangélicas en Chimborazo, éstas generan una serie de despliegues rituales y simbólicos: desfiles, cambio de vestimentas, ubicación de Banderas de las iglesias y de Ecuador, pancartas que identifican el nombre de las iglesias y coros, corte de cintas inaugurales, etc. El desfile se constituye en el campo de batalla de disputas simbólicas entre las distintas iglesias que se presentan. Previo a la conferencia evangélica, el desfile es uno de los actos y lugares donde se manifiesta el poder indígena, se ponen de manifiesto las jerarquías de clase, desplegándose en espacios sigilosamente distribuidos y en disputa. Por ejemplo, no todos pueden ocupar los primeros espacios sino quienes ostentan el poder o quienes deben portar las Banderas o cintas de inauguración, decisiones distribuidas y legitimadas al interior de las mismas iglesias. Las conferencias, los desfiles evangélicos son los lugares privilegiados de la expresión de las relaciones de poder.

Sin embargo el poder que se expresa no es prohibitivo sino constructivo, no es represivo, es valorativo; es decir, el poder en los desfiles y en las conferencias se expresa considerando a los conversos como sujetos activos en la construcción del evento e incluso en la misma relación, articulación y reproducción de poder. Los desfiles, las aperturas de ceremonias, las coronaciones, también contribuyen a la formación de lazos de amistad entre las iglesias, mujeres, hombres, niños. Estas actividades se constituyen en uno de los puntos de encuentros y lugares privilegiados para el cortejo entre los solteros y solteras. Los desfiles evangélicos no solo despliegan el ejercicio del poder sino también ponen de manifiesto las resistencias. La circulación de “chismes”, los “discursos ocultos” (Scott 2000) y frontales entre las personas del mismo grupo; o sea, entre los “hermanos y hermanas” evangélicas que no ostentan el poder, son frecuentes:

“Las mujeres todavía no hemos llegado a la presidencia de la CONPOCIECH, es duro decir, pero creo que es por existencia del machismo. Lastimosamente, ni en las iglesias locales las mujeres no asumimos el cargo de presidenta, porque dicen ya el esposo es presidente y ya no. El esposo es presidente y la mujer es una ayuda idónea, eso dicen. ¿Por qué la mujer no puede ser presidenta y el esposo un ayudante idóneo? En nuestras iglesias cristianas no hay conciencia de decir, bueno, una mujer puede liderar la iglesia, puede conducir la iglesia o la comunidad. Para asumir el liderazgo depende tanto de los hombres como de las mujeres, de ambos. Pero más de los hombres que limitan la participación de la mujer” (Teresa Pagalo, esposa de un fiscal indígena, licenciada en educación sin ejercer la docencia, 6 de agosto del 2011, Majipamba)

Además, en las conferencias evangélicas, especialmente en una parte del programa llamado “Especiales”, aparecen y se desarrollan las disputas por el poder femenino evangélico individual y grupal al interior de la carpa y sólo concluye esta relación de fuerzas cuando los jueces (miembros del jurado) le otorgan y declaran el veredicto final ubicándolas en las diferentes escalas de calificación. Este campo de disputa religioso al interior de la carpa o de la iglesia no es con el sexo opuesto, sino entre las mismas mujeres evangélicas de diferentes edades y lugares. Sin embargo

se exhiben frente a los hombres haciendo un despliegue de sus capacidades de cantar, hacer gestos, de danzar; mostrando una increíble exaltación de fe hacia un ser omnipotente y omnipresente. El concurso entre los grupos femeninos de danzas, a la vez que despliega símbolos de identidad como los trajes kichwas y la reivindicación lingüística del idioma, también se constituye en espacio de competencia entre las mujeres por el reconocimiento masculino. Además, estos espacios permiten compartir experiencias y formas distintas de vivir y concebir la espiritualidad, y es una de las formas de cuestionar al sistema patriarcal y a las desigualdades que marcan su vida cotidiana (Hernández 2003). En este sentido, podríamos decir que “los rituales pueden ser utilizados para reproducir y restaurar el orden social, pero también para subvertirlo” (Fortuny 2001: 155)

La participación de las niñas y señoritas en los concursos de danzas cristianas son muy disputadas, aunque ellas mencionen que no participan para ganar premios, sino para adorar y orar a Dios. En este sentido se evidencia la dinámica de disputa y competencia entre mujeres al interior de las iglesias evangélicas. Cabe recalcar que no en todas las conferencias evangélicas hay premios ni éstos son siempre los puntos de atracción de los encuentros multitudinarios, sino la parte espiritual (la alabanza a Dios), ante todo y sobre todas las cosas. Lo fundamental es la salvación de las almas, la transformación social vendrá después, como resultado de la primera actividad (García 2008).

En esta misma lógica de disputa y de visibilización de espacios entran los que poseen el poder: los pastores, miembros y dirigentes del Concilio de Pastores, los dirigentes de la Confederación de Pueblos, Organizaciones, Comunidades e Iglesias Indígenas Kichwas de Chimborazo. Mediante este performance de poder los pastores buscan formas de mantener, fortalecer y expresar su posición privilegiada al interior del grupo. Los reconocimientos, declaraciones del día del pastor⁵², cambio de denominaciones, es decir, los departamentos del Concilio a los

⁵² De acuerdo a la disposición del Concilio de Pastores el último domingo de cada octubre se celebra: día del Pastor.

ministerios, emisión de decretos⁵³, expedición de títulos de “pregrados y “posgrados” se constituyen en los mecanismos de expansión, expresión y legitimación del poder:

“Hemos creado la Facultad de Ciencia Bíblica Teológica (FACIBIT) con el decreto No. 004 con sus Escuelas: Formación Ministerial, Psicología Pastoral, Biblia, Teología y Educación Cristiana con sus respectivos programas: bachillerato, licenciatura, maestría, doctorados y PhD. Hermanos ustedes ya tienen aquí en el Concilio: “Universidad Religiosa”. Nos han colaborado los hermanos licenciados Antonio Guamán Gualli, hermano Jorge Moyolema, Hermano Lorenzo. Para ustedes queda esta institución, cuidado con su desaparición, ahí si hemos de ponernos tristes” (Simón Gualan, Pastor, reverendo, doctor⁵⁴, Presidente del Concilio de Pastores)

Estos títulos no son reconocidos por el Consejo Nacional de Educación Superior de Ecuador, entidad que reconoce los títulos académicos de pregrado y posgrado. Los títulos que poseen los pastores no tienen la categoría de derecho sino de hecho, por lo mismo no sirven sino para el carácter denominativo y en su espacio religioso. Sin embargo, la sociedad (re)conoce no sólo por su título religioso, sino también como “académico”. La presentación de estos títulos es una de las formas de buscar reconocimiento, respeto, legitimidad frente a sus “corderos” y la sociedad entera. Se evidencia lo que Foucault denomina la unidad del *poder-saber*. “De cualquier manera la palabra pastor designa una forma especial de poder” (Foucault 2003:9); sin embargo en esa búsqueda de acumulación y fortalecimiento del poder pastoral evangélico las categorías de doctor y master, multiplican aún más su poder. Este juego de combinación de poder pastoral (pastor) y saber (doctor), consiste: “en que

⁵³ El Concilio de Pastores posee la facultad de emitir decretos, para citar dos ejemplos: ““*creación de ministerios de COPAEQUE expedido con el Decreto No. 001*”, “*Todo obrero que quiere ser ministro ordenado dará al COPOAEQUE un proyecto productivo de 50% para su jurisdicción y el otro 50% para la oficina nacional, eso hemos creado con el decreto No. 003*”” (Simón Gualan; Pastor, reverendo, doctor y presidente del Concilio de Pastores) Todos estos Decretos tienen repercusiones, únicamente, dentro de ámbito del Concilio de pastores. Estas declaraciones parecen imitadas a los Decretos Ejecutivos del Gobierno Nacional, facultados constitucionalmente.

⁵⁴ En las reuniones formales, no se descuidan de tratar por sus títulos, por ejemplo: “*nuestro hermano, pastor, reverendo, doctor Simón Gualan; hermano licenciado, hermano doctor, hermano fiscal*”.

tiene autoridad para obligar a la gente a hacer lo necesario para salvarse: salvación obligatoria” (Foucault 2007: 25). En esta línea de conjugación de hombre religioso (pastor) y “*homo academicus*” (doctor), creo pertinente retomar la afirmación del Michel Foucault en el sentido de que:

“Hay que admitir más bien que el poder produce saber (y no simplemente favoreciéndolo porque le sirva o aplicándolo porque sea útil); que poder y saber se implican directamente el uno al otro; que no existe relación de poder sin constitución correlativa de un campo de saber, que no suponga y no constituya al mismo tiempo relaciones de poder” (Foucault 2009: 37)

Además, la emisión de títulos por parte de las instituciones religiosas es una forma de conseguir el capital simbólico, como señala John Gledhill: “La clave para poder controlar los sistemas de clasificación social reside en adquirir la autoridad para nombrar y conferir títulos. Un <<catedrático>> adquiere capital simbólico, en primer lugar, mediante el reconocimiento oficial de la institución universitaria, y, en segundo lugar, a través del reconocimiento que el estado otorga a la universidad como estructura autorizada para situar a los individuos en una jerarquía de grados de distinción social” (2000 223). El capital simbólico de los pastores tiene el reconocimiento de Facultad de Ciencia Bíblica Teológica, pero carece del reconocimiento del Estado, sustituido por el Concilio de Pastores kichwas del Ecuador (COPAEQUE) que vendría a cumplir las veces del Estado ecuatoriano. De forma expresa, para los pastores, la emisión de títulos⁵⁵ significa el reconocimiento permanente a la labor pastoral:

⁵⁵ “Para ser pastor hay algunos requisitos pero mencionaré dos que me parecen importantes: estar dentro de un iglesia sin pastor y esa iglesia debe pedir por medio de una carta al Instituto Bíblico. Hoy exigimos también que posean el título de bachiller, porque los miembros de la iglesia han cambiado, ya no son solamente analfabetos como antes. Se estudia tres años y se debe cumplir con la malla curricular de la teología pastoral, como por ejemplo: relaciones humanas, sicología pastoral, hermenéutica, liderazgo, discipulado, etc.” (Antonio Guaman, pastor, profesor del Instituto Bíblico, 15 de mayo del 2013). “Esto de estudiar dos o tres años se está discutiendo a nivel de los Institutos, porque un pastor debe conocer la Palabra íntegramente. Ahora, la Iglesia dirigen profesionales y el pastor debe estar preparado para

“Reconocimiento a todos los pastores que ha dado servicio a Dios y a su pueblo durante los 25 años, a los siervos que se ha preparado en área teológica/secular y a los hermanos electos al presbiterio en COPAEQUE con el grado honorífico de reverendo con el decreto No. 006. Hemos dado grado honorífico a los pastores que han cumplidos los 25 años de servicio. Hemos entregado el grado honorifico de reverendo a los licenciados y a los teólogos. Así mismo hemos dado a quienes le gusta y a otros que no les gusta no hemos dado, pero no pasa nada, vivan no más así. Pero si alguien ha cumplido los 25 años vengan y digan yo ya cumplí quiero que me den. Óigame bien, ese papel, ese cartón no va a trabajar, usted va a trabajar. Hemos dado ese papel porque hay que estimular y si de repente aspiran salir del país necesitan ese documento o para entrar a hablar con alguna autoridad, ese papel inservible, sirve mucho.

Doctorado en *Honoris Causas* a los ministros que han realizado obras del evangelio y a la sociedad en general con el decreto No. 008. La Facultad de Ciencias Bíblicas les ha entregado a los pastores que trabajaron desde jóvenes el título de *Doctor Honoris Causa*, a esos hermanos que ya son viejitos pero que dieron toda su vida a la espiritualidad: Aquí están papá Agustín, papá Carmelo, aquí están otros papás. En vida respetemos. Yo no he llegado todavía a esa gran distinción, porque todavía soy joven, pero a través de perseverancia, a través de preparación he llegado a ser doctor. Los pastores más ancianos han llegado a ser acreedores de *Doctor Honoris causa*” (Simón Gualan, pastor, doctor, Colta-Majipamba, 31 de enero del 2011)

Evidentemente, el pedido oficial es el respeto a los pastores y ellos son los primeros en respetarse a sí mismos.

La conferencia a más de ser una fiesta religiosa evangélica indígena es un despliegue de espectacularidad en su organización y presentación. El ceremonial del desfile evangélico se inserta en una lógica de acción social, y especialmente en la urdimbre de las relaciones sociales, preámbulo al ingreso a la Iglesia o a la

responder a los hermanos profesionales y conocedores de la Palabra”. (Pedro Atupaña, pastor, 27 de mayo del 2013)

conferencia. El desfile es un acontecimiento importante que despierta el interés de todos los asistentes: cambio de vestimenta (uniformes para esa ocasión), ubicación de Banderas (de las iglesias de Ecuador, de Estados Unidos, de Canadá), pancartas con los nombres de sus iglesias y coros, las cuales contienen rótulos con textos bíblicos.

En estos desfiles, conferencias, no todos los espacios son de todos, existe una distribución jerárquica de los mismos; es decir, “todos los desfiles implican un orden jerárquico” (Scott 2007: 277), pero las fronteras de los espacios religiosos tampoco son absolutas y exclusivas, en momentos se infringen estas fronteras espaciales. Para los evangélicos, el desfile “no es un rito cívico, ni mundano, sino un acto espiritual”. Además, el desfile de los conversos tiene un orden gradual, muy preciso, según la posición religiosa y no social, que comienza con los pastores escoltados de las Banderas del coro de la iglesia en la que sus integrantes van vestidos de blanco, marca específica de “pureza” y termina con los conversos que no ostentan ningún status religioso. Los líderes religiosos encabezado por el pastor ocupan lugares privilegiados; mientras, bajo su dirección, los conversos que no poseen el poder, ocupan espacios menos importantes, ubicados en orden de prioridad del más al menos importante.

Tanto los desfiles, como las conferencias a más de otras funciones cumplen el rol de estrechamiento de lazos de amistad entre los pastores y sus “rebaños”; sirven para “vincular a sus participantes con Cristo” contribuyen a tejer redes de amistad entre iglesias; cumplen un papel fundamental en la revitalización lingüística (kichwa) y son una manifestación de formas organizativas indígenas; pero a la vez debemos reconocer que “un desfile de este tipo es, en sí mismo, un cuadro vivo de la disciplina y el control centralizado” (Scott 2007: 87) Dentro de las iglesias evangélicas, por vía conferencias, desfiles, fundamentalmente, se educan, se auto educan y se internalizan formas de orden y disciplina. Los llamados a dirigir este tipo de educación son los “padres espirituales”, sin descartar que esporádicamente,

también un converso -de a pie- entendido⁵⁶ en la Biblia pueda también tomar las sagradas escrituras y conducir a sus “rebaños”. Éste último actúa en reemplazo del pastor, generalmente, acogido y aceptado por sus “hermanos y hermanas”, con una hoja de vida intachable, por su actitud de servicio, “sumisión” hacia el pastor, Cristo y sus hermanos. Su afán de fidelidad y compromiso con Cristo hace que sea más estricto, incluso en ocasiones más severo que el mismo pastor, que es un modo de profundizar y reproducir las relaciones de poder de entre el rebaño. Quien sustituye al pastor, esporádicamente, por su confianza, fidelidad, sumisión es capaz de exaltarse cuando cree que su superior es ofendido y la vez demostrar reverencia y agradecimiento a las adulaciones y elogios a su pastor.

En la manifestación de formas organizativas indígenas en las conferencias y desfiles, también se debe reconocer que el evangelismo norteamericano se ha *runizado*, porque la forma de organizarse se ha ido cambiando. De acuerdo a los testimonios, hace algunos años el que entraba a la carpa se salvaba y aseguraba la vida eterna y de lo contrario no se salvaba; esa era, fundamentalmente, el significado que tenía la carpa. Además, en las conferencias, los valores comunitarios-indígenas son puestos en práctica de forma evidente:

“Para una conferencia hay que pelar una vaca, hay que juntar un montón de comida y compartir. Ahora han adoptado totalmente runa-fiesta, de compartir, de colaborar, de contribuir, de maki mañachi, de minka. Le piden que colabore, que den las papas, que den la leña, que den un borrego, que den el dinero. La fiesta es como antiguamente hacían, sino que ahora la fiesta no se llama fiesta sino conferencia” (Pedro Torres, 55 años, sacerdote vinculado a la teología de la liberación)

Lo que he llamado el proceso de “runización” del protestantismo en Chimborazo se pone de manifiesto en las Conferencias Evangélicas, en donde el uso del idioma kichwa se legitima como lenguaje ritual, los valores comunitarios se despliegan en toda la logística organizativa, retoman los atuendos tradicionales. “*Nosotros*

⁵⁶ Quien hace las veces del pastor es un converso que no ostenta ningún poder en la iglesia, pero su autoeducación al estudio de la Biblia avala hacer acciones muy limitadas como la de dirigir al grupo en las reflexiones de la Biblia.

manejamos las iglesias con la bendición de Dios. No hay gente de la ciudad manejando nuestras iglesias ni a nuestros hermanos” (Antonio Guaman, pastor, 25 de abril del 2013) Esta nueva experiencia religiosa, conducida por los mismos indígenas, posibilita el surgimiento de lo que Berger (en García 2008) llama “comunidades de vida”, con mecanismos propios de cohesión, lucha, alianza, reciprocidad, organización y sentido compartido de su vida cotidiana (García 2008). Paralelamente, en estos espacios se reproducen la jerarquías internas entre pastores y conversos, entre hombres y mujeres. Se trata de espacios rituales en donde se construyen identidades, pero a la vez se legitiman las relaciones de poder. De la misma manera al interior de la Iglesia Católica se dan también espacios de convivencia religiosa en los que se despliegan símbolos identitarios y se reproducen las jerarquías internas. Este hecho es más evidente en las convivencias católicas.

2.2.DISPUTA ENTRE LAS IGLESIAS EVANGELICAS Y CATOLICAS INDIGENAS

Las convivencias son organizadas por las iglesias católicas indígenas y no por los sacerdotes mestizos o extranjeros; quienes encabezan toda la estructura organizativa son los catequistas y no los sacerdotes, sin embargo no se niega su acompañamiento en calidad de invitado y con el rol específico de celebrar la misa.

Las convivencias católicas⁵⁷ indígenas comparten algunas prácticas y manifestaciones simbólicas con las conferencias evangélicas, como son la

⁵⁷ “Las convivencias se iniciaron a desarrollarse en los años 80s con el liderazgo de Mons. Leonidas Proaño, en Santa Cruz de Riobamba en conmemoración el segundo Domingo de Pascua. Esta celebración hicieron con la participación de las Comunidades Eclesiales de Base, con las comunidades indígenas. Esta iniciativa se ha ido desarrollándose a la magnitud que hoy se ve. Ahora hacen los propios indígenas. En Santa Cruz de Riobamba se hacían las convivencias no con las carpas como se hacen hoy.” (Luis Fernando Botero, sacerdote, 23 de mayo del 2013) “Como Diócesis de Riobamba compró la carpa hace 12 años aproximadamente y fue entregada al equipo misionero indígena que hoy ya esta viejito. Desde hace dos años la Iglesia de Riobamba tiene una carpa que maneja las hermanas Lauritas” (Julio Gortaire, sacerdote, 23 de mayo del 2013). “Estas carpas son alquiladas en doscientos dólares, nosotros alquilamos cada año por eso sabemos”. (Pedro Guznay, catequista, 4 de mayo del 2013)

organización de desfiles, la participación de coros y danzas, las instalaciones de carpas, el uso de la lengua kichwa en las relaciones sociales, el uso de las vestimentas antiguas y actuales. Los valores indígenas de solidaridad comunitaria se ponen en juego tanto en las convivencias católicas como en las conferencias evangélicas, la *minga* es uno de estos elementos. Según Hugo Burgos (1970), la *minga* es una supervivencia de la institución incaica con la que se favorecía la construcción de obras públicas. También es una institución de ayuda recíproca que priva ya no entre individuos ni entre familias sino a nivel de la comunidad celular, o sea el anejo⁵⁸, aunque puede ampliarse a toda la comunidad parroquial y en ciertos casos a un sector de comunidades vecinas en la región (1970:153). La *minga*⁵⁹, previa, durante y pos convivencia y conferencia es puesta en práctica para las instalaciones de la carpa, para delegar responsabilidades específicas, contribuciones económicas, etc. Las *mingas* funcionan a través de la delegación de funciones. La *jucha*⁶⁰ es otro de los elementos culturales reapropiados por ambos grupos religiosos, es decir, *lajucha* es la ayuda que cada individuo debe dar al colectivo para la organización de actividades religiosas. Es una contribución voluntaria a

⁵⁸ Hugo Burgos (1970) esgrime insistentemente la palabra anejo como sinónimo de comunidad.

⁵⁹ La Iglesia Católica ha hecho uso indebido de la *minga* por cientos de años. Gran parte de las iglesias de la región fueron construidas con el esfuerzo de los indios, a base de *mingas*. (Burgos 1970: 154). Hasta hace dos décadas, en las parroquias rurales de Riobamba se exigía a los indígenas que como requisito para poder bendecir un matrimonio eclesiástico, los familiares de los novios tenían que hacer una *minga* en beneficio de la iglesia, en las propiedades del sacerdote o de sus familias. Además, “las autoridades civiles, como el teniente político, han utilizado la *minga* como una forma tradicional de obras públicas en beneficio propio y de la parroquia; sin embargo, los mestizos y cholos han estado exentos de esta obligación, de modo que los puentes y caminos se han construido con el trabajo gratuito de los indios” (Ibíd.)

⁶⁰ Para Hugo Burgos la *Jocha* (*palabra castellanizada*) es la cooperación colectiva conocida por su antiguo origen: la *minga*. Antiguamente, las *jochas* se ofrecía a los que tenían la obligación de celebrar su nombramiento para un cargo en el gobierno de la comunidad, pero debido al debilitamiento del gobierno indígena, los cargos político-religiosos han perdido su significado y con ello las fiestas y la reciprocidad en este campo... Se ofrecían *jochas* de carne, de chicha, de papas, pan y especialmente aguardiente. (1970: 151) Concomitante con esta argumentación, Eulalia Carrasco menciona: “Son comunes las “*jochas*” en granos, animales dinero. La *jocha* puede ser “*dada*” o “*regresada*”, es decir, constituye una reciprocidad obligatoria, sin que se la pueda llamar “*deuda*”” (1982:50)

tenor de las conferencias o convivencias, esta es una relación de individuo a un conjunto (iglesias), sin descartar la relación inversa en otros casos. La *jucha* puede darse en especie o en dinero, su cantidad y calidad evidencia el status económica de la persona. La *juchaaún* circula entre las familias y los miembros de la misma comunidad en los matrimonios, bautizos, construcción de casas; se da y se recibe en forma de apoyo pero también en forma de deuda. Mientras la *juchaoperada* en las iglesias solo se da y no se recibe, y generalmente se da en especie: papas, arroz, dinero, ganado vacuno, etc. Está más allá de los objetivos del presente trabajo el análisis de las instituciones y valores comunitarios de la cultura kichwa, mi propósito en este apartado es mostrar como muchos de estos valores han sido repropriadados en los nuevos espacios religiosos, dándose un proceso de *runización* de la ritualidad católica y evangélica.

Existen también diferencias importantes en ambos espacios religiosos. Las convivencias católicas por ejemplo no hacen ciertas prácticas importantes para los evangélicos como es el desfile con las Banderas (de Ecuador, de Estados Unidos y de sus iglesias), la colocación de las mismas en sus iglesias; en contraste en la Iglesia Católica, en variadas ocasiones han emitido discursos antinorteamericanos desde las organizaciones indígenas. Las convivencias católicas no son organizadas para restituciones⁶¹ o para multiplicar adeptos como lo hacen los evangélicos. Pero coinciden en uno de los objetivos de su organización para el reforzamiento de la convicción religiosa. Contraste también que las ceremonias católicas son menos ostentosas y menos emotivas. Para citar un ejemplo en las oraciones y predicación católicas no existen lágrimas, arrepentimientos públicos como ocurre en las convivencias evangélicas, salvo honrosísimas excepciones, y estas excepciones no son en forma grupal sino personal.

Las disputas de poder entre las iglesias católicas y evangélicas indígenas son evidentes en los niveles locales, provinciales y nacionales, sin descartar la lucha de

⁶¹ Restitución es un concepto empleado las iglesias evangélicas y es un acto para reintegrar a la iglesia a quienes ha abandonado su iglesia momentáneamente.

fuerza en niveles personales y familiares. Empezando a nivel de las comunidades se presenta con mayor resonancia la disputa de poder en el momento de las elecciones de cabildos comunitarios (presidente, vicepresidente, secretario, tesorero, y dos vocales). Los votos tienden a polarizarse entre católicos y evangélicos. En el momento de la elección, acto democrático celebrado en los meses de diciembre de cada año, pondera la planificación de particularidades, se pone en evidencia el interés de colocar un representante de su iglesia, siendo el espacio más disputado el de la presidencia del cabildo. Sin embargo, la reunión comunitaria borra imperceptible y momentáneamente los intereses de las iglesias, sobreponiéndose a los intereses sectarios, los intereses de la comunidad. Hay temas que unen como la minga para el bombeo de agua, restauración de casa comunal, por citar pocos ejemplos. Esto me lleva a concluir que las diferencias religiosas no implican necesariamente una división total de la comunidad y las relaciones intracomunitarias no solamente se reducen a disputas de poder, aunque tampoco se trata de comunidades armónicas al margen de las relaciones de poder. Es erróneo presentar a los indígenas como una sociedad homogénea, sin tensiones, sin conflictos. Las tensiones entre ambos grupos religiosos se visibilizan en el momento de definir una autoidentificación; por un lado, como evangélicos con imagen de sujetos “modernos”, “hermanos nuevos”, liberados de la sujeción ideológica de los mestizos, de la dominación de la Iglesia Católica y de la opresión de antiguas creencias y prácticas religiosas. Por otro lado, estas autorepresentaciones son cuestionadas por los grupos católicos, considerando de lo que dice Susana Andrade:

“”chupamedias” y “rabo de los gringos y de los gobiernos de turno” y por lo tanto fueron marginados del movimiento indígena dirigido por la CONAIE y de este modo el acceso a recursos económicos y cargos públicos de elección popular. Los evangélicos se convirtieron en personas “desconfiables”, “*ishka siki*”, de doble lado, de doble discurso, que habían renegado de su identidad.” (2005: 52)

El proceso electoral comunitario, también, convoca a los migrantes evangélicos y católicos, siendo estos quienes aportan, previa a la elección, los cinco dólares de cuota anual a diferencia de los dos dólares de quienes residen en las mismas

comunidades indígenas. Este tipo de aporte económico cambia de acuerdo a la realidad y decisiones de las comunidades. Los migrantes católicos y evangélicos son tratados con el mismo derecho y deber dentro sus comunidades indígenas, pero pierden su ciudadanía comunitaria si dejan de contribuir en la ejecución de los planes de la comunidad.

La lucha por ocupar los diversos espacios de dirección comunal se concluye solamente cuando las reglas de juego democrático impone, basado en los principios indígenas: *amashuwa* (no robar), *ama llula* (no mentir) *ama shuwa* (no ser ocioso), que parece tener su embrión en el trabajo participativo y compartido, fruto de una práctica política de permanente diálogo con los diversos sectores. Las ventajas de lograr la silla presidencial comunitaria es la relación estrecha con la iglesia y el cabildo durante el año de gobierno, siendo otro de los elementos, así como el prestigio de la persona y de la iglesia a la cual pertenece el gobernante electo. Al fin y al cabo termina imponiendo la iglesia que mayor número de participantes o miembros tenga, aunque en ocasiones excepcionales, no “ganan” las iglesias sino la comunidad. Es decir, quienes emiten los votos no se fijan en la distinción religiosa sino en la actitud de servicio, de acogida dentro de la comunidad, de aceptación y reconocimiento dentro de las dos iglesias del sujeto que va asumir la presidencia.

Hace no más de dos décadas este tipo de correlaciones de fuerzas al interior de las comunidades indígenas, atrincheradas en cada una de las tendencias religiosas, no se expresaban solamente en discursos, gestos, negociaciones, sino en las agresiones físicas, riñas, quemas de chozas, usos de armas blancas y asesinatos.

“...Antes necesitábamos el permiso de la comunidad para hacer nuestras conferencias, ahora no necesitamos, porque cada quién alabamos a nuestro “Señor Jesucristo” en nuestras iglesias,... y nadie nos insulta como antes...” (Juan María Atupaña, uno de los primeros cristianos en la iglesias de Basquitay, 75 años)

Hoy, este tipo de tensiones entre católicos y evangélicos, las agresiones físicas y verbales evidentemente han desaparecido, aunque un número muy reducido de comunidades aún tienen conflictos como evidencié en el apartado anterior.

Si limitamos nuestro análisis a nivel de la provincia de Chimborazo, hoy podemos observar otro tipo de correlación de fuerzas, como es la confrontación entre personajes muy importantes que han marcado la historia de ambos grupos religiosos: el ex-obispo de Riobamba Monseñor Leonidas Proaño (1954-1985), y el Misionero Enrique Klassen. Esta disputa simbólica por la memoria histórica se ve en una de las preguntas clave de Jorge Moyolema, Secretario del Concilio de Pastores, a la multitud en la despedida de los misioneros norteamericanos y canadienses: “*¿Quién cambió la vida de los indígenas: Leonidas Proaño o Enrique Klassen? Obviamente, la respuesta es Enrique Klassen. Enrique Klassen no es un Dios, no debemos adorar pero gracias a este misionero, los kichwas nos hemos cambiado*” (testimonio, 20 marzo del 2011) Los evangélicos de Chimborazo reivindican a Enrique Klassen como una figura central de la constitución de la identidad cristiana, mientras los católicos indígenas exaltan la figura de “taya Proaño” (expresión de los indígenas kichwas para decir papá). En esta disputa de construcción simbólica de una u otra figura religiosa entre los católicos y evangélicos, también entran en disputa los mismos personajes como Proaño y Klassen, con sus vidas, obras, pensamientos puestos en exhibición. El primero con status de obispo de la Diócesis de Riobamba, uno de los máximos exponentes de la teología de Liberación y el segundo como el heraldo e “importador” del Evangelio. Los evangélicos explican el crecimiento del evangelismo y la participación de Klassen en este proceso, como una transformación de la explotación de los kichwas hacia la liberación. La movilidad social y el mejoramiento de la calidad de vida es atribuida a la llegada de los misioneros y la Palabra de Dios. En mi trabajo de campo constaté que los evangélicos identifican y construyen a Enrique Klassen, públicamente, como un ícono de los cristianos indígenas en oposición a la figura de Mons. Leonidas Proaño, éste último acusado de perseguidor a los protestantes. Para los evangélicos quien acompañó en la lucha y liberación de los indígenas fue Enrique Klassen. Aunque habrá que mencionar que han vivido muchos misioneros y misioneras en las comunidades de la provincia y muchos de ellos son recordados. En este evento se recalcó el recuerdo a Enrique Klassen, pero el nivel de culto y la

trascendencia histórica que tiene Proaño no es comparable con la de Klassen. No obstante, en el discurso de las autoridades de COPAEQUE se escucha y se menciona que la presencia del protestantismo, liderado por Klassen, dio “un golpe espiritual” a los poderes gamonales (hacendados, Iglesia Católica, tenientes políticos) y no un “golpe físico, propio de los católicos”. También expresan que su condición de evangélico y la inspiración del Espíritu Santo, no les permite ejercer ningún tipo de venganza contra quienes humillaron, dominaron a los indígenas. En esta pugna por la construcción de la memoria, los católicos indígenas emplean la iconografía de Proaño y a éste le atribuyen la liberación de los indígenas del gamonalismo. Es evidente la “lucha de representaciones”⁶² en ambos grupos religiosos, a pesar de que ninguna de las iconografías son figuras indígenas, pero quienes construyen los imaginarios en torno a estos dos personajes religiosos, no lo hacen desde las jerarquías sino desde la subalternidad-indígena. El protagonismo de los indígenas católicos y evangélicos en la construcción de imágenes hace que los indígenas dejen de ser representados por imposiciones externas y empiecen a construir sus propios imaginarios religiosos y políticos. Esta es una de las formas de cuestionar la imagen social, política, creada -históricamente- desde el blanqueamiento, europeo y es una de las formas de afirmar “su condición de agentes sociales que exigen no solamente pleno acceso a derechos ciudadanos, sino reconocimiento de derechos colectivos como “pueblos”. (Guerrero 1994:242)



Hijo de Enrique Klassen.



Mons. Leonidas Proaño

2.3. EL PANOPTISMO EN LICTO

⁶² ver en Blanca Muratorio (1994) imágenes e imagineros.



(Iglesia de Licto)

Al contemplar la iglesia de Licto, en seguida se me vino a la mente el libro intitulado: “Relaciones interétnicas en Riobamba”, que es un verdadero clásico en su género, escrito por Hugo Burgos (1970). Parte de su trabajo de campo se enfoca en la parroquia Licto, en términos del mismo autor diríamos en el “centro ceremonial” Licto. En este escenario, concretamente frente a la iglesia, frente a la casa de Dios, se expresa las relaciones de poder, entre un niño mestizo y un indígena adulto:

“Un grupo de familias indígenas del anejo Gueseche salían contentos de la Iglesia de Licto “pasando” una misa. El sacerdote ya había pagado todos los servicios y se despedía de la iglesia recibiendo la imagen de un Niño Dios. Sin embargo, el hijo del sacristán, un niño de 10 años, insistía al fiestero nativo el pago de sus servicios; el requerimiento pareció quedar subsanado cuando el sacerdote dio un sucre al muchacho. La respuesta fue el insulto y el enojo del niño aduciendo que era muy pequeña la propina. Como el sacerdote se resistiera a pagar los 5 sucres que pedía, el muchacho no dudó en dar un par de patadas al indio para que cumpliera su pedido. Entre risas del indio y de los curiosos, el muchacho solo se retiró cuando recibió la suma de 3 sucres, después de vapulear al adulto” (Burgos 1970: 265:)

Sin duda el tiempo ha pasado y las relaciones entre los mestizos y los indígenas en esta localidad han cambiado favorablemente para los segundos, aunque no se puede negar la existencia de algunos rezagos de racismo de poca visibilidad, en Licto y más marcadamente en las grandes ciudades. Para demostrar la presencia de rezagos del “colonialismo interno⁶³” (Burgos 1970) en Licto registro el siguiente testimonio:

⁶³ “El colonialismo interno constituyó una expresión de relaciones sociales que determinaban el retraso tecnológico y científico, la explotación económica y el control político de los “indios” sino también de los otros grupos y clases” (Burgos 1970: 33) El autor, al estudiar sistemáticamente el denominado colonialismo

“vino un niño acá al convento, me miró fijamente mi cara, una y otra vez, eso me sorprendió y me indujo a preguntarle ¿Qué te pasa? ¿Qué ocurre? Me respondió: ¿Por qué eres negro? ¿Por qué tu cara es negra? ¿Por qué no eres blanco como yo? Me sorprendí frente a esas preguntas pero también respondí con otras cuestiones ¿Qué color es esta pared? Blanca, verdad, entonces cualquier cosa puede ser blanca. El niño se dio la vuelta y se fue. Creo que recordará toda su vida en que lo blanco es cualquier cosa. Pienso también, que no fue idea del niño, sus padres conversaron en su casa y eso es lo que me dijo. El niño me dijo lo que sus padres me dijeron” (Sacerdote de Licto, Kenia-África, llegó en noviembre del 2008)

Esta expresión de racismo, sufrida por el sacerdote keniano (por su fenotipo), evidentemente demuestra que el centro ceremonial de Licto no estaba preparado para la llegada triunfal de un subalterno, mucho menos la iglesia jerárquica lictaña. Pero también es evidente que la palabra negro continúa teniendo una connotación peyorativa y parece evocar un pasado de servidumbre, a pesar de los cambios jurídicos, estos no han implicado cambios socio-culturales profundos “podemos decir que se abrió el espacio jurídico pero no el espacio socio-cultural;...” (González 2006: 17). Sin embargo, la presencia de un sacerdote de origen africano en Licto contribuye a crear una imagen positiva, de gran administrador y gestor en un espacio conflictivo, diríamos en un escenario monopolizado y privatizado por los blancos-mestizos. Rompe el estereotipo tradicional e irrumpe el espacio privado. La llegada de un sacerdote de tez morena a conducir el convento jerárquico puede ser interpretada como una invasión de poder subalterno, pero legítimamente designada por los jerarcas de la iglesia. También, considerando “que el cristianismo era la religión de los amos que, por deber, procuraban transmitir a

interno que opera en la región indígena de tradición colonial hispana concluye, fundamentalmente: a) la existencia de una sociedad global unida a la vida indígena; b) la estructura metrópoli-satélite como arquetipo histórico en la vida de relación entre nativos y mestizos; c) la falsa creencia del aislamiento o marginalidad de los indios; d) la prevalencia del pueblo indio transformado tempranamente en parroquia; e) el dominio de la cabecera sobre los anejos en ciertos tipos de parroquias; f) el proceso de cholificación que opera como cambio cultural en las relaciones internas y el proceso de lumpenproletarización como producto de las relaciones externas, que sobreviene cuando el indígena sale a las grandes urbes en pos de trabajo. (Burgos 1970: 321-322)

sus esclavos” (González 2009: 15). La presencia del sacerdote Mauricio en condición de conductor de una parroquia de la Iglesia Católica jerárquica implica en cierta medida revertir jerarquías, reinterpretar y reapropiar el espacio privado.

Evidentemente, las relaciones entre mestizos e indígenas en este centro ceremonial no son las mismas que en la época que estudió⁶⁴ Hugo Burgos. Indudablemente, los indígenas han invadido de forma imaginaria y real un espacio que no fue construido para ellos, tomando y ejerciendo espacios clave como la junta parroquial, tenencia política, articulando organizaciones indígenas de segundo grado⁶⁵ en este espacio monopolizado por los mestizos. En términos constitucionales, también ha habido cambios importantes que favorecen a la población indígena y afro ecuatoriana, históricamente segregada; la Constitución en su artículo primero menciona: “El Ecuador es un Estado Constitucional de derechos y justicia, social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico...”⁶⁶

En esta misma Iglesia donde aún persisten algunos estereotipos colonialistas que a la larga contribuyen a fortalecer más su dependencia antes que a eliminarla (Burgos 1970). Los resabios del colonialismo interno histórico se ven reflejados en la segregación racial que se sigue prevaleciendo en los espacios rituales. Se celebran las misas todas las mañanas a excepción de los días viernes y todos los domingos a las 11 de la mañana. A las misas matinales de las 6:30 va la gente mestiza y a las de

⁶⁴ Desde 1967 hasta 1969 Hugo Burgos Guevara investigó sistemáticamente en Riobamba y su región indígenas circundante, como parte de una tarea a él encomendada por el departamento de Antropología del Instituto Indigenista Interamericano, cuando dicha prestigiosa institución estaba dirigida por Gonzalo Aguirre Beltrán. En el año de 1970 aparece la primera edición de Relaciones Interétnicas en Riobamba, de Hugo Burgos. El libro es editado en la ciudad de México por el Instituto Indigenista Interamericano en su colección de Ediciones Especiales.

⁶⁵ Las organizaciones de segundo grado son filiales a la organización provincial, en este caso es base de la Confederación del Movimiento Indígena de Chimborazo. El CODOCAL de Licto, organización de segundo grado, aglutina a veinte seis comunidades indígenas filiales a la parroquia Licto.

⁶⁶ La aprobación de la nueva Constitución fue en el referéndum del 28 de septiembre del 2008. Esta Constitución reconoce la plurinacionalidad e interculturalidad del Estado; mientras la Constitución de 1998 reconoció su carácter pluricultural y multiétnico.

los domingos asisten los indígenas en su mayoría. Posiblemente, hoy esta segregación se da de manera voluntaria producto de muchos años de “costumbre”, sin embargo al dar una mirada retrospectiva se puede concluir que hubo una división espacio-temporal de misas: un horario para los indígenas y otro para los mestizos. En el proceso temporal parece borrarse esta fronterización, protagonizada por los mismos indígenas; aunque, actualmente, ni los mismos habitantes del centro ceremonial cuidan esta demarcación, es más, son pocos los que asisten a esta misa de la mañana y si concurren son mestizos de edad muy avanzada. Además, las misas son celebradas por un sacerdote de tez morena, a quien en forma velada le estereotipan desde sus hogares como se puede constatar en el testimonio del apartado anterior.

Por otro lado, el convento de Licto⁶⁷, continúa siendo el centro de confluencia de las comunidades indígenas católicas de la parroquia Licto. Diríamos que el poder central se encuentra en la Iglesia de Licto. Podríamos afirmar que aquí se encuentra el *panóptico*, no porque sea un centro carcelario, sino porque se constituye en la casa de inspección de Dios, en una construcción arquitectónica desde donde se dirige, desde donde se vigila a las pequeñas iglesias asentadas en las comunidades indígenas de Licto. Una vigilancia que no es prohibitiva sino productiva. Aquí es donde se encuentra las oficinas de atención para los bautizos, matrimonios, capacitaciones, reuniones, planificaciones, por eso se podría decir que la concentración y la fuerza de *poder-saber* se encuentran en el convento de Licto.

En los corredores del convento existen dos sillas antiguas de madera para que descansen y esperen quienes llegan en búsqueda de alguna atención, hasta que el cuidador/a avise o hasta que el sacerdote salga para la correspondiente solicitud. Para llegar a este segundo filtro deben traspasar el primer cerco a través de un portal negro, tras del cual hay varias fortalezas religiosas, aquellas fortalezas constituyen en una serie de laberintos para quienes las presencian por primera vez.

⁶⁷ Licto es el espacio donde hice mi trabajo campo.

Debo aclarar que la noción de panóptico es retomada de la propuesta teórica de Michel Foucault. “Una forma en que el poder se materializa en dispositivos arquitectónicos, pero también en un régimen de la mirada. Un proyecto de verlo y vigilarlo todo desde un solo punto” (Parrini 2007: 16) Esta categoría panóptica es adaptable para analizar y describir la fortaleza del convento de Licto. El convento se constituye en *locus* de mirada o miradas a sus catequistas, a sus iglesias satelitales, a sus puntos de encuentro; a la vez, se transforma en un campo magnético que convoca sujetos y sujetas para cumplir con su rol específico de educar, corregir. La casa de vigilancia, o sea, el convento de Licto es percibido por los creyentes católicos como “el centro de la moral, una casa sagrada, un escenario donde reina el bien sobre el mal, casi una ciudad de Dios”, por lo tanto, cualquier técnica de corrección vale porque es para el bien, salvación del sujeto indígena católico. El panoptismo del Convento es una escuela cristiana que no solo forma catequistas “dóciles” sino también comunidades indígenas controlables en nombre de Dios.

2.4. DISPOSITIVOS EN LAS IGLESIAS EVANGELICAS

En este apartado me propongo analizar como los discursos, las prácticas de vigilancia y disciplina de las iglesias evangélicas, son desplegadas en diferentes escenarios: conferencias, iglesias, familias.

De acuerdo a los hallazgos de mi trabajo de campo en algunos sectores de Colta y Riobamba, las iglesias evangélicas indígenas locales proponen, aprueban y ejercen las disciplinas que rigen las vidas de sus feligreses. “El poder disciplinario” (Foucault 2010) es ejercido por el pastor o por el diaconado; pero éste último de instancia administrativa no funciona en ausencia del pastor de la iglesia o por lo menos no tiene la misma repercusión y legitimidad. La iglesia protestante, en términos de jerarquía tiene en la cúspide al pastor -después de Dios, el gobernante en el mundo terrenal es el pastor con todas las atribuciones exclusivas: bautizos, matrimonios, restituciones- seguido por los evangelistas, diáconos, congregados. El testimonio del representante del Concilio de Pastores evidencia la jerarquía y el

ámbito de radio de acción: *“En calidad de presidente del Concilio, más estoy administrando a todos los pastores, evangelistas, maestros, obreros, diáconos, también a los misioneros dando alguna idea, controlando, motivando,...”* (Simón Gualan, instalaciones de COPAEQUE, 21 de febrero del 2011). Los conversos sienten el ejercicio del poder del pastor y el peso de la organización, saben que están controlados y dirigidos por quiénes y cómo, además de consentir (como una especie de “consenso ideológico”) a esa regulación y conducción de conductas desde las autoridades de la iglesia evangélica. (Roseberry 2007) Mas allá de reducir estas relaciones de poder a una simple oposición entre controlados y controladores, dominados y dominantes (Gledhill 2000, Restrepo 2005) hay que ponderar los encuentros multidimensionales entre los individuos o grupos y los pastores o diáconos, tomando en cuenta los diferentes niveles de complejidad y en términos de los procesos. En estos espacios de interacción hay una constante la presencia de las autoridades de la iglesia evangélica indígena en diferentes escenarios, empezando en la vida cotidiana personal y familiar:

“A pesar de los mensajes moralistas a favor de las mujeres (respeto, buen trato) emitidos por los pastores, aún persisten las agresiones físicas, psicológicas; éstas prácticas machistas son tratadas, negociadas, aconsejadas, intervenidas, por los padres espirituales y diáconos en forma velada dentro de sus iglesias o de sus hogares, basándose en los textos bíblicos: “lo que Dios ha unido, no puede separar el hombre”, empleando la técnica de oración, transmitiendo mensajes de equidad de género ante Dios, posando la Biblia sobre la persona infractora, provocando arrepentimiento y lágrimas, sin importar las largas horas de la noche o del día. El arreglo se hace en secreto y con la intervención del pastor” (Teresa Pagalo, ex-presidenta de CONPOCIECH, Majipamba, 6 de agosto del 2011)

Este testimonio muestra que el poder del pastor es, por lo tanto, un poder que asegura; al mismo tiempo, la cohesión de los individuos y la de la unidad de la familia y de la iglesia. Diríamos que el pastor de cierta manera asume la vieja función moral de los ancianos o de los cabildos, pero también asume el rol de los sacerdotes como el de bautizar, celebrar matrimonios.

Al pastor no le conviene “descarriar” a sus “corderos”, no le conviene permitir que la estructura conyugal se desintegre, no le conviene reconstruir un hogar destruido sino cuidarlo permanentemente. Para la economía del poder sería más rentable y más eficaz vigilar que sancionar, ésta sanción consiste, fundamentalmente, en ignorar la existencia de las familias desintegradas; una condena mucho más sutil. Al mismo tiempo esta condena implicaría expulsar de la iglesia evangélica, aunque a esta forma de sanción pasa por varios procesos, dependiendo de la iglesia en particular:

“cuando un hogar está mal, el pastor visita a la casa para conversar, orar, dar ánimo, si hace caso omiso a esta visita llamamos a la iglesia, ahí es donde oramos en conjunto, lloramos en la iglesia, cantamos todos. Si con eso no entiende y reitera en las faltas, lo que hacemos es ignorar, no le tomamos en cuenta, saludamos como a cualquier persona no cristiana.” (Pastor, anónimo, 12 de agosto del 2011, Majipamba)

Para evitar la pérdida de conversos y mantener la unidad en la iglesia, el pastor ejerce una vigilancia constante al interior y fuera de la iglesia -no le interesa gobierno territorial- con el fin de saber quiénes son, cómo son, cómo reconocerlos; es decir, conoce la intimidad de los individuos, pero “¿Qué significa conocer el interior de los individuos? Quiere decir que el pastor dispondrá de medios de análisis, de reflexión, de detección de lo que ocurre, pero también que el cristiano (*evangélico*) tiene la obligación de decir a su pastor todo cuanto sucede en el interior secreto de su alma; particularmente, está obligado a recurrir a su pastor para realizar esa práctica tan específica,..., del cristianismo: la confesión exhaustiva y permanente” (Foucault 2007: 27). En la Iglesia evangélica hay dos mecanismos de confesión: la primera se hace frente al pastor, de persona a persona, diríamos una confesión individual y la segunda es una confesión pública: en una conferencia o en el culto con gestos de arrepentimiento y llanto y en este pesar del confesor también acompaña el público.

Se evidencia la relación directa y la vigilancia permanente del pastor con su “rebaño-cordero” y las sanciones se aplican de acuerdo al nivel de infracción y en

base a los textos bíblicos. Es decir, “reina la ley divina y no la humana”, sin embargo quien aplica es el “padre espiritual” y el diaconado: *“el pastor y los diáconos están autorizados para poner bajo disciplina y para restaurar a los disciplinados*, en base a los siguientes textos: *Fil. 1: 18; 2ª. Cort. 2: 5-10; 2ª. Cort. 10:8; 13-10; 1ª Tit. 3:8; Tit. 1:7-5”* (Reglamento de COPAEQUE). Es decir, la Palabra de Dios (Biblia) tiene que ser cumplida al pie de la letra, así como las reglas establecidas por el pastor y el diaconado de su iglesia -aunque las disciplinas y las sanciones no son uniformes en todas la iglesias evangélicas- De no cumplir con las normatividades son sujetos de una serie de sanciones, por ejemplo, quien no haya participado activamente en la iglesia, quienes hayan tenido relaciones sexuales antes del matrimonio, se casansin honor, sin velo, sin música y fuera de la iglesia. De esta manera se evidencia que la iglesia está hecha para elaborar y transmitir un determinado número de decisiones en nombre de la misma, para hacer que se apliquen, y castigar a aquellos que no la obedezcan. La vigilancia y la intervención del pastor en la vida de los individuos y familias “desorganizadas” no necesariamente son consensuales ni actúa solamente bajo la petición de la iglesia o de la comunidad. El pastor tiene la obligación de visitar, su compromiso moral es estar al tanto de sus feligreses. *“Mi intervención y ayuda en ocasiones son secretas, no debo esperar que me digan que les ayude, claro que deben pedirme también, pero yo no espero la llamada de mis hermanos, sino la llamada de Dios. Yo sé que me pagan mal, cuando mis hijos tienen problemas, me dicen: “Ahí está, por qué no puede arreglar el problema del hijo, me dejan con la moral bien baja.”* (Pedro Atupaña, pastor, 3 de mayo de 2013)

Además, al pastor parece no interesarle gobernar un territorio, una ciudad, sino individuos y actitudes; por eso, algunos pastores son contundentes en responder frente a la pregunta ¿De cuál comunidad viene? “No vengo de la comunidad, yo vengo de la iglesia “La Luz del Mundo”⁶⁸”. Frente a esta respuesta creo interesante

⁶⁸ “En Chimborazo, “La Luz del Mundo” es el nombre que lleva un templo local evangélico y no tiene ningún vínculo con la denominación religiosa surgida en México que según Patricia Fortuny: “ es la Iglesia pentecostal más importante de México, ya que posee el contingente de creyentes mexicanos más grande

formular la pregunta ¿Qué es primero: la comunidad o la iglesia? Es cierto que ellos no representan la comunidad sino la iglesia, sin embargo no todos los pastores responden de esta misma manera, sobre todo los pastores que provienen de una comunidad eminentemente evangélica, pues “no” tienen necesidad de diferenciar entre la comunidad y la iglesia, pero se sienten mejor en calidad de representantes de la iglesia que de la comunidad. En ese sentido, los pastores “no” están preparados para gobernar un territorio o al menos no es su rol, sino reinar sobre una multiplicidad en desplazamiento. El gobierno sobre una *pachamama* (territorio-comunidad) es de los mundanos, cualquier líder puede hacerlo, mientras que el pastor hace cosas de Dios, gobierna almas, administra la vida y multiplica; es decir, ejerce un *bio-poder*.

Este *bio-poder* ideológico tiene sus manifestaciones simbólicas en las representaciones que se hacen en las convivencias católicas como en las Conferencias Evangélicas. Constaté y observé la reproducción de vigilancia, de disciplina en las iglesias y convivencias católicas indígenas; en ocasiones, escenificando mediante representaciones teatrales las formas de vigilancia y sanción del grupo religioso. Estas representaciones consisten en que el “Comandante de las Fuerzas Armadas” les presenta a dos policías⁶⁹, que en realidad el uno está vestido de militar y el otro de policía. Para esta representación teatral se seleccionan actores que no pertenecen al grupo de vigilancia, sino que solo actúan como si pertenecieran al mismo, como se aprecia en la siguiente fotografía:

después de la Iglesia católica...Cuenta con alrededor de un millón y medio de creyentes en México y de más de cinco millones a nivel mundial (en veintiocho países).” (2000: 132)

⁶⁹ En casi todas las conferencias evangélicas y convivencias católicas, la presentación de los miembros del círculo disciplinario (“fuerzas armadas” y “Policía Nacional”) es de corte fingido. Sin embargo, el 4 de marzo del 2011, en la Conferencia Evangélica de Resbalay-Flores se presentó un vigilante oficial, “guarda espaldas” del presidente de la Junta Parroquial de Licto.



(Vigilantes en la conferencia)

Este tipo de vigilancia ocurre también en las conferencias evangélicas, mezcladas de formalidad y jocosidad, a la vez. Las fuerzas de seguridad y de vigilancia (el “sargento” y el “teniente”) están en “todas” partes, dentro y fuera de la carpa, vigilando el comportamiento de los feligreses católicos y conferencistas evangélicos: “*quien duerme pierde el sombrero, bayeta, poncho*” era la frase que se repetía varias veces. Algunos concurrentes perdieron momentáneamente sus prendas de vestir que al final del evento les fueron devueltas sin pagar-cobrar penitencias. Los vigilantes estaban encargados de ver “todo”, controlar “todo” e imponer conductas disciplinarias a una pluralidad de sujetos que participaban en la convivencia. Los mecanismos de vigilancia permanente sobre los cuerpos y mentes se imponen a través de los “uniformados” designados específicamente para ese evento, quienes ejercen un poder sobre los vigilados. Los vigilados demuestran consentimiento y obediencia tanto en las iglesias católicas como en las iglesias evangélicas indígenas, por eso entregan algunas prendas de vestir sin ninguna resistencia. Los vigilantes tienen el apoyo de las autoridades de las iglesias y de sus miembros presentes para ser controlados. Es decir, los reguladores -catequistas, pastores por medio de “las fuerzas de orden”- buscan alcanzar la hegemonía, en el sentido gramsciano del término, convencer ideológicamente a sus subordinados de que, hasta cierto punto, están controlando en su nombre y para su bien. Evidentemente, los agentes del poder pastoral (pastores a través de los vigilantes, en este caso) son dueños de un carácter moral y son los que enseñan “la verdad, la moral y la escritura” (Lechuga 2007) Diríamos que los vigilantes crean y representan la noción de una verdad oficial, más indiscutible que un dogma; por tanto, se preocupan de controlar todo de forma milimétrica.

Los mismos pastores, también, se presentan como individuos auto-regulados y fieles cumplidores de los dispositivos bíblicos:

“Lectura Bíblica: Asegúrate de saber de cómo están los rebaños, cuida mucho de tus ovejas... Las ovejas te darán para el vestido, y las cabras para comprar un campo, tendrás leche de cabra en abundancia para que se alimente tú y tu familia, y toda tu servidumbre. Prov. 27:23, 26, 27” (Jorge Moyolema, pastor, Secretario del Concilio de Pastores, Majipamba, 31 de enero del 2011)

Este mandato bíblico no es tanto para sí mismo, sino desde sí para el control, vigilancia de sus conversos. Ciertamente, el *bio-poder* no está concentrado en el grupo de vigilancia de la iglesia; pues, los “policías” o las “fuerzas armadas” son sólo una manifestación de esas formas de *bio-poder*. Esas formas de *bio-poder* no sólo despliegan disciplinas y sanciones, sino también, “dirige intelectual y moralmente, educa a las clases y grupos sociales filtrándoles formas de pensar y de vivir determinadas. Dicho en otras palabras, filtra los ideales, los valores, las normas, las costumbres y los comportamientos dominantes...” (González 2003:25)

2.5. IGLESIAS PROTESTANTES INDIGENIZADAS

La participación y dirección de las iglesias evangélicas del Chimborazo es eminentemente indígena y diríamos, “iglesia runizada”. La Iglesia evangélica gobernada por los mismos indígenas produce un tipo sujeto indígena autónomo, que se vale por sí mismo o que tendría que valerse por sí mismo. El *runa* cristiano ha llegado a la autonomía de su saber y ser. Hoy, es un tipo de indígena constructor de su propia Iglesia cristiana. Es decir, se reafirman en su condición de agentes sociales, religiosos que exigen no solamente pleno acceso a derechos ciudadanos. Esta reflexión me permite mencionar que por un lado se vive la “autonomía indígena” al interior de las iglesias evangélicas, como parte de los imaginarios religiosos que construyen a los conversos como individuos libres de “ataduras comunitarias”, pero por otro lado el *bio-poder* de las iglesias construye subjetividades indígenas controladas, disciplinadas. Parfraseando a Fontana Benedetto (2004), diríamos que la iglesia evangélica es educadora, es decir, es una fuerza moral, intelectual y cultural que se extiende en todo el grupo evangélico. Este

proceso de re-educación se da en el marco de una doble tensión, por un lado la construcción de identidades indígenas que no se “deben” a lo comunitario y que se imaginan en el mundo como libres y autónomas. Las “ataduras de la comunidad” se han roto en nombre de la fe. Pero paralelamente, se construyen nuevas ataduras a la comunidad religiosa, que disciplina y controla los cuerpos, la identidad indígena se re-constituyen en el marco de estas tensiones.

Paralelamente, a Iglesia Católica en las parroquias, comunidades indígenas se apropió de los espacios comunitarios convirtiéndolos parte de su maquinaria para la extracción de diezmos y el establecimiento de un poder corporativo que fundamenta en la fe. El espacio ritual de la Iglesia Católica era propiedad de los sacerdotes, de las monjas, de los terratenientes blanco-mestizos, por tanto durante siglos los indígenas nos enfrentamos a una Iglesia Católica jerárquica, racista y excluyente donde no había espacio para que nuestras voces y proyectos fueran escuchados. En las iglesias católicas, quienes tomaban las decisiones eran los sacerdotes no indígenas -aunque continúa siendo este estilo- y el tipo de subjetividad indígena que promovían estas iglesias católicas eran subjetividades sumisas, dóciles. Lo cual no implicaba que los subalternos no desarrollaran su propia voz fuera de los espacios de control de las jerarquías católicas. *“En las reuniones de los catequistas, para no enfrentar con los sacerdotes o hermanitas, decimos si, si, si. Cuando nos toca cumplir, si no estamos de acuerdo no hacemos, por ejemplo nos dicen que no mandemos a nuestros hijos a Visión Mundial, pero si nos invitan qué podemos hacer...”* (Pedro Guznay, catequista, 2 de marzo del 2013)

En la Iglesia Católica, la Biblia no estaba al alcance de todos los feligreses⁷⁰ y menos aún de los feligreses indígenas. Es decir, los indígenas eran los menos indicados, a diferencia de otros sectores, para acceder a la Biblia:

“Indígenas conversos cuentan a menudo sus respectivas experiencias traumáticas: “llevaba sólo dos o tres años en la escuela, en una escuela

⁷⁰ Sin embargo, a partir del concilio Vaticano II, esta privación fue sustituida por una política religiosa aperturista.

católica, sabes, que estaba dirigida por monjas, cuando yo y otro muchacho acordamos al mediodía no regresar a casa sino quedarnos en la escuela. El camino de regreso al pueblo era largo. Entonces nos encerraron en el salón de clase durante toda la pausa del mediodía para que no hiciéramos travesuras. Sobre el pupitre había una Biblia abierta de la cual nos había leído la maestra en la mañana. Llenos de curiosidad nos acercamos al pupitre, miramos, de cerca la Biblia y la tomamos para hojearla. Nunca habíamos tenido una Biblia en las manos y quisimos leer en ella. De pronto se abrió la puerta y una monja entró precipitadamente, corrió hacia nosotros, nos gritó, nos arrebató la Biblia y nos dio una paliza terrible. “No debíamos tocar la Biblia, porque eso les estaba permitido solamente a los sacerdotes y a las monjas...” (Robr 1997: 120)

En cambio, el protestantismo rompe con estas y otras formas tradicionales de excluir a los indígenas del conocimiento religioso, que había establecido la Iglesia Católica, entre ellas, facultando el acceso a la Biblia:

“...ahora tenemos una Biblia, la que nos obsequiaron los misioneros y podemos leer en ella cuanto queremos...” (Robr 1997: 120). “...Ya no somos analfabetos, ya sabemos leer y escribir,...Dios nos dio luz y sabiduría, nada hacemos por nuestra propia cuenta. Todos estamos en la Biblia y a veces sin saber leer. Llevamos la Biblia a todas partes, hasta a nuestros lugares de pastoreo para memorizar algunos capítulos y para protegernos de las tentaciones” (Francisco Gualli, presidente del diaconado, 65 años, Puchi, 21 de noviembre del 2010)

De acuerdo a este testimonio, no solo la Biblia se *runiza*, sino que se rompe también con las jerarquías religiosas mestizas, ya que las iglesias evangélicas locales incorporan a la población kichwa al aparato administrativo y religioso: pastores⁷¹, diáconos, cantoras, jóvenes (sociedades de jóvenes), niños (escuelas dominicales). Los agentes cristianos son protagonistas de sus propias iglesias y como “sujetos

⁷¹ El pastor no es solamente para la predicación y cuidado del templo, su misión reclama con compromiso creador porque está en el interior del pueblo, siente, simpatiza, interviene,...(Santana 1995: 202) Para Ari Pedro Oro los pastores indígenas gozan de gran prestigio entre los fieles, por ser líderes carismáticos, por ser parte de la misma etnia; lo cual, implica una serie de privilegios como acreedor de confianza, el uso de la lengua nativa, etc. Dones y poderes extraordinarios les son reconocidos por los secuaces, y también sus familias aparecen en estampitas sagradas, fotografías, manifiestos, pastas de libros, cartones de discos. (1995)

renovados en cuerpo y espíritu”. En las iglesias evangélicas es evidente el uso de indumentarias indígenas, el manejo de la lengua kichwa y sus propias formas organizativas. Los programas y estructuras de funcionamiento de las iglesias, de la organización provincial, del Concilio de Pastores han sido “runizado”. Algunas instancias creadas con la presencia de los misioneros norteamericanos se han ido, poco a poco, colocando bajo la responsabilidad directa de los mismos indígenas evangélicos, no es entonces sorprendente que después de algunos años los pastores y diáconos sean todos indígenas y que la totalidad de los adeptos, así como el conjunto de comunidades, participen de una manera activa y creadora en gran número de actividades (Santana 1995: 200). En todas las comunidades indígenas evangélicas de Chimborazo y Colta, los cultos, las conferencias, las campañas, los festivales y conciertos⁷² son organizados para los indígenas y desde los indígenas bajo el eslogan “Para honrar a nuestro Dios”.

También es necesario enfatizar que las formas de organización étnica a nivel de la Iglesia evangélica contribuyen a “la crisis de la ventriloquia y monofonía”⁷³ y a la “crisis de la administración étnica”, dando paso a una perspectiva polifónica en la que se escuchan las propias y múltiples voces de los actores y de los propios constructores de la cultura. A eso está encaminada la iglesia *runizada*. El pastor no sólo comparte con los miembros de la cultura, sino que es de la misma cultura,

⁷² para el evangelista Pedro Atupaña: “*las conferencias duran 8 días en donde realizamos alabanzas, especiales, mensajes...; en cambio en las Campañas evangélicas tiene una duración de 4 días. Actualmente ya no hacemos conferencias, sino las campañas,...* Por cuanto los gastos es demasiado. De la misma manera hay diferencia entre *festival y conferencia*...El festival dura tres días en donde hay concurso de cantoras, solistas, conjuntos, orquestas y el concierto, también, dura tres días pero participan solamente los artistas profesionales. (Entrevista)

⁷³ La ventriloquia se constituye en la voz del “nativo”, la voz del “otro”. Surge una etnografía ventrílocua que no permite escuchar las propias voces de los constructores de la cultura, sino que sólo será la voz del etnógrafo la única que se escucha y habla por ellos. (Guerrero 2002:14). El “ventrílocuo es un intermediario social que conoce la semántica que hay que poner en boca de los indígenas, que sabe el contenido, la gama y el tono (...) quiere y puede captar. El “ventrílocuo” conoce los circuitos de poder en la burocracia y maneja “el sentido de juego” (Bourdieu) del campo político tanto en la trascendencia regional como en el poder central (Guerrero 1994: 242)

habla la misma lengua, vive en la misma comunidad, emplea la misma vestimenta, etc., y esto hace que la iglesia evangélica sea administrada por los *runas*; pero al mismo tiempo, esto puede ser uno de los motivos de la reproducción y relación de poder y obediencia de forma efectiva. Mi argumento de que las iglesias protestantes en el Chimborazo están siendo *runizadas* ha sido tomado con mucha reserva por los sacerdotes católicos de la región con quienes he establecido diálogos académicos y políticos en el desarrollo de mi investigación. Según Estuardo Gallegos: “no hay que exagerar, tal vez es ir al otro extremo. La influencia norteamericana y europea está en todas partes, el grado de asimilación es grande” (Sacerdote, 25 de abril del 2013) Mientras para Luis Fernando Botero en relación a la pregunta anterior: “Depende de las denominaciones, en caso de la UME está en manos de los indígenas, ellos hacen lo que les parece convenientes. No todas las denominaciones valoran la cultura indígena.” (Sacerdote, 27 de mayo del 2013) Para Pedro Torres: “Como punto de partida, los misioneros norteamericanos vinieron con sus costumbres, impusieron ciertos elementos culturales. Luego, folklorizaron las vestimentas. Las predicaciones, los avivamientos, los aplausos son formas impuestas por los misioneros” (Sacerdote, 23 de mayo del 2013). Es evidente que se trata de un proceso lleno de contradicciones en donde por un lado se ha impuesto perspectivas de “desarrollo y progreso” bastante eurocéntricas, como señalé en el primer capítulo de la tesis, y en algunos templos pertenecientes a la UME se observa la presencia de banderas norteamericanas y canadienses. Sin embargo, vemos también que el fortalecimiento lingüístico en el espacio ritual, la construcción de significados en donde lo comunitario sigue pesando, y la reivindicación de una cultura kichwa, dan cuenta de los límites de ese proceso de “aculturación” que generalmente se vincula a la conversión al protestantismo. Podríamos decir entonces que el protestantismo en Chimborazo en algunos aspectos se ha *runizado* pero en otros aspectos se puede ver el impacto aculturador del trabajo misionero protestante.

2.6. RESISTENCIAS DESDE LA SUBALTERNIDAD

Me interesa leer, interpretar y entender la conducta de los subalternos frente a las diferentes prácticas y discursos de los pastores, sacerdotes, etc., a la vez entender las estrategias de resistencia utilizadas por los indígenas católicos y protestantes del Chimborazo ante el poder pastoral. Es decir, propongo analizar no desde la estructura, sino desde la agencia de los sujetos y sujetas indígenas católicas y evangélicas. Tomando en cuenta que el poder nunca es enteramente controlado por alguien, a cada instante se diseñan nuevas salidas en los juegos de poder. El concepto clave para entender los juegos de poder y evitar caer en perspectivas monolíticas de la dominación, es el concepto de resistencia, pues donde hay poder hay resistencia. (Foucault 2008).

Constaté en la descripción etnográfica que la Iglesia Católica de Licto ha intentado romper con las formas jerárquicas y colonizadoras que habían caracterizado al catolicismo durante siglos. La llamada “iglesia de los pobres” ha representado en este sentido, una ruptura con prácticas coloniales que habían prevalecido en la relación entre sacerdotes no indígenas y feligreses kichwas. Los sacerdotes de Licto manejan un discurso respetuoso y una relación horizontal con los catequistas: armando un ambiente de diálogo, poniendo en consideración el orden del día; sin embargo, estas transformaciones no han encontrado mucho eco entre la feligresía, hay poca participación y en caso de existir es de forma rápida y reiterada de una o dos personas. Además, se puede decir que hay un colonialismo internalizado después de siglos de silenciamiento, que hace que se siga asumiendo que la dirección religiosa y espiritual debe de estar en manos del sacerdote mestizo; aunque existiese predisposición de los sacerdotes en co-dirigir las reuniones mensuales con los catequistas, pero no se evidenció ninguna voluntad de la otra parte, no habiendo coordinación entre la directiva. Los cuadernos de apuntes son distintos en cada reunión, no hay continuidad de asistencia a las reuniones, el incumplimiento con las delegaciones encomendadas, sus manos parecían inútiles en el momento de copiar el orden del día, evidenciando del nivel de escolaridad. Los catequistas parecían demostrar una actitud pasiva, sumisa en las reuniones dirigidas por los sacerdotes, aunque éstos últimos hicieron esfuerzos por dar la

palabra a quienes “no” querían tomarla, pero prefirieron el silencio. La asistencia a las reuniones mensuales es irregular:

“En la reunión zonal, todos los sacerdotes están molestos porque no asisten los laicos, no asisten a las reuniones. Está en crisis la asistencia. Aquí están las siete personas, y dónde están las diecinueve personas. Es como esta silla, sin una pata y cojea. Este encuentro es sólo para formación con una temática, pero no han venido. No sé si dar certificado. La formación es para que sea eficiente para el trabajo, que tenga mucha capacidad. La formación no es para el diploma pero hay que estimular” (Jenaro, sacerdote de la iglesia de Licto, colombiano, 8 de febrero del 2011)

Frente a este discurso del sacerdote, el catequista responde, como auto-cuestionándose:

“Acá asistimos solamente por las misitas, por los sacramentos, para decir yo quiero misa, padrecito. ¿Cómo queremos una iglesia indígena? ¿Cómo vamos a formar? El padre Mauricio nos dio un folleto sobre Cristología, avanzamos hasta la página 3, dos o tres personas. Casi nada hemos avanzado, nadie habíamos leído. Por eso pido tomar medidas, por ejemplo: no dar misa si no vienen a las reuniones, no celebrar los bautizos sino vienen a las reuniones” (Manuel Toapanta, catequista, Licto, 8 de febrero del 2012)

Este tipo de comportamiento de los catequistas o de cualquier miembro de la iglesia parece insertarse en el campo de fuerza (ver Roseberry 2007); es decir, las relaciones entre los grupos dominantes y subalternos se caracterizan por la permanente controversia, lucha y debate; lejos de asumir el consenso ideológico.

“...conviene tomar en cuenta que Gramsci no asume que los grupos subalternos han sido controlados o inmovilizados por algún tipo de consenso ideológico” (Roseberry; 2002: 126)

Por un lado, los sacerdotes luchan por permitir mayor participación, mientras los catequistas se resisten deliberadamente, por miedo a equivocarse, porque no es su lengua, por miedo a ser cuestionado por los sacerdotes. Se evidencia la relación de la Iglesia con el pueblo indígena católico en permanente divergencia y convergencia, rechazo y aceptación, negociación y confrontación; en otras palabras, se desenvuelve en un contexto de “estiras y aflojas”. Incluso, el Estado en zonas con

fuertes trayectorias organizativas, la hegemonía es cuestionada pero también negociada, de forma permanente (Sierra 2009)

“La experiencia de la policía comunitaria cuestiona en la médula el llamado “estado de derecho” mostrando su carácter obsoleto y la incapacidad del Estado mexicano para responder a la demanda de los pueblos indígenas. Mientras “los comunitarios”, buscan construir nuevas relaciones con el Estado basadas en la autonomía y el respeto, el estado busca reproducir nuevas formas de subordinación y control, envueltas en la retórica del reconocimiento multicultural, lo cual va en sentido contrario a los avances que se dan en otros países de América Latina y los derechos indígenas establecidos en la legislación internacional” (Sierra 2009: 2)

En el caso que analiza Teresa Sierra pareciera existir limitaciones, debilidades del Estado en copar todos los espacios, y esos espacios “vacíos” son tomados y/o rellenados por las comunidades: “...el Estado es incapaz de realizar: mantener la paz social en una región de gran conflictividad, diversidad étnica y pobreza” (Sierra 2009: 4). Por otro lado, se evidencian también, las limitaciones (económicas por ejemplo) de las comunidades indígenas: “...las tensiones y limitaciones en relación con el Estado, tiene que ver con la disposición de recursos para sostener a la institución comunitaria, y especialmente para asegurar la coordinación regional de los policías” (Sierra 2009: 9) Más allá de esta discusión lo cierto es que Teresa Sierra en su análisis visibiliza la agencia de las personas como también los impactos estructurales, que pueden ayudar a entender “el estiras aflojas” entre los miembros de las iglesias católica y evangélica con quienes ostentan la hegemonía en ambos grupos religiosos. Ciertamente, la hegemonía religiosa funciona, fundamentalmente con la filtración de valores, prohibiciones, normas, costumbres, comportamientos dominantes; aunque estos dispositivos, en términos de negociación, no son aceptados con pasividad, de cierta manera generando crisis de hegemonía, porque tiende a reducir la estabilidad. Es decir, “negocian, confluyen, encuentran y forjan puntos de convergencia, disienten, mantienen sus desacuerdos, en ocasiones frágiles y estrechos y en ocasiones duraderos y amplios...” (Gonzales 2003: 33)

Continuando en el análisis de campo de lucha en las iglesias; por otro lado, existe una prohibición expresa de acudir al Plan Internacional⁷⁵, brazo económico del protestantismo, dese las iglesias católicas y algunos religiosos y religiosas son más radicales frente a cualquier tipo de acercamiento o vinculación con las ONGs evangélicas, sin embargo los católicos indígenas asisten a “espaldas” de sus autoridades a beneficiarse en el Plan Internacional. Siempre existen estrategias para romper con las normas y los disciplinamientos que pretenden imponer las Iglesias. Se trata de “pequeñas resistencias” que dan cuenta de que el proceso hegemónico de la Iglesia Católica es incompleto:

“La gente nos critican en nuestras iglesias. Nosotros impedimos que no se vayan a Compasión, pero nos dicen ¿Qué nos da la Iglesia Católica? ¿Cuál es el proyecto de la Diócesis? Nosotros no podemos responder ni podemos dar proyectos. En mi comunidad están 80 niños en Compasión. Para eso sí, papito, madrugan; porque Compasión le da un tique para los útiles escolares. Yo digo no me pidan bautizos porque asisten a Compasión” (Francisco Cuenca, catequista. Licto, 8 de febrero del 2012)

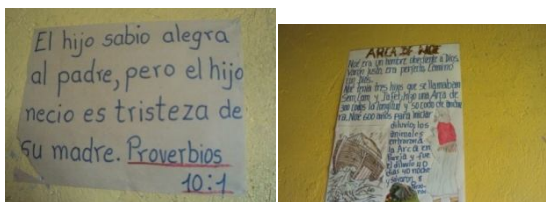
Las prohibiciones de las autoridades de la Iglesia Católica de Licto, Flores y de otras parroquias no son acatadas con pasividad, no hay un consenso ideológico y para Foucault “cada lucha se desarrolla en torno a un centro particular de poder (uno de esos innumerables pequeños focos que van desde un jefecillo, un vigilantes de viviendas populares, un director de presiones, un juez, un responsable sindical, hasta el redactor-jefe de un periódico) (2010: 439). Para nuestro objetivo de investigación, en estos innumerables pequeños focos podemos incluir a los pastores, evangelistas, diáconos, catequistas, sacerdotes, etc. Pero frente a estos pequeños focos hay quienes cuestionan públicamente, desacatan las prohibiciones;

⁷⁵ Plan Internacional es un programa fundado en 1934 por el periodista británico John Langdon-Davies y por el voluntario inglés Eric Muggeridge. Plan Internacional inició sus actividades en el Ecuador en septiembre de 1963 en el suburbio de Guayaquil, siendo la primera oficina en Suramérica de la organización. El último Convenio Básico del Cooperación Técnica y Funcionamiento entre el Gobierno del Ecuador y Plan fue ratificado el 14 de diciembre del 2009 donde la obligación es promover el desarrollo humano sostenible, alineado los programas de trabajo con el Plan Nacional de Desarrollo del Ecuador y los objetivos de desarrollo del milenio de la ONU. Actualmente a niños, niñas, adolescentes y jóvenes, a desarrollar su pleno potencial.

parafraseando a Foucault podríamos decir que “es una lucha, que constituye una primera subversión del poder, es un primer paso en función de otras luchas contra el poder” (2010: 439)

Por su parte, el programa de apoyo internacional evangélico como Plan Internacional o *Compasión* no pone restricciones para otorgar apoyos a los católicos, pero la formación es eminentemente evangelizadora: las fotografías y los dibujos se refieren a los personajes de la Biblia, los rótulos contienen textos bíblicos, los niños corean cantos cristianos. Colta Majipamba, es una de las muestras, espacio donde hice mi trabajo de campo. El objetivo de este apartado no es hacer historia de *Compasión*, de *Plan Internacional* o de *Visión Mundial*, sino de demostrar como los católicos participan en estas empresas misioneras evangélicas a pesar de las prohibiciones de los sacerdotes y de las monjas, y qué tipo de educación reciben los niños católicos, sin embargo voy a referir al Plan Internacional. La Oficina Regional para América del Sur fue establecida el 6 de Agosto de 1989, según Registro Oficial N° 265 de agosto de 1989 (Datos de Plan-BE a p of it Agenda - 2003); el cuál, coadyuva a los 6 países de América Latina en donde Plan Internacional tiene: Bolivia, Brasil, Colombia, Perú, Paraguay y Ecuador (Ibíd.). Ecuador es uno de los países del programa más antiguo. Inició sus actividades en 1963, en el Guasmo y el suburbio de Guayaquil. Hoy tiene oficinas en Quito, Guayaquil, Cuenca, Portoviejo, Loja, Guaranda y Chimborazo, con aproximadamente 68.000 niños y familias afiliadas en 1200 comunidades. (Datos de Plan-BE a p of it Agenda - 2003). En Agosto de 1999 el Plan empezó a trabajar por primera vez en una comunidad del Cantón Guamote y con once Comunidades del Cantón Colta en la provincia de Chimborazo. Actualmente, su cobertura extiende a 45 comunidades del Cantón Guamote.





Niños/as en el Programa de Compasión Internacional (31 de noviembre del 2010)

2.7.RELACION ENTRE ORGANIZACIONES INDIGENAS DE CHIMBORAZO

Si bien al interior de las iglesias se desarrollan procesos contrahegemónicos que no permiten que el poder de las instituciones sea totalizador, de igual manera los grupos religiosos han contribuido en la creación de espacios de organización colectiva en donde los indígenas del Chimborazo han empezado a enfrentar la hegemonía del estado ecuatoriano, sus exclusiones y silenciamientos. En este apartado quiero analizar el papel de dos organizaciones indígenas que se han vinculado una a la Iglesia Católica en su vertiente a la teología de la liberación y la otra a las Iglesias Evangélicas.

Desde distintas estrategias políticas, la Confederación de Pueblos, Organizaciones, Comunidades e Iglesias Indígenas Evangélicas de Chimborazo (CONPOCIECH), y la Confederación del Movimiento Indígena de Chimborazo (COMICH), han contribuido a desestabilizar un concepto excluyente de la ciudadanía ecuatoriana, de la misma manera han luchado por el derecho a participar en la (re) definición del sistema político, el derecho a definir aquello de lo que quieren llegar a formar parte. Ambas organizaciones han manejado estrategias políticas diferentes, para concretizar, las organizaciones indígenas utilizaron la denominación de nacionalidades indígenas para referirse al conjunto de los pueblos indígenas agrupados en la CONAIE. Con el levantamiento indígena de junio de 1990, hablar de nacionalidades indígenas se torna algo corriente, pero se combina con demandas sociales y agrarias. (Ibarra 2009). No obstante de las controversias, ambos movimientos indígenas han sido protagonistas de grandes movilizaciones y han pasado de una visión étnico-nacional a una visión político nacional como lo

demonstraron en la rebelión de enero del 2000 en la que se proyectó como una fuerza para la dirección del país. (Rodas 2009)

Al decir de Jorge León Trujillo (2010), el mayor cambio contemporáneo, a raíz del levantamiento del noventa, se produce porque los indígenas conquistan un espacio en la escena política y construyen una representación propia, que pone de lado a los intermediarios. Serán sus organizaciones las que desde entonces definan sus intereses y propuestas, primero la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador), después otras organizaciones indígenas, como la FIENE (Federación Ecuatoriana de Indígenas Evangélicos) y finalmente, a través del movimiento político indígena Pachakutik, seguido ulteriormente por la organización política de tendencia evangélica, Amawta Yuyay, de presencia más local en Chimborazo. No obstante de las diferencias religiosas en momentos de las movilizaciones -como en el caso del levantamiento indígena de 1990- las iglesias han jugado un papel preponderante en el desarrollo del mismo, con la participación cohesionada de los líderes y hombres y mujeres protestantes y católicas. Ambas organizaciones se han convertido en interlocutoras de los gobiernos ecuatorianos; pero también, han tenido serias fricciones entre ellas, insertándose y disputándose en el juego de los espacios burocráticos, una de las motivaciones para considerar que las organizaciones continúan atomizadas y desde hace mucho rato han perdido la influencia frente al Estado, aunque esta argumentación generaría debate⁷⁶. Actualmente, dentro de la misma línea organizativa indígena (CONAIE, ECUARUNARI, COMICH) hay evidencias de fraccionamiento, evidentemente, algunos dirigentes históricos como Ricardo Ulcuango participa en el gabinete del gobierno de Rafael Correa, mientras su movimiento indígena -de cual fue dirigente por varias décadas- vinculado a la línea de la iglesia progresista mantiene

⁷⁶ En torno a este particular cabe constatar lo que pasó en la Consulta Popular de Mayo del 2011 ¿En dónde fue la votación más fuerte del NO, O sea, la votación en contra de las preguntas que hacía el presidente Correa? Obviamente en las provincias donde es fuerte el movimiento indígena perdió la propuesta del presidente Correa y Chimborazo con población indígena mayoritaria votó por la opción contraria de la propuesta del gobierno.

confrontación con el Presidente de la República. De la misma manera, Auki Tituaña⁷⁷, dirigente indígena histórico y ex-alcalde de Cotacachi auspiciado por Pachakutik se desafilió de su movimiento político, para vincularse en calidad de candidato a la vicepresidencia del Ecuador, junto al candidato presidencial Guillermo Lasso -ex-banquero, con tendencia ideológica de derecha. Similar fenómeno ocurre en Chimborazo, cuando por un lado, Pachakutik de esta localidad hace alianza con el actual gobierno, mientras la dirigencia nacional indígena mantiene el discurso de confrontación con el economista Rafael Correa. El objetivo de este apartado no es centrarme en la enumeración de estos hechos; sin embargo, contribuyen a demostrar el fraccionamiento y confrontación dentro de la misma estructura organizativa indígena y entre organizaciones vinculados a las iglesias protestantes y católicas. Además, el desafío del movimiento indígena ecuatoriano continua siendo el reto, la construcción de sujetos políticos y de alguna forma saldar el fracaso y fallida alianza con el gobierno de Lucio Gutiérrez, punto de partida, para muchos, la fragmentación visible del movimiento indígena.

En las conversaciones mantenidas con las organizaciones indígenas kichwas de Chimborazo, filiales de la denominación Unión Misionera Evangélica (UME), he investigado que están dirigidas por el Concilio de Pastores Evangélicos Kichwas del Ecuador (COPAEQUE), y su brazo organizativo: Confederación de Pueblos, Organizaciones, Comunidades e Iglesias Indígenas Evangélicas de Chimborazo (CONPOCIECH), cuya matriz está asentada en la comunidad de Majipamba-Colta. No se autodenominan protestantes, sino como evangélicos o cristianos. Quienes están dentro de esta categoría son considerados como hermanos y hermanas, otorgándoles el derecho de ser padres espirituales a los pastores. Además,

⁷⁷ Auki Tituaña fue precandidato por pocos días, porque el Consejo Electoral sostuvo que no cumplía con los requisitos requeridos, por ejemplo, no se desafilió de Pachakutik antes de los 30 días de la inscripción. A este hecho fugaz, Mauro Cerbino, investigador de la FLACSO, lo denomina “un Auki Tituaña accidentado” (Entrevista en Gamavisión, 28 de noviembre del 2013) Las elecciones presidenciales en Ecuador se van a realizar el 17 de febrero del 2013.

Majipamba-Colta ha sido declarado por el Concilio de Pastores: “centro y capital del Evangelio”

La base de la Confederación del Movimiento Indígena de Chimborazo -de acuerdo a sus archivos- está integrada por treinta y dos organizaciones de segundo grado de las parroquias y de los cantones; mientras que en la Confederación de Pueblos, Organizaciones, Comunidades e Iglesias Indígenas Evangélicas de Chimborazo, las iglesias evangélicas de las comunidades indígenas se constituyen en la médula de la organización provincial. La primera es parte de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) y la segunda es filial de la Federación Ecuatoriana de Indígenas Evangélicos (FEINE).

La dupla organizativa (COMICH y CONPOCIECH) ha construido su “micropoder” local y su propia historia. Ambas organizaciones se inclinan o son parte de una religión: católica o evangélica. Pues, desde su mismo origen como punto de partida tienen contradicciones y objetivos propios. Para citar un ejemplo, la COMICH emergió en alianza con la Diócesis de Riobamba y con tres objetivos precisos: “cultura propia, política propia y economía propia”, mientras que la CONPOCIECH surge bajo la dirección y auspicio de los misioneros norteamericanos con el objetivo de multiplicar conversos y defenderse, fundamentalmente, de “ataques” de los indígenas católicos, en algunos casos incitados por algunos jerarcas de la Iglesia Católica; quienes “defienden sus posiciones históricas, mientras que el protestantismo está a la conquista de nuevos fieles,...” (Santana 1995) A este objetivo espinoso se suma la lucha porque la Iglesia Católica, reconozca y acepte los derechos de los llamados “hermanos separados”, no porque realmente necesitan reconocimiento, sino para evitar conflictos, agresiones, tensiones en las circunscripciones dominadas por la Iglesia Católica.

La COMICH, expresamente no fue creada ni declarada como una organización confesional o como una organización católica practicante o/y militante, sin embargo

no se puede negar la relación y vinculación estrecha con la Iglesia Católica de la línea renovadora y de hecho, ha creado espacios de reflexión crítica y los procesos organizativos han sido promovidos por la teología de la liberación -Leonidas Proaño- para cuestionar, fundamentalmente, estructuras de desigualdad que los excluyen y oprimen (Hernández 2003). Evidentemente, sin negar la capacidad organizativa del movimiento indígena ecuatoriano y de Chimborazo, por lo menos en el levantamiento indígena de 1990, hubiese sido difícil irrumpir el escenario internacional sin el acompañamiento de la Iglesia Católica liberadora⁷⁸. Para sostener la idea de que la COMICH no es exclusivamente de los católicos cabe acudir a los archivos del Consejo de Gobierno y a los testimonios de quienes ejercieron la dirigencia a fin de constatar que por lo menos uno de sus dirigentes es evangélico y pertenece a una de las iglesias cristianas:

“Nuestra organización ni sus bases no miran si sus miembros son católicos o evangélicos... Cuando yo era presidente de la COMICH (2002-2005), la vicepresidencia fue ocupada por un hermano evangélico de Alausí, Pascual Cuzco. En ese mismo periodo, el presidente de COCIF de Flores, organización de segundo grado y base de la COMICH, fue el pastor Ángel Chacha. Su contribución fue importante y nunca tuvimos problemas por pertenecer a una u otra religión...”
(Entrevista: Pedro Janeta, expresidente de la COMICH, 27 del febrero del 2011)

Lo que han hecho los católicos con el acompañamiento de Mons. Leonidas Proaño es promover una organización de los indígenas, para los indígenas y promover niveles de organización con tesis étnica y no católica. La COMICH nunca se ha declarado oficialmente como una organización católica ni como una organización sólo de los católicos de Chimborazo. No obstante, no se puede negar del nexo estrecho con la iglesia de Riobamba, por lo menos en la primera década de su existencia, como tampoco se puede eclipsar que algunos líderes en algún momento fueron parte de la formación de la Iglesia Católica como es el caso del presidente

⁷⁸ “Las acciones del movimiento indígena del Ecuador sin el acompañamiento de la iglesia no hubieran tenido éxito. Los runas casi siempre tenían una visión muy localista, muy ensimismada. Sus luchas locales se prevalecían a nivel local pero no a nivel nacional. (Entrevista: Pedro Torres/sacerdote, Unidad Educativa “Pacha Yachachik”, 2 de agosto del 2011)

actual de Ecuador Kichwa Llaktakunapak Hatun Tantanakuy (ECUARUNARI)⁷⁹, Delfín Tenesaca. Evidentemente, los jerarcas de la Iglesia Católica, los sacerdotes indígenas y no indígenas no participan en las tomas de decisiones de las organizaciones; al menos ahora, se evidencia una desvinculación cuasi total, a menos que los mismos indígenas pidan participación en un punto bien determinado.

“Evidentemente hay egoísmos, eso nos lleva a la división... Nuestra participación no es en este momento, personalmente hasta expresamente me retiro, porque no soy el que debo influir, sino que tiene que ser el propio movimiento indígena el que encuentre sus caminos. Ahora, no he dejado de influir por todo lo que hemos luchado juntos. Más todavía el mundo indígena ahorita tendrá que apoyarse en la Iglesia, habrá gente que no quiera apoyarse en la Iglesia pero muchos otros si y la Iglesia está decidida a ayudar. Aquí siempre hemos apoyado. Pero también entre los agentes pastorales hay diferencias hondas. Pero hay que buscar un caminar de conjunto...” (Julio Gortaire, sacerdote con más tres décadas en Guamote, 2 de mayo del 2013)

Mientras, la CONPOCIECH, desde su fecha de nacimiento y de manera expresa emerge como una organización de corte evangélico, confesional. Es decir, ellos (evangélicos) toman una opción organizacional de tipo confesional, evidenciando hasta en su denominación las categorías, entre otras, de “...iglesias indígenas evangélicas...” y su estructura organizativa aglutina a los hermanos evangélicos, y quienes aspiran conducir los destinos de la misma, entre otros, son avalados -con una carta de recomendación- por sus padres espirituales (pastores) y diáconos de sus iglesias. Además, estas iglesias evangélicas ayudan a desplegar sus exigencias, discursos y prácticas a favor de las mismas. La participación de los pastores en las tomas de decisiones en sus iglesias evangélicas y organización provincial es activa

⁷⁹Algunos sacerdotes realizaron varias reuniones con líderes indígenas de varias provincias de la Sierra, lo que desembocó en un primer Congreso Constitutivo del Ecuador Runacunapac Riccharimuy (ECUARUNARI) en 1972, con la participación de más de 200 indígenas en la Comunidad de Tepeyac - Chimborazo (Bretón 2001, León 1993). La ECUARUNARI se constituye en una organización indígena de alcance regional (Sierra) con agenda étnica y vinculada a la iglesia progresista, específicamente, a la Diócesis de Riobamba.

y permanente. Esta reflexión evidencia uno de los puntos de desencuentros entre estas dos organizaciones provinciales (COMICH y CONPOCIIIECH).

En el otro punto de tensión, también, constato que tanto los indígenas católicos como los evangélicos participan activamente en el escenario político por medio de sus brazos políticos Amawta Yuyay y Pachakutik. El primero participa con discursos conciliadores y acciones muy tibias frente al gobierno nacional, y el segundo procede con discursos beligerantes (sin descartar la reconciliación) y esto ha implicado diversas relaciones de apertura, cierre y conflictos entre los gobiernos y las organizaciones indígenas, tanto a nivel nacional como a nivel local. (León; 2010). La lucha política y la tensión entre estas dos organizaciones (COMICH y CONPOCIIIECH) son generadas por sus respectivos movimientos políticos: Movimiento Político Plurinacional Pachakutik y Amawtay Yuyay, visibilizándose más en tiempos electorales. La búsqueda de espacios burocráticos, alianzas políticas han generado tensiones, atomizaciones entre las dos organizaciones de la provincia. De este modo la COMICH junto con Pachakutik y la CONPOCIIIECH junto con Amawtay Yuyay -en tiempos electorales- aparecen como entes en competencia, la primera con alcance nacional y la segunda con peso local. Esta disputa de votantes y dirigentes o cuadros políticos implica competencia y mutua desconfianza y el “desprecio” recíproco. No obstante, no se puede negar que la construcción de estos movimientos políticos han contribuido⁸⁰ también al despertar de la conciencia política indígena, desafiando y desequilibrando a la política (post) colonialista e incluso, “... no sólo están luchando por el acceso, incorporación, participación o inclusión en la “nación” o el “sistema político” en los términos definidos por la culturas políticas dominantes, sino que lo que está en juego en el

⁸⁰ “Gracias al triunfo electoral de Miguel LLuco en calidad de Diputado por Chimborazo con el auspicio de Pachakutik se hizo aprobar y ratificar la OIT. Desde el congreso se ha podido negociar muchas leyes o por lo menos sabemos de fuentes muy cercanas de qué tipo de leyes se aprueban. A través de los movimientos políticos indígenas se ha podido conversar cara a cara con las autoridades locales, provinciales y nacionales.” (Valeriana Anaguarqui, exdirigente de COMICH, 12 de abril del 2013)

movimiento indígena ecuatoriano; más bien, es el derecho a participar en la definición del sistema político, el derecho a definir aquello de lo que quieren llegar a formar parte. Por otro lado, estos dos movimientos políticos en ciertos momentos han formado alianzas políticas: “En el año 2000 los movimientos Amauta y Pachakutik establecieron alianzas electorales y participaron con candidatos únicos en algunas provincias del país. Como resultado obtuvieron dos alcaldías, varias concejalías y juntas parroquiales. Esto demostró, una vez más, la afinidad ideológica y política de los dos movimientos.” (Andrade 2003: 125) Desde esta perspectiva ambos movimientos políticos tienen la capacidad de generar conflictos y fracciones; así como de producir alianzas en momentos coyunturales y con temas específicos, contribuyendo hacia la cohesión organizativa e indígena. Por ello, se plantea la necesidad de articular un organismo o instancia de cohesión, una organización intermedia a nivel de la provincia de Chimborazo con idoneidad aglutinante:

“Necesitamos conformar una coordinadora provincial, una organización que coordine a las dos organizaciones (COMICH y CONPICIIECH),... (Pedro Janeta: COMICH, 27 del febrero del 2011) que coordine autoridades, que represente desde las dos organizaciones indígenas...” (Víctor Malán: CONPOCIIIECH, 11 de marzo del 2011)

Entre la COMICH y la CONPOCIIIECH hay un “espacio intermedio” (Bhabha, 2002) y al plantear la constitución de una organización mediadora con capacidad dialógica, entre la COMICH y la CONPOCIIIECH, urge trabajar bajo una agenda y con temas del mismo interés. Este organismo “intersticial” se constituiría en un escenario activo y no pasivo. Un espacio intermedio organizativo imparcial, con una actitud y actividad dialógica entre la COMICH y la CONPOCIIIECH. Entonces, la propuesta intersticial urge y “se vuelve parte de la necesidad”. Trabajar *para* y *en* ese espacio intermedio es una tarea de las dos organizaciones, para evitar confrontaciones. La propuesta organizativa de crear un punto intermedio: “Nación Puruwa” o “la Coordinadora Provincial” entre la COMICH y la CONPOCIIIECH, se constituiría en el sitio de interlocución entre estas dos organizaciones indígenas bajo una agenda convergente. Sin embargo, se debe

recalcar que mientras los evangélicos (COMPOCIECH) buscan los cambios, preponderantemente, por la vía religiosa y por los procesos de modernización; los sectores católicos vinculados a la COMICH apuestan por la organización política para transformar las estructuras sociales injustas, apoyados por un clero liberal que entendía el cristianismo como una forma de liberación social y económica.

CAPITULO III

ETNOGRAFIAS DE LOS ESPACIOS RITUALES

“Yáнкуami me anima diciendo que es cuestión de choque cultural. Es posible, puede ser verdad en parte, pero yo sé que hay algo más. En realidad es que yo no los amo. Los tengo como en un nudo a la garganta, atragantados. Tal vez, porque me falta humildad a mí para aceptarlos como son. Su orgullo, sus risas cuando me equivoco, me hieren. Lo he pensado estos días e inconscientemente puede ser una reacción a que en lugar de ser su maestro me toca ser su alumno...” (Arnolot; 1992: 40)

INTRODUCCION

Las etnografías de los espacios rituales católicos y protestantes nos permiten reconocer muchos elementos simbólicos kichwas que han sido integrados a su ritualidad. En ambos espacios, el kichwa juega un papel simbólico de reafirmación de la identidad, sin embargo, el hecho de que la mayoría de los pastores protestantes sean kichwas hablantes influyen en que el idioma indígena juegue un papel primordial como idioma de culto, hecho que no sucede entre los católicos, en donde los sacerdotes son en su totalidad no indígenas. Vemos también, que en ambos espacios religiosos: la danza, predicaciones, especiales, alabanzas, reuniones, convivencias, conferencias, restituciones, desfiles y los cantos en kichwa son importantes, y en muchos casos los trajes tradicionales de las mujeres kichwas danzantes, cantantes son tan similares que sería difícil de distinguir a católicos de protestantes. En estas ceremonias, los desfiles, las Banderas, las Biblias, las actividades rituales las carpas permiten analizar los elementos simbólicos en relación a la construcción de subjetividades, identidades nacionales, religiosas e indígenas.

Además, las etnografías de los espacios rituales me permiten entender la manera en que los conversos tanto católicos como protestantes viven su ritualidad, reproducen sus concepciones culturales de fe, y cómo el ser kichwa se manifiesta o no en los espacios rituales y de qué manera las jerarquías internas de género, religiosas y de clase se ponen de manifiesto en la ritualidad. Contrastar analíticamente la relación entre el

sacerdote a la hora de dar servicios a la gente, quién habla y quién no habla, quien obedece o quien no lo hace, quien confiesa y o quien no confiesa no solo me permite analizar los impactos que las estructuras de poder tienen en las prácticas religiosas, sino también interpretar y reflexionar sobre la conducta de los subalternos frente a las diferentes prácticas de poder, a la vez que reconocemos las estrategias de resistencia utilizadas por los indígenas católicos y protestantes de Chimborazo ante el poder pastoral. Esta permanente tensión analítica entre el reconocimiento del impacto que las estructuras de poder tienen en las prácticas cotidianas de los conversos, y el reconocimiento de la capacidad de resistencia y agencia social de los kichwas católicos y protestantes, serán fundamental en este capítulo que parte de poner en praxis uno de los ejes teóricos: resistencia-poder. También me interesa analizar cómo los pastores kichwas reproducen las mismas relaciones de fuerza de la Iglesia Católica con sus “hermanos” evangélicos y cómo estos últimos diseñan nuevas salidas en los juegos de poder, tomando en cuenta que el poder nunca es permanentemente controlado por alguien. Estas relaciones de poder están ahí, en el material etnográfico que es material empírico de primera mano insumo insoslayable para el desarrollo de los otros capítulos.

3.1. AUTODESCRIPCION

He tenido el privilegio de investigar en una cultura donde yo nací y vivo; así como escuchar testimonios, predicaciones, conversaciones, entrevistas en mi lengua nativa, el kichwa. A veces pienso que me estoy estudiando a mí mismo y de hecho me estoy estudiando. Pero de lo que estoy seguro es que soy indígena antes que investigador. Hablo desde mi condición de indígena más allá de mi filiación⁸¹ a una u otra Iglesia. Cuando me puse mi poncho nadie sabía que yo cumplía la función de investigador, solamente la cámara marcaba la diferencia entre mis hermanos y yo, pero no como investigador sino como un fotógrafo, por eso me decían: “*hermano sáquenos una foto*” *después te pagamos, denos la tarjeta...*”. También, la grabadora magnetofónica marcaba la diferencia no como investigador

⁸¹ Debo admitir mi condición de catequista en el pasado y mi vinculación permanente a la iglesia progresista; sin embargo, en el proceso de investigación me ha pesado la identidad indígena y no la religiosa.

sino como un buen cristiano por eso me decían: “*eres un buen hermano, te felicito que grabes y escuches nuevamente*”. El cuaderno de notas tampoco marcaba la frontera entre el investigador y los investigados, sino como secretario del evento⁸². Con estos discursos y mensajes me percibían y construían como el tipo de sujeto que llevo dentro de mí: “indígena, compañero, hermano”. Por eso, esta etnografía está escrita desde una perspectiva distinta a las etnografías clásicas de la antropología, en donde la distancia cultural marcaba la manera en que el antropólogo representaba la “otredad” de sus objetos de estudio, no creo por ejemplo que se aplique a mi experiencia lo escrito alguna vez por E. Evans-Pritchard: “...siempre les dejé claro que estaba escribiendo un libro que podría testimoniar sus costumbres ante sus hijos y que si me daban falsa la información no sólo me engañarían a mí, sino también a éstos...” (1937). Mi trabajo como etnógrafo de mi propio pueblo, enfrenta sin embargo otros retos, temo por ejemplo decir algo indebido que ellos no quisieran ver escrito en un libro académico o decir lo que la academia quiere escuchar y leer, y no lo que realmente dicen mis compañeros. Mis temores van más bien en el sentido de lo que implica la representación mía y de mi pueblo, yo no temo que me mientan, sino temo al poder de la escritura, porque me estoy auto-escribiendo.

Esta experiencia podría hacer algunos aportes en términos metodológicos, aunque, no me atrevo a decir que es una investigación colaborativa (Mora 2008, Rappaport 2008). Pero sí he tenido el “privilegio” metodológico de realizar el trabajo etnográfico desde adentro y no desde afuera de la cultura, sin negar algunas de sus limitaciones.

Como investigador me vi afectado de manera personal por la emotividad del ritual. Fue difícil mantenerme, en ocasiones, como observador distante ante las lágrimas de los “hermanos” kichwas que me rodeaban, pude constatar la manera en que la

⁸² Hablo, tanto de mis “hermanos” evangélicos como de católicos, y mi entrada a sus iglesias fue con previa presentación de solicitud, explicando los motivos de mi presencia. Nunca recibí cuestionamientos ni restricciones a mi trabajo, sino invitación a la conversión.

catarsis colectiva se va extendiendo, más allá de la reflexión personal, pues hubo un momento en que los ojos se me llenaron de lágrimas, contagiado por la tristeza y la emotividad de los presentes.

He tomado en consideración las sugerencias de algunos antropólogos (Hernández, Mattiace y Rus 2002) de romper con las perspectivas tradicionales de la investigación antropológica que concebía a los pueblos indígenas como meros “objetos de estudio”, sobre los que había que teorizar desde la academia distante y apolítica. Pues si la tomo como “objeto de estudio”, yo mismo sería “un objeto de estudio”. Por lo que, se ha vuelto indispensable mi posicionamiento como investigador en el marco del trabajo colaborativo, considerando a las personas con quienes he trabajado como intelectuales⁸³, sujetos activos y constructores de su propia historia.

3.2. CONCENTRACIONES Y DESFILES EVANGELICOS

Las concentraciones y los desfiles de los “hermanos cristianos” -como ellos se autoidentifican- que se llevan a cabo previamente a las Conferencias Evangélicas, son una de las máximas expresiones en el sentido religioso, cultural, lingüístico. Se combinan permanentemente estas categorías, pero parece difícil determinar si la identidad cultural se sobrepone sobre lo religioso o éste sobre la cultural, todo parece circular en una constante hibridación. Estos actos motivan todo un acontecimiento y novedad expresados por medio de las emisoras evangelicas⁸⁴, entrega y recepción de afiches, instalaciones de invitaciones en las entradas principales a las comunidades y parroquias en pancartas de grandes dimensiones.

⁸³ Según Gramsci, los intelectuales modernos no son simplemente escritores, sino directores y organizadores involucrados en las tareas prácticas de construir una sociedad.

⁸⁴ Las radios indígenas evangélicas de Chimborazo son: Radio Colta fundada por los misioneros norteamericanos y Radio Buenas Nuevas, Radio San Guisel, son los brazos comunicativos de las iglesias evangélicas.

El ceremonial de las concentraciones evangélicas va precedido por un desfile de las iglesias evangélicas, se colocan en bloque de cuatro o tres filas con destino a la carpa, portando sus mejores vestimentas, pancartas con alusiones a los nombres de sus iglesias y citas bíblicas, izan las Banderas del Ecuador, de las iglesias, de la provincia, identificación de los coros y diaconados⁸⁵. Este ceremonial no puede iniciarse sin una o varias oraciones, generalmente lo hace el pastor con más años de experiencia y va seguida de una lectura bíblica. Este último acto es tomado con “efectiva” seriedad, “sacan” sus sombreros o/y gorras, inclinan sus cabezas y cierran sus ojos en señal de respeto y obediencia a Dios e incluso cualquier tipo de actividad personal es interrumpida en ese momento. Las concentraciones y los desfiles se han convertido en rituales que producen admiración entre evangélicos y católicos; por tanto, es obligación de demostrar y convencer -según los evangélicos- que las concentraciones y los desfiles son actos religiosos-sagrados, “un acto no para el cuerpo sino para el alma”, “un acto no para el diablo sino para Dios”; por eso, las manifestaciones de glorificación se intensifican. En este sentido, el acto se vuelve futurista, para el más allá, para la vida eterna del alma. Los evangélicos creen hacer trabajar el cuerpo para beneficiar el alma. Pues, no hacen separar entre el cuerpo y el alma, porque el éxito o el fracaso del alma depende de lo que haga el cuerpo. El cuerpo y sus fuerzas deben ser útiles y dóciles para el alma, de lo contrario el alma “vivirá en el fuego eterno”. Podríamos decir que los rituales evangélicos, cumplen también las funciones de corregir las desviaciones de las normas impuestas por la costumbre o prevenir que se (re) produzcan las desviaciones y los conflictos al interior de la iglesia. Se trata de *performance* religiosos en los que se representa la fe para uno mismo y para los demás (Turner 1980).

Estos espectáculos no son interrumpidos ni suspendidos, por las inclemencias de la naturaleza de acuerdo a la observación participante. La lluvia, el sol achicharrante, la garúa, el lodo, el polvo, el frío no limitan su participación, ya que esto sería

⁸⁵ En la despedida y salida oficial de los misioneros norteamericanos y canadienses desfilaron e izaron las Banderas de Estados Unidos y Canadá. (20/marzo/ 2011)

interpretado como “una falta de fe”. Para el pastor y sus seguidores los rigores de la naturaleza no son signos de mal tiempo, sino de buen tiempo y bendición de Dios. “*¡Primero Dios, Dios sabe por qué!*”, dice suspirando el pastor José Pilatuña (Puchi, 18/11/2010). Cada uno se considera a sí mismo un soldado de Cristo dispuesto incluso a dar su vida, “así como el pastor acepta sacrificarse por sus ovejas”. En las entrevistas a los pastores todos señalaban que las inclemencias de la naturaleza, no solo son naturales sino interesantes y necesarias.

Las concentraciones se constituyen en un nido de encuentro y de relacionamientos entre los “hermanos” en Cristo, aprovechan la ocasión para saludarse entre los “hermanos” que vienen de diferentes lugares (campo y ciudad), entregan regalos a los pastores y evangelistas, que generalmente son ponchos. No faltan los abrazos y palmoteadas sobre las espaldas de los amigos, estos tipos de valores son liderados por los pastores y con estas actitudes demuestran y “venden” bondad, carisma, solidaridad, respeto a sus espectadores. En este sentido la función social del “ritual es precisamente un mecanismo que periódicamente convierte lo obligatorio en deseable” (Turner 1980: 33); a la vez que contribuye a prevenir los conflictos y mantener la cohesión social.

En el orden del desfile quienes encabezaron las niñas o solteras portando la cinta de inauguración que es cortada dentro de la carpa luego de un discurso del pastor de la iglesia anfitriona. Las cintas cortadas son entregadas a los pastores presentes y utilizadas como separadores de texto en la Biblia. A estas niñas -portadoras de las cintas- siguen los patriarcas “espirituales” (pastores) escoltados en los extremos por los portadores de las Banderas. De acuerdo a las entrevistas, quienes portan las Banderas son los “hermanos” y “hermanas” que han construido una buena reputación, enmarcada en los postulados de la Biblia y de la Iglesia. Este orden parece condensado en todos los desfiles, pues tras de esta cabeza visible se ubican las diferentes iglesias en el orden de su llegada. Cabe recalcar que la de la cinta y el corte, así como el izar las banderas se da también en los actos oficiales gubernamentales. Las autoridades suelen cruzar las cintas y cortar cuando

inauguran las obras, pero los indígenas evangélicos muy hábilmente han asimilado, negociado, resignificado estas prácticas. Por ejemplo, emplean la bandera para demostrar que son “buenos ciudadanos”, para demostrar que son respetuosos con los símbolos patrios, para hacer un *preformase* de su *ecuatorianidad*.

La entrada a la carpa de quienes encabezan el desfile (“padres espirituales”, Banderas: Tricolor Nacional y de la iglesia), es seguida por quienes portan la cinta de inauguración, por los fundadores de las distintas iglesias con sus bandas sobre sus hombros. Se trata de un desfile espectacular, los participantes caminan por el interior de la carpa con “elegancia y lentitud”, como si midieran los pasos. El ingreso a la carpa lo hacen escoltados por una calle de honor, en la que participan las integrantes del coro de la iglesia local, vestidas de forma impecable y con cintillos multicolores. En estos actos es imposible que falten las Biblias voluminosas y grandes en las manos o debajo de los brazos de los pastores, y su presencia es aplaudida insistente y reiteradamente. El ingreso de los pastores es el más ovacionado e incluso opacando la presencia de las autoridades civiles. Desde esta perspectiva, el ritual, también, es un mecanismo social que (re) produce, por un lado, la integración de sus miembros, y por el otro, (re) reproduce las estructuras básicas de las iglesias con el propósito de reforzar su estructura de roles y *status*. (López 2001)

Me atrevo a pensar que los desfiles son, fundamentalmente, una manifestación de la fuerza religiosa y social del protestantismo, para decirles a los espectadores que allí están presentes los cristianos y en presencia multitudinaria; éstas manifestaciones públicas son también una de las formas de atraer a nuevos conversos. Estos actos, en ocasiones, contribuyen para su identificación como iglesias y no como comunidad: “Iglesia Piedra Viva”, “Iglesia la Luz del Mundo”, “Cordero de Dios”, la importancia de la afiliación a sus iglesias se pone de manifiesto al responder a la pregunta ¿De cuál comunidad viene? “*No vengo de la comunidad, yo estoy en representación de mi iglesia*”. Me pregunto ¿Cuál es la prioridad en la afiliación de los conversos, la comunidad o la iglesia? Para

responder a esta pregunta recurro a identificar las bases de la CONPOCIECH y de la COMICH. Las filiales de la primera son las iglesias y de la segunda son las organizaciones parroquiales, cantonales; o sea, organizaciones que están ubicadas en un determinado territorio y su fin es gobernar esos territorios como había señalado en el capítulo anterior.

En el trayecto del desfile no había espectadores, sino uno o dos personas a las orillas del camino de herradura, *chaki ñan*. Nosotros éramos los espectadores participantes, a menos que estos desfiles se hagan en las cabeceras parroquiales o cantonales. Aquí cabe la pregunta ¿Cuál es el objetivo del desfile? Para responder a esta cuestión acudo al planteamiento de Charles David Kley Meyer: “las demostraciones, manifestaciones pacíficas y marchas que han caracterizado a los movimientos indígenas en América Latina han sido diseñadas no solamente con el fin de cambiar el corazón y la mentalidad de los observadores no indígenas (y también la imagen y opinión nacional e internacional), sino para configurar y fortalecer la identidad, tanto social como étnico /racial, centrándose en el empoderamiento. Por ejemplo, en Riobamba, la capital de Chimborazo, Ecuador, tuvo lugar una marcha que se caracterizó por la portación de palos de madera de igual tamaño empuñados con ambas manos por las manifestaciones, tanto hombres como mujeres” (2008: 205) Siguiendo esta reflexión podemos decir que los desfiles evangélicos contienen combinaciones de constitución y fortalecimiento, fundamentalmente, de identidad indígena y religiosa, aunque parece complicado definir en qué momento se sobrepone la una a la otra.

Es posible establecer algunos paralelos entre las procesiones católicas y los nuevos desfiles protestantes. Las antiguas procesiones ahora se llaman “desfiles para Dios” y en vez de llevar una virgen o un santo portan las Biblias, las Banderas y las pancartas. La apropiación del espacio público mediante los desfiles, es también una manera de extender la influencia del evangelismo fuera de los templos y de hacer una manifestación de importancia numérica ante la población no protestante.

3.3. CONFERENCIAS EVANGELICAS

Las distintas iglesias evangélicas de la provincia de Chimborazo y del país, se reúnen periódicamente de acuerdo a la organización de cada Iglesia. Según el trabajo de campo, las iglesias evangélicas no tienen una fecha específica para la celebración de las conferencias emitidas desde la COPAEQUE, más bien, estructuran y deciden fechas de sus conferencias de acuerdo a las necesidades de cada iglesia; es decir, cada una de estas tienen sus motivos: aniversario de su creación, cumpleaños de su iglesia, fiestas de carnaval, navidad o por necesidad de fortalecimiento de la iglesia. Parafraseando a Víctor Turner, diríamos que el ritual de la conferencia evangélica se presenta como una instancia de legitimación o validación de la estructura religiosa y social (1980). Normalmente, cada iglesia protestante desarrolla una conferencia evangélica por año y duran tres o dos días y noches. Estas reuniones multitudinarias -por su nivel de organización, por el “gasto” económico- son conocidas como conferencias evangélicas y constituyen el principal espacio de encuentro entre las distintas iglesias evangélicas *runizadas*. Para estos actos se utilizan las instalaciones de las carpas con capacidad mínima de 1.000 personas, generalmente en un estadio de la comunidad, aunque actualmente, ciertas iglesias, desarrollan en una misma iglesia, afectadas por la crisis económica.

Las conferencias evangélicas inician formalmente luego de la entrada “fantástica” y ubicación de los pastores, con discursos vehementes de inauguración e Himno Nacional del Ecuador. Mientras se ubican los pastores y los asistentes dentro de la carpa, el animador del evento socializa el programa del día, de la tarde y de la noche. Estos actos no tienen formalidad y relevancia sino se inicia con el Himno Nacional, uno de los símbolos patrios del país. Para este acto cívico, en signo de reverencia y como ellos dicen “como buenos cristianos y como buenos ciudadanos” todos sacan los sombreros y gorras, cantan en la lengua kichwa demostrando que dominan la letra, las posiciones corporales son distintas según el lugar que se ocupa en la jerarquía religiosa: los pastores colocan su mano derecha sobre el pecho, algunos asistentes siguen el mismo estilo y otros se ponen firmes, lo cierto es que todos cantan con mucha fuerza y bien erguidos. Concluido el Himno, el animador

grita “*¡Viva el evangelio!*” y los asistentes gritan con más aún vehemencia. Este estilo de ánimo es expresado, permanentemente, por los conductores del evento: “*¡Qué viva el pueblo de Dios!*” los asistentes responden con mucha euforia “*¡Qué viva!*”. Los aplausos y los gritos de alegría no son solamente para el Evangelio, para Dios, sino también para los pastores, combinando euforias para la divinidad y mortalidad. Las frases como “*¡Ale luya! ¡Gloria Dios!*”, son reiteradas permanentemente por los emisores y receptores.

La contribución voluntaria en dinero o enseres de los y las hermanas evangélicas posibilita la configuración de las suntuosas conferencias o campañas evangélicas bajo el slogan “*Todo para Cristo y por Cristo*”, es la expresión de algunos colaboradores. Cuando se trata de socorrer no escatiman esfuerzos ni les importa su situación económica, porque “saben que serán devueltos o multiplicados por Cristo”, como dicen ellos. Las conferencias evangélicas constituyen la forma de integrar, fortalecer cohesionar a la población indígena evangélica, el modo de reavivar y reafirmar los valores culturales como la reciprocidad, solidaridad. Muchos venden sus “animalitos” (vocabulario local) o tienen que migrar a las ciudades para tener con qué colaborar. La colaboración no hace porque cuestionan sus hermanos sino por su calidad de buen cristiano, comentan en forma velada. Además, la cantidad de la colaboración da cuenta del status económico; es decir, quien más colabora exhibe su capacidad y poderío económico. Pero también, los indígenas ponen a prueba valores como la solidaridad, reciprocidad, colaboración, bajo estos principios andinos, algunos católicos colaboran voluntariamente para el desarrollo de las conferencias: “A mí nadie me pide, pero cada año colaboro con papitas, habitas, un saco de fideo, así tengo la cara de encontrar con ellos, sino me da vergüenza” (Margarita Guzañy, analfabeta, católica, 19 de abril del 2013)

En algunas conferencias evangélicas se presentan lo que antes llamaban las “bandas⁸⁶ de música del pueblo”, que eran propiedad de los mestizos, asentados en

⁸⁶ La “Banda del Pueblo” se estructura con los siguientes instrumentos musicales: el tambor, clarinete, trompeta, saxofón, rombón, bombo, platillos. Según Eulalia Carrasco, las bandas de música son dos: la del

las cabeceras parroquiales, y que cumplían el rol de amenizar los bailes de los indígenas en los matrimonios y fiestas comunales católicas. Hoy estos grupos musicales se han (re) significado y sirven para alabar a Dios, y se ha trasladado el control de los mismos a los indígenas evangélicos. En los instrumentos musicales mismos se puede distinguir la nueva función que tienen, en uno o en ambos lados de los tambores se leen frases como “Los ejércitos de Rey de la parroquia de Cacha. Banda Cristiana. Salmos 20-10”. Sus ponchos les otorgan la identidad cacheña (Cacha), mientras su banda musical anima fuera y dentro de la carpa o iglesia.

La mayoría de las campañas evangélicas son amenizadas con grandes y modernos equipos de amplificación y orquestas, a estos se suman las presentaciones de artistas, coros indígenas cristianos profesionales, profesionales por el mérito de haber hecho una o varias grabaciones y en ocasiones transmitidas por la radio histórica de los “cristianos”: “Radio Colta” o “Radio la Voz de la CONPOCIECH”

Los desfiles, las concentraciones, los conciertos, las conferencias “cristianas” se han vuelto, y ha sido desde su origen, *el modus operandi* mismo del protestantismo indígena, son componentes constitutivos de los nuevos espacios rituales. En las conferencias evangélicas se observa el estacionamiento de vehículos de las marcas más reconocidas, doble cabina, en su mayoría de último modelo y lujosos, símbolo de status económico y signo de la migración. “*Parece compra y venta de vehículos, todo es con la bendición de Dios*” decía uno de los pastores asistentes a la conferencia.

En las conferencias hay un espacio para predicar la palabra de Dios a través de un pastor o de un evangelista, quienes expresan con mucho sentimiento y admiración: “*¡Bendito sea Dios! ¡Gracias Dios por darnos la vida!*”. “*¿Cuántos quieren dar un*

pueblo, formada por mestizos y compuestas por varios instrumentos, y la autóctona con bombo, pingullo, rondador; éstas ser turnarán en la animación. La segunda acompaña a los danzantes en el baile ritual de la fiesta (1982: 49) aunque esta última no parece presentarse en los escenarios religiosos. (ver foto del anexo)

fuerte aplauso a Dios? “En el nombre del Padre, Hijo y Espíritu Santo” El pastor⁸⁷ es la autoridad máxima del evento y de la Iglesia después de Dios y él pide a sus hermanos que abran sus Biblias para leer y escuchar la palabra de Dios, y el texto bíblico es determinado por el pastor conducente de la predicación, respetuosos de esta disposición todos los pastores abren y tienen las Biblias abiertas en sus manos o sobre sus piernas e incluso algunos se empeñan en sacar los cuadernos de anotes para registrar la explicación de su colega. Cualquier “hermano” pudo no haber traído la Biblia pero del pastor es inadmisibles e inimaginable. Generalmente, el pastor pregunta “¿Cuántos tienen la Biblia?” y quienes tienen la Biblia responden “¡Aleluya!” y con la Biblia en alto. Para los que no llevan las Biblias hay cuestionamientos y testimonios, entre otros como el siguiente: “Mi mamá me preguntó ¿dónde está la Biblia que te regalé? Le dije guardado y ella me dijo: te regalé para que leas y lleves a las conferencias” “También, estuve entre la multitud y mi mamá se me acercó y le pregunté ¿Cómo me identificaste en medio de tantos hermanos? Me dijo por los cachos. Queridos hermanos si no traemos la Biblia nos acompañará los cachos. Llevemos las Biblias y no los cachos” (Alexandra Guamán, Puchi, 17 de agosto del 2011)

En las iglesias evangélicas, los títulos son muy importantes, no dudan en combinar en sus relaciones sociales formales e informales los títulos académicos con el religioso, dicen: “wawki⁸⁸ doctor, wawki licenciado, wawki pastor, wawki profesor,

⁸⁷ Mientras el pastor predicaba, yo pensaba en la propuesta analítica de Foucault (2003, 2009, 2010): En el pastor estaba el poder o algo de poder. Pero no era un poder político, sino el poder pastoral. El pastor no es dirigente de una comunidad en la medida en que no se ejerce sobre un territorio. El pastor no reina sobre un territorio, reina sobre una multiplicidad de individuos de sus iglesias y/o de otras. Los pastores reinan sobre los corderos, reina sobre un rebaño que se desplaza; es decir, el pastor protestante indígena reina sobre una multiplicidad en desplazamiento. El pastor es capaz de velar por cada individuo en particular, uno a uno. El pastor se acerca a cada uno de sus miembros a decirles que tenga más fe en Dios, que no llevemos solamente el nombre de cristiano. El pastor se acerca a cada una de las familias a preguntarles: ¿cómo va tu salud y de la familia? ¿Cómo están los hijos? ¿Cómo está su madre? Se acerca a desearles la bendición de Dios, a pedirles que sigan asistiendo a la iglesia, con más fuerza.

⁸⁸ La palabra *wawki* traducida al castellano significa *hermano*. A esta categoría asocia los nombres de las profesiones para tratar: “hermano abogado, hermano doctor, hermano licenciado...”

wawki teniente, wawki abogado”. Sin embargo, los profesionales católicos, en las relaciones sociales, culturales, cotidianas al parecer no reciben las mismas consideraciones, es decir, no son tratados como “hermano doctor” o “hermano licenciado”. Frente a esta forma de relacionarse, los católicos continúan cuestionando, de cierta manera generando fricciones al interior de las comunidades e iglesias.

En el momento de las oraciones desde la tribuna o el púlpito, el pastor, pide: “a todos sus hermanos cerrar los ojos y alzar la mano derecha para orar con toda devoción”. No todos alzan la mano como solicita el pastor ni todos cierran los ojos hasta donde alcancé a percibir. Se arrepienten en voz “alta”, “baja”, “susurrando y en silencio”. Terminada la oración gritan en conjunto “¡Aleluya! ¡Gloria Dios!” Gritos como estos se frecuentan en las conferencias y cultos, acompañados de aplausos, guitarra eléctrica, platillos, piano o músicas de fondo.

Las oraciones, las plegarias no son formuladas solamente en las grandes ceremonias evangélicas, sino que se pronuncian periódicamente en la vida diaria. Antes de comer, por ejemplo, el jefe de la familia se quita el sombrero y hace la oración. El rito consiste en inclinarse la cabeza y cerrar sus ojos para agradecer por la comida: “*Hoy, Padre que estás en los cielos te agradecemos por esta comida que das a tus hijos, te rogamos que consagres esta comida,...*” Para un evangélico parece una norma infaltable, una oración antes de cada comida; no tiene problema en sacar el sombrero, ponerse de rodillas y rezar; un católico solo cumple con este ritual, de vez en cuando. Este hecho hace notar que el indígena evangélico es más emotivo y confesional que el católico. La emotividad y la pentecostalización del ritual son parte de la herencia dejada por los misioneros norteamericanos.

Por otro lado, las ofrendas no son exclusivas desde las conferencias evangélicas, aunque en estos eventos multitudinarios cambia la forma y la cantidad de dinero que se recoge. Es decir, a un culto, vigilia, no acude la misma cantidad de personas, por

tanto la ofrenda es mínima. Las ofrendas en las conferencias evangélicas son recogidas por los pastores o evangelistas, quienes por pedido del pastor de la Iglesia local, toman una bayeta de aproximadamente 1 metro por 50 centímetros y se desplazan -con la ayuda de algún miembro, esto dependiendo del número de los asistentes- por todo el espacio interno de la carpa. En ocasiones los pastores *ofrenderos* esperan en la parte superior de la tribuna para que los “hermanos” y “hermanas” depositen el dinero públicamente para que sepan los “hermanos” y Dios, según ellos. Una parte de ese dinero permanece en las cajas de la iglesia anfitriona y la otra se la llevan los pastores visitantes. Quienes dimos la ofrenda entramos en un juego de visibilidad, lo depositamos indicando a los encargados de recoger la ofrenda y a los espectadores, como avisando cuánto es lo que ponemos, porque eso es lo que pedía el animado. Al parecer los “hermanos” que tenían preparado 1 dólar tuvieron que cambiar por los 5 dólares. Los animadores presionan para que todos *ofrenden*, leyendo la Biblia o diciendo “*que los carros que estaban alrededor de la carpa parecían de los narco traficantes o de los oligarcas, pero sus colaboraciones no reflejaban lo mismo*”. Inducían a ofrendar mencionando: “*quienes más ofrenden más bendición recibirán en sus negocios y en sus trabajos*”

Las ofrendas recogidas en los cultos locales son de menor cuantía, pero esta tipología es imprescindible y es administrada por un tesorero, cargo que generalmente recae en el pastor. De acuerdo a los miembros de la Iglesia, el dinero acumulado y bien administrado sirve para hacer el préstamo dentro de sus iglesias bajo un interés simbólico. Parte de ese dinero se emplea para pagar una bonificación al pastor de la iglesia.

Durante mi trabajo de campo tuve evidencias que “una de las transformaciones más impactantes de la conversión ha sido la destrucción del sistema basado en la creencia en santos y vírgenes” (Andrade S/A: 69); mientras las convivencias católicas sirven para fortalecer la creencia en Santos y Vírgenes, muestra de esta fe, trasladan a las imágenes de las iglesias católicas a las instalaciones de las carpas en donde se desarrollan las convivencias. Para Susana Andrade: “La imagen es la

depositaria de las virtudes de hacer el bien o el mal que se le atribuye al santo; el poder de éste reside en su representación icónica” (Ibíd.) En las convivencias, estos Santos y vírgenes se encargan de captar, en términos económicos, considerables dólares, que sirven en algunas iglesias para pagar del consumo de la luz, del agua y otras necesidades básicas, hasta la siguiente convivencia u otro evento religioso.

“En las conferencias entran las ofrendas y en los cultos entran los diezmos. El culto es permanente, por lo menos dos cuatro veces a la semana. La conferencia hacemos cada año. Nuestra conferencia dura tres días y tres noches. En la ofrendas recaudamos más o menos 300 dólares, eso en el campo y en la ciudad asciende más o menos a 600 dólares, la situación le permite. El dinero recaudado va a las manos del secretario de finanzas, pero es muy poco a diferencia de lo que gastamos. Si sobra apenas guardamos para pagar de la luz. Pero no nos sobra porque pagamos a los artistas cristianos. Por ejemplo el solista lazo cobra 200 dólares.” (Pedro Atupaña, pastor, 12 de mayo del 20113)

3.4. CONVIVENCIAS CATOLICAS⁸⁹

En este apartado describo y analizo las convivencias católicas articuladas por los indígenas en las comunidades de Chimborazo. Según el sacerdote Estuardo Gallegos, “*la convivencia es tan antigua como la misma existencia de la humanidad. La convivencia como su palabra dice es convivir entre sus organizadores*” (Riobamba, 5 de diciembre del 2012) Para compartir “la Palabra de Dios”, sus sentimientos, sus alegrías, sus tristezas, los problemas, las vestimentas, las bebidas, las comidas, para exhibir sus capacidades de organización, etc. Aunque para este sacerdote la presencia de Monseñor Proaño marcó un punto inflexión para la forma organizativa de los indígenas en sus iglesias, evidenciando mayor apertura y libertad de organización kichwa, creando organizaciones y comunidades de base, fundando Centros de Formación Indígena, como el de Riobamba, Guamote, puntos de encuentros para las convivencias, ciertamente, con la dirección de la Iglesia de Riobamba.

⁸⁹ Para algunos catequistas: “la convivencia es realizar un encuentro religioso en compañía de unos y otros”
“Es hacer una minga religiosa en orar y rezar en comunión y minga”

Los objetivos de las convivencias, según las entrevistas, consisten en fortalecer las redes sociales y religiosas, para “perdonarse” entre ellos, fortalecerse espiritualmente, concientizar a los católicos que pretenden migrar a la Iglesia evangélica, para animar a los católicas que dejaron de participar, cohesionar a la Iglesia, para manifestar la cultura (lengua, vestimenta, instrumentos musicales). Para que se de este tipo de eventos religiosos con la participación de los indígenas, ha sido fundamental el apoyo desde las nuevas orientaciones impulsadas desde el Vaticano II y desde la Iglesia de Riobamba con el Monseñor Leonidas Proaño. En este análisis puede haber la reflexión de Gioconda Herrera: “las nuevas orientaciones impulsadas por Roma implicaron importantes cambios en la forma en que estos símbolos fueron manejados. Es así que la Iglesia comienza a organizar concentraciones masivas de fieles, coronaciones canónicas y peregrinaciones a nivel nacional utilizando el material impreso para su promoción y difusión” (1999: 396) Evidentemente en esta línea ejecutó sus acciones la Iglesia de Riobamba con los indígenas.

Las convivencias indígenas católicas son estructuradas en conmemoración de la construcción de sus iglesias, motivados por el aniversario de la comunidad, es decir, algún acontecimiento sobresaliente induce a organizar las convivencias. Cabe recalcar que los indígenas católicos no hacen los retiros espirituales: “Hasta donde yo sé, los evangélicos hacen los retiros espirituales y van a pasar la noche o la madrugada en una montaña, los sacerdotes y las monjas también hacen los retiros, pero no los indígenas católicos y los retiros espirituales nada tiene que ver con las convivencias” (Rafael Almache, sacerdote, 28 de diciembre del 2012).

Las convivencias católicas, por su nivel de organización y costo económico sólo se llevan a cabo una vez al año. No todas las comunidades católicas tienden a articularlas convivencias de las distintas localidades, ni en todas las comunidades son su mayoría numérica habitantes católicos, por ejemplo, la parroquia Licto contiene 24 comunidades indígenas, de éstas, según el sacerdote Mauricio Awit, 4 comunidades indígenas desarrollaron las convivencias, caso similar revelan las

parroquias de Flores, Punín y en otras parroquias. Para los católicos una organización de convivencias, fundamentalmente, debe “empujar” la fe a una virgen o santo de la Iglesia. Esta devoción permite colaborar en forma de prioste a la Iglesia, según dicen: “yo doy no a los catequistas sino a mi Santa Getrudes, porque ella es muy milagrosa, todos los años colaboramos... Por eso no hay que jugar con la Virgen” (Ángela Ilvis, 58 años, residente en Quito, Pusetus Grande, 28 de octubre del 2012) Según Gioconda Herrera (1999) -al analizar el surgimiento de la devoción a la Virgen de la Dolorosa en 1906- el milagro de la Virgen surge evidentemente en una coyuntura de franco retroceso de la Iglesia Católica de los asuntos del Estado. Hilando en esta forma de análisis y tomando como referencia al testimonio anterior, diríamos que el punto de “fracaso” familiar o personal hace que la devoción a una Virgen se fortalezca, en este caso a la Virgen Santa Getrudes. La crisis o el fracaso, hace que el sujeto creyente genere un vínculo estrecho con “el ser” sobrenatural (Virgen) y esta forma de relacionarse exige nombrar o auto-nombrar priostazgos a fin de organizar las convivencias católica indígenas.

Generalmente las convivencias católicas se realizan con y debajo de las instalaciones de las carpas⁹⁰. Una convivencia dura no menos de un día y el tiempo más concurrido es en la tarde y noche, hasta la madrugada, en ocasiones. No hay una fecha exacta para las convivencias, se manejan de acuerdo a las particularidades de cada Iglesia Católica y organizada por los propios catequistas con el apoyo de los sacerdotes y de los miembros bajo la lógica de prioste. Frente a esta forma de organización indígena, parafraseando a Gioconda Herrera (199) diríamos que la Iglesia jerárquica ha adoptado una actitud más flexible respecto a las expresiones religiosas locales -convivencias católicas- que empezaron a ser

⁹⁰ Las carpas fueron prestadas o alquiladas por la CONPOCIIIECH con el asesoramiento de los misioneros norteamericanos. “Solo los evangélicos, parecía exclusividad de los evangélicos” (Gladys Yantalema) Presentemente, las “Hermanas Lauritas” administradoras de la Casa Indígena, también alquilan las carpas de diferentes dimensiones para las convivencias católicas. Según Gadys Yantalema, secretaria de la Iglesia de Sesel Grande, los evangélicos no vacilan en alquilar sus carpas a los católicos e incluso la convivencia es bien vista por ellos.

interpretadas como manifestaciones del “instinto religioso” del pueblo y no como falta de fe. Además, las convivencias son vistas -según los sacerdotes entrevistados- como una de las formas de reforzar el conocimiento doctrinal y devocional hacia los santos.



(Convivencia)

En las convivencias hay una o varias personas encargadas de recibir, de orientar y de dar la bienvenida, se manejan bajo la misma lógica de las iglesias evangélicas. Aquí cabe la pregunta ¿Quién imita a quién: los evangélicos o los católicos? Más allá de la respuesta correcta, tanto en las convivencias como en las conferencias de forma notoria están presentes los elementos culturales indígenas. Ambos grupos religiosos se nutren mutuamente, hay una constante intercambios de discursos y prácticas. *“Ellos dicen hermanos como nosotros, eso imitaron a nosotros. (Refiriéndose a los católicos), pero ellos bailan cargados los cántaros, cuyes y nosotros, danzamos así como ellos”* (Margarita Guzñay, evangélica, 26 de mayo del 2013).

Las personas encargadas de recibir a los invitados, suelen esperar en las entradas de las iglesias o de las carpas, su rol concluye con una invitación al desayuno, a la merienda o al almuerzo. Luego de la “comida” le entrega un balde de *chicha*⁹¹ a

⁹¹ La *chicha*, como brebaje de maíz, es una bebida ancestral. Constituye desde un refresco hasta una especie de vino o licor embriagante (chicha fermentada). Esta última es consumida por los católicos y la chicha en forma de refresco es bebida por los evangélicos. La forma de preparación de la chicha ha cambiado, hoy ya no se mastica el grano de maíz, en su lugar se utiliza una piedra de moler o molino manual, junto con una batea de madera donde se recolecta la harina luego de ser molida y se coloca en ollas con agua tibia. Para el sacerdote Estuardo Gallegos: “La chicha de jora, de los kichwas de Chimborazo, es una deliciosa bebida hecha con fermento de maíz de jora, una variedad especial de maíz, endulzada con panela” (Riobamba, 12 de octubre del 2012). Cada región, provincia tiene alguna variante para su propia chicha de jora. Por ejemplo en el cantón Guano-Chimborazo, es tradicional la “chica huevona”. Debe su nombre a los ingredientes tradicionales a la “chicha de jora”: huevos, cerveza, una copa de licor y azúcar.

cada uno de los encargados del grupo, para que él coordine la distribución de esta bebida entre los miembros de sus iglesias. Quienes reciben los baldes de *chicha* se sienten orgullosos y respetados; porque saben que no cualquier persona recibe esa responsabilidad y designación. De hecho, para entregar el balde de *chicha* los organizadores preguntan: “¿Quién está a cargo del grupo?”

No todas las convivencias inician con los desfiles, pero si lo hacen, lo hacen con una concentración y partida espectacular. Los desfiles católicos parecen haber reemplazado a las grandes procesiones, esto no implica que se haya perdido las procesiones en su totalidad en las iglesias indígenas católicas.

El desarrollo de estos desfiles y rituales públicos me hizo reflexionar sobre los paralelismos que existen en los espacios religiosos católicos y protestantes, de los cuales no me había percatado antes. Me di cuenta también, que más allá de la manifestación de fuerza religiosa para el exterior que pudiesen tener los desfiles, existe un nivel más profundo en el que el idioma, la vestimenta y la espiritualidad son una expresión identitaria de formas específicas de vivir la fe.

Mi pasado me acompañaba en las reuniones católicas, me sentí incapaz de abandonarlo en ocasiones, siempre me identificaban como catequista. Mi status de indígena y ex catequista, en ocasiones, desplazó mi identidad de investigador. La presencia de los “amigos y compañeros” me obligó a olvidar la antropología y el trabajo de campo, momentáneamente. En estas circunstancias recordé las lecturas del curso de *Antropología de la Resistencia*: hablar *por*, hablar *sobre* y hablar *desde* (Restrepo 2005, Gledhill 2000, Scott 2007, Spivak 2003, Escobar 2001, Foucault 2003 en <http://www.campogrupal.com/poder.html>) Me pregunté en silencio, cuál de las tres opciones tomar. Sin embargo pensé en “no” tomar ninguna de las articulaciones planteadas por Eduardo Restrepo, sino introducir una cuarta dimensión: hablar *con*.

Los desfiles católicos son encabezados por los sacerdotes, por los catequistas, autoridades civiles (Junta Parroquial, Tenencia Política) de la parroquia, de la provincia. Al interior de la Iglesia Católica también se han dado cambios en lo que respecta a las manifestaciones rituales, en los desfiles ya no corean los cantos de súplica, tristeza, que se caracterizaban a las procesiones del pasado, no ponen sobre los hombros las imágenes de los Santos y las Vírgenes como solían hacer en las procesiones. Los brazos que llevaban imágenes religiosas, hoy portan la Biblia. Los cantos⁹² de tristeza han sido remplazados por unos más alegres: *Ñukanchik Yaya, Diospi Kushiway* María. En los desfiles ya no hay oraciones como en las procesiones, sino humor, voluntad, risas y en ese juego entran algunos sacerdotes. “Un extranjero podría, a primera vista, ver estos cambios como una insurgencia indígena”, decía un estudiante universitario. Los sacerdotes parecen ser conquistados por el aprecio de la gente, la relación aparece entre iguales y varios sacerdotes han ido cambiando sus perspectivas teocéntricas y paternalistas y consideran a los indígenas portadores de sabidurías: “*Los indígenas tienen muchos conocimientos y sabidurías, a mí me han sorprendido y me han enseñado y yo he aprendido de ellos, por ejemplo pueden decirte la hora sin ver el reloj, saben cuando sembrar y cosechar,...*” (Julio Gortaire, sacerdote, 25 de mayo del 2013)

El desfile sigue entre bromas y risas. Los cantos religiosos no son coreados con tanta formalidad como en las Misas y en las iglesias. Más bien, formalidad e informalidad parecen coexistir en los desfiles y en las convivencias. Muchos de los participantes en los desfiles religiosos, parecían no tomar en cuenta el canto ni el orden de ubicación, no por irreverencia sino porque estaban invadidos de alegría, incluso el mismo sacerdote tenía una actitud eufórica. Hasta se olvidaron de sacar las gorras y los sombreros en el momento se “santiguar” y cantar, lo que no se hace en otros espacios religiosos dirigidos por los sacerdotes, religiosas, obispos. En varias ocasiones vi santiguarse a mis “compañeros” indígenas sin sacar los

⁹² Para los católicos indígenas hay un libro de cantos, llamado “Chawpi tutapi inti llukshin” (en la media noche sale el sol).

sombreros. Me preguntaba si eso se podría considerar una irreverencia al sacerdote, a ellos mismos o a Dios.

La capacidad de organización y la influencia del sacerdote han sido desplazadas poco a poco por una mayor participación de los catequistas. Los laicos y los directivos de las iglesias católicas indígenas están jugando nuevos roles, que se ven reflejados en el papel que tienen en la organización de eventos religiosos. El catequista señalaba en dónde ubicar a los concurrentes. El espacio y las personas parecían estar bajo el control del catequista y vigilancia del presidente de la iglesia, escapándose este rol de las manos del sacerdote. El sacerdote “pierde”, momentáneamente, su mando al recibir disposiciones e indicaciones de un catequista indígena. Posiblemente, la inclusión del sacerdote en el desfile indígena podía evidenciar consideraciones igualitarias; pero, también su presencia es muy visible y su imagen es fácilmente distinguible de los indígenas. Esto no implica que el poder sacerdotal haya democratizado, pues son espacios mínimos donde los indígenas “aprovechan” para tomar ciertas decisiones.

Las convivencias católicas son organizadas desde y con los liderazgos de los catequistas y son socializadas e invitadas a tiempo en las reuniones de los catequistas o por medio de las Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador (ERPE), una de las emisoras creadas por el obispo Leonidas Proaño. La concentración de funciones en las iglesias parece no existir, circula de mejor manera entre las delegaciones, las comisiones, diríamos, *minka* (minga) para la celebración de la convivencia, comisiones para la cocina, recepción, logística, estructuración de base⁹³ para el concurso, para las compras, para la elaboración de invitaciones para las autoridades, entrega de oficios a los priostes para los premios, etc. estas delegaciones no son excluyentes, funcionan de manera transversal, su *maki mañachi* (dar la mano) puede entrar en diferentes comisiones, sin descuidar su

⁹³ Transcribo algunas de las preguntas del concurso: ¿Cuántos capítulos tiene el libro de éxodo? ¿Cuántos son los libros de la Biblia? ¿Cuándo fue escrita la Santa Biblia? ¿Quiénes escribieron la santa Biblia? ¿Qué significa la palabra Biblia?

responsabilidad, porque saben que no recibirán a una o dos familias, sino a comunidades, iglesias enteras que solamente su organización será capaz de albergar a semejante multitudinaria o a “pueblo de Dios”.

Las convivencias inician con la demanda y oferta de los aplausos. Piden aplausos para el sacerdote, catequistas, autoridades, cantoras, danzantes y el “Pueblo de Dios”. Los asistentes les responden a la solicitud con mucha euforia: *“Felices los que vienen a la boda”* *“Si, bienvenidos a la boda, no hemos venido para emborracharnos, no hemos venido para bailar como borrachos. La boda es para el Espíritu Santo”*. De acuerdo a la observación participante, la euforia cobija a la muchedumbre y los sacerdotes son invadidos por este ambiente, incluso sin haber estado en el orden del día o de la noche pide la palabra para hablar y gritar: *“Agradezco al tayta Diocito, agradezcamos al tayta Diocito. Hemos congregado por una causa. La causa es Jesús resucitado”* Pide a la gente que grite: *“¡Viva Jesucristo! ¡Más duro, o no comieron el toro! ¡Viva Jesucristo!”* (Rafael Alamache, Sacerdote, 18/septiembre/2010) Los aplausos, los consejos, discursos y predicaciones en la lengua kichwa, premios, parecen hegemonizar el espacio ritual de las convivencias. En las predicaciones, discursos no participan los sacerdotes, son los indígenas los que dirigen. La participación de los sacerdotes se limitan a celebrar las misas⁹⁴.

Generalmente, en las convivencias se utiliza la paja del páramo en vez de sillas, pupitres o mesas. La paja irrigada al interior de la carpa cobija a quienes la necesitan de su calor. Esta es adjudicada por un miembro de la iglesia en forma de prioste y posteriormente segada por los hombres, mientras las mujeres recolectan y ayudan a formar las pilas.

⁹⁴ La Diócesis de Riobamba cuenta con dos sacerdotes indígenas: “Ha varios indígenas pero no quieren identificarse, los que plenamente son identificados y los dos son otavaleños. Ahora, están dos indígenas en el Seminario” (Anónimo, 25 de mayo del 2013)

En suma, los puntos gruesos de las convivencias son los desfiles, predicaciones, discursos, especiales, danzas, premios, estos últimos en caso de haber concursos. Tal vez, el punto más esperado, el que genera más tensión y nervios es el tema de los especiales. Se llama “especiales” a la participación y concurso de las cantoras, solistas, dúos, danzas de las iglesias evangélicas y católicas. Había coros que salían y entraban por diferentes lados de la carpa a pesar de la advertencia del animador: *“salgan, por favor, por la puerta y no alzando la carpa, porque se va a romper”*. Algunos grupos se vestían al interior de la carpa, otros, tras de ellas, dentro o a lado de los carros; lo cierto es que se preparan para el concurso y para su mejor presentación. Los premios consisten en la entrega de un chanco o cerdo (primer lugar), borrego (segundo) ollas (tercer lugar), fundamentalmente. De alguna manera estos espacios rituales manifiestan disputas por los premios, fricciones entre los concursantes pues al parecer no todos están de acuerdo con los dictámenes, son eventos que expresan y reproducen las jerarquías, pero al mismo tiempo, estos espacios rituales manifiestan revitalización lingüística, implican (re) valorización de la cultura indígena, reivindicándose en el espacio público la identidad indígena y religiosa a la vez. En estos espacios rituales, parafraseando a Hernández (2003) diríamos que los agentes indígenas promueven espacios participativos de reflexión y de apropiación del Evangelio desde la realidad cotidiana de los pueblos kichwas. De esta manera la cultura indígena, los sistemas de representaciones, los símbolos, los valores, expresados a través de los ritos, parecen exigir el reconocimiento (Semán 2000). Por lo tanto, estos espacios rituales se constituyen en espacios de creatividad cultural en donde, se reivindican identidades y se da la construcción, resignificación de símbolos religiosos, constituyéndose en un espacio poderoso de expresión de los kichwas.

3.5.CANTORAS: EVANGELICAS Y CATOLICAS

Los cantos religiosos y la música se han convertido en un espacio importante para las mujeres indígenas protestantes y católicas. Su participación como cantoras les ha otorgado *status*, legitimación y reconocimiento entre todos los feligreses. En estos espacios se manifiestan también distintos símbolos de la identidad indígena

como es el uso de los trajes tradicionales y del idioma kichwa. Podemos decir que estos espacios se han constituido en una estrategia de inclusión y reconocimiento de las identidades kichwas, una alternativa ante el silenciamiento y la exclusión social convirtiéndose en la encarnación del “pueblo virtuoso” (De la Torre 2003). Ciertamente, las cantoras se presentan como una expresión de vanguardia que, ha generado un sin número de valores, tradiciones y prácticas culturales, y con ello ha configurado una matriz de singulares identidades socio-cultural-religioso (Guzmán 2004)

En el punto de “Especiales”, participan los coros femeninos de las iglesias, en lo que puede ser interpretada como una demanda de reconocimiento y una disputa ante la hegemonía de los espacios masculinos, aunque esto será profundizado en el cuarto capítulo sobre las relaciones de género. Sus vestimentas son elegantemente empleadas y alternadas con el traje kichwa “antiguo” y actual. Algunos coros de las iglesias se incorporan bailando desde la entrada de la tarima. En la pista, la música de fondo les acompaña en este ingreso hasta la tarima. Los coros son integrados hasta de treinta mujeres de diferentes edades. Al llegar a la tribuna sus miembros saludan inclinando la cabeza hacia adelante y recibiendo fuertes aplausos de sus hermanos. A pesar de ser numerosas sus integrantes, los coros demuestran preparación y coordinación. Sus bailes y cantos armoniosos dan cuenta de los largos procesos de preparación. Sus trajes tradicionales adornan y expresan la belleza de las mujeres indígenas protestantes. La presencia de varias mujeres en la tribuna puede ser entendida como una acción colectiva, en el sentido de que “la mayoría de acciones colectivas realmente consisten en episodios de conflicto y de cooperación, dichos episodios comprometen a participantes que no actúan juntos de modo rutinario y/o emplean medios de acción distintos a los que adoptan para la interacción cotidiana” (Guzmán 2000: 37)

De acuerdo al trabajo de campo, algunas “hermanas”, parecían escapar del orden establecido por el coro, expresando el paso más movido o posiblemente porque ese era el espacio y el momento apropiado para bailar y demostrar sus dotes y aptitudes.

Evidentemente, los coros son uno de los espacios donde las mujeres ejercen cierta libertad para expresar sus cualidades. Las mujeres asisten a estas manifestaciones religiosas, a fin de agradecer y dar plegaría, dar tiempo para la fe y esperanza, un tiempo para participar y dirigir a todos sus hermanos asistentes, según las entrevistas. Es muy claro que este grupo de cantoras comparten signos, representaciones, imaginarios y otros componentes que las identifican entre sí y las diferencian de cualquier otro colectivo. “En el contexto de la acción colectiva, los símbolos representan elementos que aglutinan al grupo en torno a la lucha de una identidad, reconocida y digna de ser vivida” (Guzmán 2004: 39). Se observa en sus participaciones que el canto y el baile de las mujeres “atraen” mucha atención de sus hermanos, reciben aplausos de sus hijos y de sus esposos. En estos espacios religiosos (re) producen un profundo impacto democratizador, pues se amplían las posibilidades de participación femenina, que muchas veces se encuentran limitadas por la prevalencia de jerarquías de género.

Los encuentros espirituales son aprovechados no solamente para las alabanzas, cantos y oraciones, sino también para recordar y conmemorar la fundación de sus iglesias, de la organización provincial, de la venida y llegada de la “Palabra de Dios”. Hacen un paréntesis para ejecutar la rifa y vender los boletos. Fue un corte interesante para pensar en “cosas del mundo terrenal” y no en “cosas del mundo espiritual”, comentaban.

Cabe destacar, que en el vector de los especiales, o sea en los cantos, participan las cantoras profesionales y las “aficionadas”. Las primeras tienen grabaciones y filmaciones, por tanto, se han constituido en la figura icónica y le da al espectáculo mayor atractivo. En la Iglesia Católica no existen, sino cantoras “aficionadas” al menos en Chimborazo, de acuerdo al trabajo de campo. Sin embargo en ambos grupos religiosos se ponen en evidencia elementos *extramusicales* como la vestimenta, el manejo de los movimientos de las cantantes, el uso de la lengua y de los elementos culturales como el cántaro, la bocina, etc. La diferencia entre las cantoras evangélicas y católicas es casi imperceptible.

En la Iglesia protestante, en el ámbito de la presentación de cantoras, las aficionadas se presentan en las conferencias evangélicas, mientras las profesionales organizan conciertos de “cantoras y cantores cristianos” en grandes Coliseos y con un costo de la entrada a la misma. Desde esta perspectiva se puede mencionar que existe “vínculo entre la producción, circulación y consumo de este género musical” (Santillán 2004: 43) En estos grandes conciertos se presenta la música interpretada casi exclusivamente con pistas pregrabadas. La música *cristiana* en los conciertos se presenta en circuitos masivos; es decir, en eventos de gran alcance en cuanto público y cartelera artística (Santillán 2004). Por lo general, se presentan en promedio entre ocho a trece artistas, se desarrollan en lugares como en el Coliseo del Colegio Edmundo Chiriboga, Plaza de Toros Raúl Dávalos, Coliseo Teodoro Gallegos Borja, y hay una asistencia mayor de 1000 kichwas evangélicos. Estos circuitos masivos, de cierta manera, toman espacios (Coliseos) que históricamente no han sido de los indígenas ni de los protestantes.

3.6.DANZAS: CATOLICAS Y EVANGELICAS

En este apartado describo y analizo comparativamente el papel simbólico y comunicativo que tienen las danzas católicas y evangélicas. Estos espacios rituales tratan de dar cuenta acerca de las danzas tanto como espacio comunicativo de “algo”, así como lugar de interacciones. Por lo tanto, a las danzas católicas y evangélicas se le puede considerar como lugar de comunicación o “locus de enunciación” (Restrepo 2005) Este lugar de comunicación (danzas), en términos de James Scott, puede “por ser más frecuentes, las “ceremonias” pequeñas son tal vez más reveladoras que las manifestaciones cotidianas de la dominación y la subordinación” (Scott 2000: 74)

Las danzas de las evangélicas, digo de “las” evangélicas porque no existen danzas en las que participen los varones, a excepción de uno o dos niños entre las mujeres. La misma lógica de presentación opera en las danzas católicas. A simple vista, parece difícil distinguir la danza católica de la evangélica. Tanto las danzas como

los coros son puestos dentro del orden llamado especiales en ambas iglesias. Las vestimentas son las mismas, las participantes son señoritas, los símbolos portados en sus espaldas, debajo de sus brazos, en las manos como cántaro, cebada, platos de barro, *wanku* son las mismas.

Las danzas son repasadas con mucho esmero y meses de anticipación a tal punto de llegar a una perfecta de coordinación. Portan el clásico sombrero de lana apelmazada, originalmente blanco y de copa redonda. Las señoritas generalmente combinan las ropas tradicionales y actuales en las danzas evangélicas y católicas. En la vida cotidiana, el atuendo tradicional ha sido sustituido por el actual. Por atuendo tradicional me refiero al que es tejido en los telares de cintura o manual, utilizando la lana de borrego que ha sido transformada en hilo, posteriormente tinturada en el color deseado. Mientras los trajes actuales son comprados en telas y posteriormente bordados. Los Sobre sus hombros se envuelve con una bayeta tejida en forma rectangular, generalmente tinturada con colores vivos, la cual es sujetada en la dirección del pecho con un llamativo prendedor llamado *tupu* o simplemente con un imperdible. En la parte superior del *tupu* contiene símbolos, trajes antiguos empleados en las danzas son las camisas largas (de cuerpo entero) bordadas en las mangas, en los cuellos con los seres de la naturaleza. El anaco negro⁹⁴ que se envuelve y sujeta con una faja ancha tejida manualmente. A lo largo y ancho de la faja aparecen figuras de los animales, objetos de la naturaleza.

En la parte central de las *chankallis* llevaban el gran sol. La *chakalli* de colores fosforescentes, tejida en el telar manual se inserta dentro de la faja que sujeta el *anaco*. Esta prenda indígena se extiende en forma perpendicular sobre las dos piernas y rodillas. Para evidencia presento la siguiente fotografía:

⁹⁴ El anaco es una especie de pollera o falda, ceñida con una faja en la cintura. Los anacos actuales son de colores, comprados ya hechos o mandados a confeccionar para el grupo de danza.



Danza evangélica

Danza católica

Lanzan en la pista ritmos cristianos y exponen sus movimientos leves mientras tanto el animador grita “*¡Danza para Cristo! ¡Cristo quiere alegres!*” La presencia del sacerdote, catequista o del pastor se constituye en un sujeto de diferenciación entre la convivencia católica y conferencia evangélica.

El mensaje en la danza evangélica tiene una expresión particular. Es decir, se dramatiza de cómo un marido borracho y machista le maltrata a sus hijos y a su esposa. En la danza dramatizada el marido “no cristiano” agrede violentamente a su esposa. El *borracho* grita, se acuesta sin importar el sufrimiento, frío, hambre, lágrimas de la esposa. Esta esposa herida en alma y corazón aparece con un bebito en la espalda y con el otro en su brazo. En ocasiones es empujada contra el suelo. La esposa lanza una serie de súplicas y pedidos como “*¡Vamos a la casa! ¡No te acuestes en este frío!...*” Mientras, el que anima el evento, dice: “*así era, así éramos antes. El marido se orinaba en el pantalón, maltrataba a su mujer. Verán señoritas ustedes no deben vivir así, muchas señoritas van en a ese rumbo*”.

La dramatización concluye cuando el borracho se convierte en cristiano, un sujeto “nuevo” en actitud, alma y cuerpo. El nuevo sujeto convertido genera paz en el hogar, respeto a sus hijos y a su esposa. El borracho sustituye la botella de licor por una Biblia. El “cristiano” lee la Biblia junto a su familia. Evidentemente, el protestantismo “intenta” exhibir un sujeto reconstruido o reformado.

Las danzas y las dramatizaciones parecen acoger exclusivamente a las jóvenes y niñas. En los coros participan sin importar las edades pero casi en su totalidad son mujeres.

Tanto las danzas católicas como las evangélicas llevan consigo algunos instrumentos musicales, charangos, saxofón, tambores, guitarra, que en su mayoría no son utilizados, solo los llevan en forma de presentación. Las danzas son

acompañadas con gestos de súplicas, las dos manos hacia el cielo, se ponen de rodillas; todas estas exclamaciones la hacen mientras ejecutan ciertos movimientos del cuerpo. También son presentados al público algunos elementos de la naturaleza como el trigo, la cebada, las flores, el agua y si la participación es para el concurso sus presentaciones son aún más detalladas. Ambas danzas dramatizan la cosecha, llamada tradicionalmente *haway*. Para estas actividades no faltan las hoces, sogas, azadones.

Como se describe en este apartado, el *modus vivendi* de los indígenas es expresado también en los espacios rituales religiosos católicos y evangélicos. En ambos grupos religiosos el empleo de las indumentarias rituales tiene un fin identitario y de reivindicación cultural: *“Hay una autenticidad en el uso de nuestras indumentarias, somos conscientes de los que somos, Dios nos quiere orgullosos como somos. Esa misma ropa ponemos todos los días, lo que ocurre es que en las conferencias o convivencias son nuevas o bien lavadas. Si pone nuestro poncho o bayeta un mestizo, eso se llama folklorismo. Pone solo para ganar votos, ganar más dinero en las ONGs,…”* (Isidora Guzñay, evangélica, 25 de mayo del 2013). En estos espacios rituales religiosos católicos y evangélicos se (re) producen el sincretismo religioso; es decir, toman elementos prestados del catolicismo o del protestantismo para hacerlos propios, pero también para expresar sus tradiciones como la cosecha, aunque esta última actividad ya se está perdiendo en algunas comunidades afectadas entre otros factores por la migración. Pero estos espacios de danzas católicas y protestantes son esgrimidos para (re) vivir el inicio, procesos y fin de la cosecha.

Cabe destacar que las ceremonias rituales de las danzantes evangélicas buscan únicamente los espacios religiosos, aunque las niñas evangélicas danzan en los espacios escolares al igual que las niñas católicas influidas por la educación, mientras los y las católicas la hacen, *abiertamente*, en las plazas, eventos culturales, sociales de resistencias indígenas. *“Mi pastor dice que debo danzar en presencia de Dios y no para los ojos de los hombres. Nosotros nos ponemos entre la pared y la espada, por un lado en el colegio nos exige bailar, por otro lado, el*

pastor nos prohíbe. En mi iglesia al enterarse del baile en el colegio me sanciona, me disciplina privando cantar en el púlpito. En ocasiones conversa con nuestros padres y les aconseja” (Testimonio de los estudiantes del Colegio Santiago de Quito, 24 de mayo del 2013)

3.7.RESTITUCIONES Y “NUEVAS ALMAS”

El llamado proceso de “restitución” consiste en reintegrar a la comunidad evangélica a aquellos integrantes que han dejado de asistir a sus iglesias. Esta reintegración, en una conferencia evangélica, es voluntaria de la persona que se “retiró” o se desvinculó temporalmente de la iglesia, pero ante esta ritualidad el pastor se desplaza a la casa del “hermano desligado” a fin de averiguar las causas de su inasistencia, y rendir oraciones a favor de la familia o de la persona. Mientras que la fase de “conquistar” nuevas almas consiste en convertir a los católicos, en términos de ellos diríamos “hacer conocer a Cristo” porque a los católicos los consideran “no cristianos”.

El acto de “restitución” y consecución de “nuevas almas” lo dirigen uno o varios pastores o evangelistas en una conferencia evangélica. De acuerdo al trabajo de campo, estas ritualidades no existen en las iglesias católicas, siendo exclusividad de las evangélicas. *“En las Iglesias Católicas no hay restituciones, se va de la Iglesia y vuelve no pasa nada. De esta Iglesia, el don Melchor se hizo evangélico, luego volvió porque no le gustó, pero no pasó nada. Solo dijo no me gustó por eso regresé.”* (Entrevista, María Guaman, 23 mayo del 2013)

En la Iglesia evangélica, generalmente, el pastor que conduce estas ceremonias es el poseedor del carisma en el sentido Weberiano, entendido por carisma como “la cualidad de una persona considerada como una cualidad extraordinaria..., por lo que se considera que la persona que la posee está dotada de fuerzas o propiedades extraordinarias, no accesibles a cualquier persona, o que es una persona enviada por Dios o una persona modélica y que, por lo tanto, es un líder” (Weber 2009: 35). Para legitimar sus cualidades extraordinarias, el pastor o el evangelista más “audaz” se sube a la tarima y cumple su rol de “dominar” a la multitud y hacerlas

arrepentir, llorar a quienes han desobedecido en sus iglesias, en sus vidas diarias o hacerle volver a quienes se ha desertado momentáneamente de sus iglesias, a esta función se le llama restitución. El otro rol aún más difícil es “capturar nuevas almas” “ganar nuevas almas” como dicen los pastores; es decir, buscar la conversión, buscar nuevos integrantes para la iglesia protestante a través de la predicación. En alguna medida sus “hermanos” legitiman la capacidad del pastor o del evangelista por el éxito en las restituciones y conversiones. El pastor se rodea de “discípulos” y su dominación es irracional en el sentido de que no opera con reglas fijas (Weber 2009) Para el predicador, constituye un desafío interesante y grandioso el convencer a los “no cristianos”⁹⁵ para que se transformen en tan solo aproximadamente una hora y un poco más. El que “gana” nuevos adeptos es felicitado y agradecido por sus seguidores y le consideran “inspirado por Dios”. Para sostener ese acontecimiento como un hecho concreto:

El evangelista Fausto, residente en Guayaquil, sube a la tarima donde suelen estar los animadores, cantoras, solistas, danzantes, invitados especiales, etc. e inicia su discurso: *“Cuando Jesucristo estaba aquí ¡cuántas bondades hizo! Curó a los enfermos, a los no videntes dio claridad, a los paralíticos hizo caminar a los inválidos,... A pesar de su buen trabajo, los hombres de esta tierra, por lo que estaban amando a un rey, y estaban acostumbrados a ser obedientes frente a un rey, no le dieron la bienvenida a Jesús. No recibieron como al hijo de Dios. No recibieron como al Salvador, más bien lo insultaron, lo escupieron y hasta de sus tierras le expulsaron. A pesar de todo esto y porque Jesús amó a todos no se enfrentó con nadie. Estos días ese mismo Jesucristo está haciendo maravillosas obras...”*. Sus “hermanos” aplauden en señal de felicitaciones y agradecimientos. El pastor toma el agua y respira un poco. Toma una pausa prolongada dejando en suspenso a los presentes. Su discurso apasionado, pausado y rápido, alternadamente, parece necesitar de un descanso y el público lo justifica. Por tanto, la dominación del pastor parece evidente, entendida a la categoría dominación como la relación de mando-obediencia. (Weber 2009). Pero lo decisivo en la dominación del pastor no es sólo el hecho de que se obedezca el mandato que una

⁹⁵ Los evangélicos consideran “no cristianos” a los católicos, mientras ellos se autodenominan “cristianos”

persona o personas dan a otra persona o personas, sino el hecho de que se cumpla “como si” se hubiera hecho propio, como si se hubiera aceptado como un mandato “válido” o “legítimo” (Weber 2009). El pastor, de forma apaciguada, pide los aplausos para Jesús y sus “hermanos” corresponden con la misma euforia. Sus gestos y tonos parecían penetrar en los corazones de los asistentes y de hecho se “sentían invadidos y compenetrados”, decían los conversos. Sus palabras, sus citas bíblicas, sus gestos parecían arrancar los corazones y esto se evidenciaba en los gestos, en las lágrimas de los conversos y de esta manera cumplía con uno de sus objetivos, la de “restituir”. Varios de sus testimonios parecían reflejar lo que acontece en la vida personal, familiar o de la Iglesia. De esta manera, parafraseando a Weber, el pastor reclama la obediencia y la encuentra realmente (2009). Lo realmente relevante de la relación de mando-obediencia es que la aceptación del mandato se produce, entre otros motivos posibles, por considerar legítimo al poder del que emana. (Weber 2009)

El evangelista les “ordena” a su público “cristiano” que se ponga de rodillas, que se arrepientan, que se pongan las dos manos hacia el cielo en señal de imploración. El evangelista no solo hace circular dispositivos, también demuestra su arrepentimiento, más por sus “hermanos” desobedientes, ruega por los retirados, de acuerdo a la observación participante. De esta manera la relación del pastor, evangelista con los conversos no es lejana ni distante, sino alguien que pertenece a la misma clase social, cultura, habla su misma lengua y por eso valoran el hecho que haya nacido de la comunidad indígena. De esta manera, el pastor ha logrado despertar “la fe en su legitimidad” (Weber 2009).

El trabajo del evangelista se convierte en un ejercicio tanto de conversión de restitución, es su rol exclusivo de conversión y restitución. Antes de obtener estos dos actos, lo primero que hace el pastor o el evangelista es sensibilizar, cambiar de conducta, a fin de “transformar el alma”. El evangelista somete a sus “víctimas” a lo que él aspira y el mismo público otorga el consentimiento por medio de su obediencia. La pregunta cabría ¿Qué les motiva obedecer al pastor? Los conversos

creen en el discurso y en el pastor. Para Weber (2009) la creencia en la legitimidad del poder es uno de los motivos posibles que puede llevar a los hombres a obedecer un mandato proveniente de otra persona.

Ciertamente, quien maneja este discurso, quien predica constituye en un detentor del poder y éste está determinado por el juego de saberes que respaldan la dominación de unos individuos sobre otros. En esta ceremonia de predicación se pone en evidencia la (re) producción de la jerarquía entre quien está en la tarima y quien no lo está, entre quien tiene cualidades extraordinarias y quien no la tiene. El pastor se presenta como poseedor de saber, conocimiento, por tanto su control es “casi absoluto”. En este sentido podemos mencionar que el poder del pastor se constituye en un subpoder -en un trama de poder microscópico capilar- por cuanto, no es un poder político, ni del Estado, ni de una clase privilegiada, sino parte de un conjunto de pequeños poderes, parte de instituciones situadas en el nivel más bajo y en estos espacios hay múltiples relaciones de autoridad, situadas en distintos niveles.

El pastor, para controlar a los conversos en ese espacio de predicación esgrime una serie mecanismos como “llorar” o “ponerse demasiado triste” y toda esta acción individual es contagiada en sus congregados. La misma ritualidad es repetida por la mayoría de los reunidos, “casi al pie de la letra”. Varios conversos también “lloran”, construyen en conjunto casi un espacio funerario, como si cantaran un poema intitulado “elegía a la muerte de Atahualpa”. Dentro de las carpas se oyen voces fuertes y multitudinarias como el llanto de algunos conversos, los rezos en forma de susurros con sus rostros dentro del poncho o de la bayeta. El control “total” sobre los sujetos evangélicos está en poder del patriarca evangélico. Los concurrentes se vuelven mentes controladas, almas sumisas, cuerpos dóciles, capaces de hacer “todo” lo que diga el pastor kichwa, pero siempre y cuando “sea para Cristo” como dicen ellos mismos.

De acuerdo a la observación participante, la piedra angular de las predicaciones para las “restituciones” y conversiones es el tema Jesús Crucificado, este hecho es revivido y clamado permanentemente. Pues el dolor de Jesús se vuelve el dolor de los kichwas evangélicos. El pasado se vuelve presente. El calvario de Jesús es reavivado por los kichwas evangélicos. Este tipo de discurso del pastor acentúa el control sobre los conversos porque el pastor organiza el conocimiento y saber religioso. El discurso del pastor produce imaginarios, produce identidades y atraviesa subjetividades, porque el poder se concretiza en discursos y prácticas determinadas. Lo más importante -en estas ceremonias- establece los límites de lo pensable y de lo no pensable, y con ello, delimita el horizonte posible de nuestras utopías. Pero aquí cabe la pregunta ¿Cómo revertir aquello, para no pensar solo en la estructura sino también en agencia social de los subalternos? Mariam Lang, directora de la oficina regional de la Fundación Rosa Luxemburgo para países andinos, con sede en Quito menciona: “para lograr el cambio, tendríamos que pensarlo desde abajo, desde lo cotidiano, desde lo local y desde lo cultural. No por el romanticismo social, sino porque es allí donde nacen y se reproducen las relaciones de fuerza. (2010: 14). Por ejemplo, el sexismo y el racismo, ejes que determinan relaciones de poder, se reproducen en la cultura del día a día: en un bofetada, un pedido de permiso para salir, una frase despectiva. (Ibíd.) Lang está convencida de que es a partir de este auto-reconocimiento, activo y consciente, que pueden nacer sujetos sociales transformados. A pesar de la hegemonía que el protestantismo y su discurso han adquirido desde los 70s, también ha contribuido a fortalecer el campo indígena.

De alguna manera y por decirlo así, el pastor “ofrece” no cualquier cosa, sino el Reino de los Cielos. La relación entre la tribuna y la carpa crece en sentido del acercamiento; es decir; la relación entre el pastor y los espectadores aún crece cuando la ceremonia se aviva más, entre otras con el lanzamiento de la pista de la música ya clásica en su género en la lengua kichwa. Históricamente, la música ha sido fundamental en el trabajo del proselitismo de las iglesias protestantes. Es un canto de súplica, un canto que relata la relación asimétrica entre un hermano pobre

y el otro rico. Este último se mueve en la avaricia y luego no tiene entrada en el Reino de los Cielos.

*“Shuy allí kuyak runami, ishkay shurita charishka
Kipa churimi yayata pay hapinata mañashka”*

El pastor canta de manera muy emotiva y los conversos acompañan con el mismo estilo. El mensaje es sustituido momentáneamente por una estrofa de *“Shuk allí kuyak runami”*. El sentimiento del pastor es trasladado a los espectadores. En este escenario de tanto drama, surgen reflexiones en torno a la vida y a la muerte, respecto a lo conocido y lo desconocido, la noción de Dios como creador y dador de vida. Se trata de una experiencia religiosa emotiva y maravillosa para todos los asistentes.

Los rituales de “restitución” son uno de los principales espacios en los que se evidencia de manera pública la emotividad que implica la experiencia de fe. Si bien, los rituales católicos no están exentos de emociones, se ve un contraste muy fuerte con el manejo de la emotividad que hacen los pastores protestantes. La “restitución” pública, implica un acto de arrepentimiento ante la comunidad religiosa que remueve emociones de vergüenza, arrepentimiento, perdón, por parte de aquellos conversos que ha transgredido de alguna forma las reglas religiosas. Al mismo tiempo, estas manifestaciones públicas de arrepentimiento son una oportunidad para promover la conversión en caso de que entre los asistentes haya alguien que aún no se ha integrado a la iglesia.

Además, cabe recalcar que los gestos, las mímicas, la posturas, los desplazamientos de los pastores y conversos expresan emociones, realizan actos, subrayan unas palabras o los matizan, manifiestan permanentemente sentido para uno mismo y para los otros (Le Breton 1998). Para el pastor, “el cuerpo no es el pariente pobre de la lengua, sino su socio con todas las de la ley en la permanente circulación del sentido que da su razón de ser al vínculo social”. (Ibíd.) El acto de predicación del pastor entra en este juego de emociones, es decir, el rostro y el cuerpo registran mímicas de irritación, suspenso, impaciencia y paciencia a la vez.

3.8. USO DE LA LENGUA KICHWA

Realmente, me hubiese gustado hacer mi tesis en mi lengua nativa para no reproducir la *colonialidad de poder* puesto que los testimonios, las entrevistas, las predicaciones en mayor porcentaje fueron desarrollados en *runa shimio lengua del hombre*. Sin embargo, por los requerimientos académicos de mi programa me veo forzado a utilizar el idioma colonial, no obstante quiero reconocer que no habría sido posible acceder a muchas informaciones aquí presentadas, ni al sentido mismo que tiene la experiencia de fe para los kichwas, si no hubiera sido hablante de dicha lengua. Más allá de esta experiencia personal, parafraseando a Andrés García (2008), diríamos que el protestantismo indígena en Chimborazo recupera la importancia sustancial que tiene el hecho de dirigirse a la población creyente en sus propios términos, en busca de soluciones prácticas a problemas cotidianos. En este sentido, “los procesos de adhesión a un grupo religioso conllevan no solamente factores estrictamente espirituales, sino toda una serie de elementos y medios económicos, político y culturales que se interrelacionan para producir una particular forma de entender el mundo y actuar sobre él” (García 2008: 41 y 42) En esta forma de adhesión el uso de la lengua kichwa en el protestantismo es visible en forma escrita y hablada. Históricamente, *runa shimi*, ha sido considerado por los blancos-mestizos, de manera despectiva, como la lengua de los “bárbaros”; pues, la irrupción del protestantismo a Chimborazo, revierte este estigma, concediendo valor y revitalización a esta lengua.

Las Biblias son leídas en “voz alta” y “baja” tanto en la lengua castellana como en el kichwa. Los pastores y evangelistas pasan horas y horas predicando en su lengua, sin ninguna dificultad. Transmiten sus mensajes dentro y fuera de sus iglesias, en la ciudad o en el campo, operadas en altos parlantes. “*Yo me siento orgulloso de saber leer, hablar y escribir en kichwa y castellano. Me da ira que los mestizos no hayan podido aprender kichwa en más de 500 años*”. A pesar de esta virtud lingüística, no manejan la lengua unificada, y algunos vocabularios castellanos son “kichwisados”.

Tanto en las iglesias evangélicas como en las católicas progresistas, hay un permanente esfuerzo de emplear el kichwa en diferentes liturgias, aunque con más ponderación en las primeras porque están conducidas por los propios kichwa hablantes. La mayoría de los pastores evangélicos declaran explícitamente que Jesucristo debe ser anunciado y seguido de acuerdo a su cultura, señalan un Jesucristo de rostro social, un rostro kichwa, un rostro shuwar. La Biblia, las conferencias se constituyen en espacios y herramientas para hablar, difundir, escribir en la lengua kichwa.

En las reuniones de los catequistas dirigidos por los sacerdotes, generalmente, inauguran el evento con un canto intitulado “Ñukanchik Yaya” (Padre Nuestro) en la lengua materna de los catequistas. Algunos sacerdotes se esfuerzan por cantar en la lengua de los catequistas, aunque en todo el proceso de la reunión, la lengua castellana es la que predomina. Todas las reuniones con la dirección de los sacerdotes emplean el idioma castellano, sin embargo la ausencia momentánea del sacerdote es bien aprovechada para dialogar en kichwa: *cullki nishpami shamunchik. Maykankunaka tarpunapakmi kullkita llukshirkakuna, kushipata José Ramponiman. Chay tarpushkataka tukuymi chinkachishkakuna, imapish mana tiyanchu. Chayta rimakpika kankunapak kullkichu nishpami ninkuna*”⁹⁶. El empleo de la lengua kichwa en ambos grupos religiosos es una de las formas de manifestar la toma de conciencia de los pueblos y comunidades de ejercer sus propios derechos educativos, culturales y religiosos. A pesar del uso del kichwa en ambos grupos y espacios religiosos, aún sigue siendo una lengua local y de los indígenas. Sin duda, tanto en el protestantismo como en el catolicismo el kichwa ha jugado un papel preponderante en los procesos de apropiación religiosa y “kichwiciación”.

⁹⁶“Venimos por los proyectos. En el tiempo del sacerdote José Ramponi se entregó varios proyectos como los huertos escolares. Lamentablemente, hoy está en cero. Se ha desaparecido los proyectos. No sabemos cuidar ni administrar. Como es regalado, no cuidamos. Con el padre José había mucha gente y hoy sólo vienen pocos. Pues, nuestra asistencia es por interés” (Tomado de la reunión de los catequistas)

3.9. REUNION DE LOS CATEQUISTAS



Reunión de los catequistas en Licto

Los catequistas se reúnen con previa convocatoria de los párrocos no indígenas de Licto y de acuerdo a la agenda formulada al inicio de cada año. Son dos tipos de reuniones mensuales: de formación y de programación. La primera es de corte religiosa y la segunda entremezclada entre lo religioso y lo organizativo. En la segunda forma dividen la reunión en dos partes: en la primera generalmente toman un Evangelio para analizar el rol de los catequistas, de las iglesias, de la realidad nacional, de las mujeres, de los jóvenes, de los evangélicos, de las ONGs vinculadas a los evangélicos; mientras, en la segunda parte del tiempo, informan al sacerdote las dificultades, los avances, de cada una de sus iglesias y comparten entre ellos para ser sugeridos, cuestionados o felicitados. Al transmitir estos acontecimientos de las iglesias locales al sacerdote, lo hacen con la seguridad de recibir ayuda o por lo menos para aliviar el peso que llevan en sus iglesias, como decía entre ellos. El sacerdote escucha con mucha atención y cada detalle parece ser anotada y esa característica hace que el catequista le diga todo lo que pasa en su Iglesia sin ninguna restricción.

Estas reuniones los hacen en la casa parroquial⁹⁷ en un espacio específico predeterminado para actividades similares adyacente a una cocina y comedor. Esos espacios se han vuelto familiares para los catequistas aunque sea en ese momento y en ese evento. En los escenarios de talleres, encuentros, formaciones como los llaman los catequistas, se encuentran varias sillas plásticas en forma de hemiciclo

⁹⁷ La iglesia de Licto fue edificada en 1885, según el párroco de Licto.

que al parecer nadie se atreve cambiar la forma distribuida por alguien de la Iglesia de Licto. Un escritorio y dos sillas diferentes a los de los catequistas o dirigentes de las iglesias esperan a los sacerdotes de Licto o tal vez a otras autoridades, pero menos a los indígenas. Parecen existir espacios bien definidos y delimitados. Las jerarquías prevalecientes entre sacerdotes y catequistas se ven reflejadas hasta en la organización del espacio físico en sus reuniones periódicas.

Los puntos a tratarse⁹⁸ son elaborados por los sacerdotes y puestos a consideración y aceptados sin cuestionamientos por los concurrentes. Los vectores a condensarse durante la reunión son copiados por los catequistas de forma muy lenta y minuciosa. La mayoría se concentran en deletrear ignorando cualquier explicación adicional. Sus lentitudes y entusiasmos por registrar en sus cuadernos de notas provocan tardanza y desesperación. Al titubeo de la pluma en la mano acompañan las preguntas a sus compañeros “*¿Qué está escrito en el pizarrón? ¿Qué estaba escrito?*” si aún no han logrado registrarlo o tal vez están incómodos porque no tienen en donde asentar sus cuadernos. En la observación que hice, no había un solo pupitre sino un conjunto de sillas plásticas diferentes a los de los “tucos”⁹⁹ de madera que ellos tienen en sus habitaciones. Caso parecido ocurre en la lectura del Evangelio, para tomar un caso quisiera describir un incidente que sucedió en una de las reuniones. El padre Jenaro le pidió que lea al catequista Francisco Cuenca el texto de San Lucas, 16,1-13. Esta vez su lectura fue desarrollada únicamente en el castellano. La lectura no fue fluida, no se respetó los signos de puntuación, algunas palabras fueron cambiadas y/o omitidas, se evidenciaron interferencias lingüísticas. Varias veces el padre corrigió las omisiones o cambio de las palabras. Yo me preguntaba ¿Por qué hace leer a él y no al otro? Me respondí lo siguiente: Tal vez no había otro que leyera mejor. Esta respuesta fue confirmada en el proceso de la reunión por medio de las

⁹⁸ En las reuniones de evaluación, el segundo sábado de cada mes, generalmente tratan el siguiente orden del día: (1) palabras de bienvenida, (2) oración, (3) refrigerio, (4) evaluación por sectores, (5) programación, (6) almuerzo.

⁹⁹ Los “tucos” son tallos de los árboles segados en forma de sillas.

conversaciones con los mismos catequistas y uno de ellos señaló: “Yo estudié solamente hasta cuarto grado” y el otro mencionó: “Yo estudié solamente el primer grado...gracias a la lectura de la Biblia he mejorado mi lectura”.

Para armar el debate el sacerdote formula las preguntas disparadoras entorno a la lectura, por ejemplo, “¿Qué han entendido? ¿Qué mensaje nos da la lectura?” No hubo ninguna reacción ni respuesta, sino silencio y concentración prolongada. Mientras tanto, procuré contar el número de asistentes o pensar relacionado a mi investigación. En este proceso de mi reflexión interna, como en otras ocasiones, rompió el silencio el catequista Francisco Cuenca de la comunidad Saticaguán; quien mencionó: *“la lectura me ayuda a comparar con mi trabajo en la Iglesia. La lectura trata del amo y del administrador, pero de mal administrador. Nosotros también somos malos administradores en nuestras iglesias...”* otro catequista: *“El amo pidió que rinda cuentas al administrador. Nosotros llevamos este cargo para administrar bien, seamos responsables...”* Evidentemente, todos reflexionaron entorno a cómo administrar una iglesia.

En el punto de las evaluaciones surgen cuestionamientos leves de parte de los catequistas a los sacerdotes a y sus compañeros. El *tayta* (papá) catequista de Saticaguan -consideran *tayta* por su edad, conocimiento y experiencia- menciona *“que el sacerdote no acudió a celebrar la misa a pesar de la planificación”*, expresión no en forma de reclamo sino informativa, pareció contribuir a que el sacerdote opte por el silencio aunque yo esperaba con mucha atención algún tipo de reacción. Otros catequistas se contentaron en informar que las misas en las comunidades se habían cumplido de acuerdo a la agenda establecida, pero auto cuestionándose la falta de concientización del catequista para que haya mayor compromiso de sus feligreses a fin de evitar los atrasos, faltas, ausencias prolongadas.

De forma “esporádica” los catequistas debaten en torno a un tema de interés entre ellos “ignorando” la presencia del sacerdote de quien conduce la reunión: *“el*

miércoles de ceniza (carnaval-febrero) no se debe atender los bautizos, matrimonios. Los catequistas debemos hacer respetar el calendario, porque estamos con nuestras familias y bien ocupados” (Francisco Cuenca, 60 años, catequista, 5/06/2010). Otro de los “taytas” mocionaba *“en el carnaval existe el mayor número de matrimonios, pero en mi comunidad no acepto el pedido de preparación, ni celebración”*. (Catequista, 5/06/2010). Mientras los catequistas discutían, el sacerdote se acogió al monopolio del silencio, a la virtud de escuchar, concediendo la libertad de discusión entre los asistentes. Al parecer, el silencio del sacerdote frente a cualquier cuestionamiento era la mejor alternativa.

En este tipo de reuniones no faltan cuestionamientos a sí mismos (entre *taytakuna*¹⁰⁰), reconocimientos de sus errores, se encolerizan al enterarse que sus propios colegas se benefician de alguna ONG, ala del protestantismo. El retraso de sus compañeros a las reuniones les fastidia, preguntándose “si así somos aquí cómo seremos en nuestras iglesias”. Los directivos son cuestionados por no organizar y comisionar para la cocina. Los sacerdotes en ocasiones se suman a estos cuestionamientos, menos a la puntualidad; por lo menos, para el sacerdote Mauricio, de tez morena- de nacionalidad Keniana, el atraso es bien comprendida, sabe que bajan a pie y desde lugares muy distantes y dispersas por carretera y camino de herradura, si tiene suerte toman cualquier tipo de carro, lo interesante es llegar a su destino, pero algunos *mashikina* (compañeros) prefieren ahorrar, que para otros no significaría nada ese ahorro, decía el sacerdote. También, estas reuniones sirven para reconocer sus errores, pedir disculpas, se comprometen no caer en las mismas equivocaciones. El auto cuestionamiento de los catequistas es evidente, creo que es una de las formas de limitar a los cuestionamientos de los sacerdotes: *“Acá asistimos por las misas, por los sacramentos, para decir yo quiero una misa padrecito. ¿Cómo queremos una iglesia indígena? ¿Cómo vamos*

¹⁰⁰ A los catequistas los llamaré “taytakuna” por sus edades, conocimientos, calidad de ejercicio de líderes en sus iglesias y porque así son considerados en sus comunidades. La palabra “tayta” traducida literalmente significa padre, abuelo y un padre es el que guía, es el que conduce a sus discípulos, según los indígenas. Parafraseando a José Arnolt (1992) diría lo que los “taytakuna” me han enseñando.

a formar mejores hombres?”(Manuel Toapanta, Sesel Grande, 28 de noviembre del 2010)

La metodología de trabajo de los sacerdotes y de los catequistas se intercala con la formación de grupos por sectores para la información y el análisis de la realidad comunal y de sus iglesias, y las discusiones son dirigidas por los mismos catequistas. Cuando las discusiones son en la lengua kichwa o en espacios comunitarios, se ponen a “rojo vivo”, nadie quiere omitir su participación, las discusiones se vuelven álgidas induciendo concentración y mucha atención de sus compañeros, en ocasiones no hay tiempo para agotar todos los temas. La lengua kichwa es empleada en esas discusiones. Eligen al secretario no solamente para que tome nota de sus discusiones sino para que sea el portavoz del grupo y pareciera que uno de los requisitos para la vocería es saber comunicarse mejor en la lengua castellana, porque la plenaria se desarrolla en una lengua que no es del indígena.

La metodología de trabajo parece preocupación permanente de los sacerdotes, he aquí la pregunta del sacerdote Jenaro, de nacionalidad colombiana, a los catequistas: “¿Qué método usan ustedes para la reflexión?” Un catequista respondió: “utilizo a personas, cosas, resúmenes para mi explicación” Otras respuestas: “El método ayuda a reflexionar a nuestras comunidades”. En este sentido se evidencian dos formas de pensar y de sentir: la de los catequistas y la de los sacerdotes. Parece no existir la confianza entre los dos interlocutores, condicionante para el diálogo fluido.

Realizando un contraste entre el acto de predicar en las “restituciones” y las reuniones de los catequistas, se pone en evidencia de acuerdo a la descripción en el apartado anterior, que en el primer caso se prioriza la experiencia de fe a través de la emotividad, y en el segundo se trata de un proceso más “racional” en el que se promueve la reflexión y la teología de la liberación.

Posiblemente sea una de las causas para que no haya mucha concurrencia a las reuniones de los catequistas, convocadas desde las iglesias católicas, porque la lecto-escritura y la reflexión analítica son centrales en las iglesias vinculadas a la teología de la liberación, y mucha gente lo que quiere no es reflexionar sobre sus problemas, sino olvidarse de los mismos mediante catarsis de fe. Las convivencias católicas son efectuadas no para entrar en reflexiones “*porque la gente se cansa, los saludos, los mensajes, deben ser pronto. La gente espera con ansiedad los cantos, las danzas*” (Mauricio Awit, párroco de Licto, 15 de noviembre del 2012) Esto no implica que a los católicos no les guste reflexionar sobre sus problemas, lo que ocurre es que los kichwas católicos tienen espacios (organizaciones indígenas) específicos para el análisis de sus situaciones y de la realidad nacional. Además, en la reflexión colectiva entre los catequistas y los sacerdotes no indígenas se evidencia una relación directa y cualquier cuestionamiento es personalizado, en ocasiones el mal manejo de la lengua castellana limita articular la reflexión con fluidez. Pues en este sentido surge una relación asimétrica entre quien habla bien el castellano y quién no y la inasistencia de los catequistas se puede entender como forma escapatória de esta relación, aunque haya sacerdotes con enorme esfuerzo y voluntad por dar la palabra a los catequistas. Además, creo que su pasado colonial aún sigue pesando en las subjetividades de la mayoría de los catequistas, sobre todo en los “antiguos”, teniendo presente la supremacía de los sacerdotes sobre los indígenas.

3.10. REUNIONES DE LOS PASTORES

Pensé que mi condición de indígena católico podría dificultar la entrada a las iglesias evangélicas. Sin embargo, se trata de un prejuicio que resultó equivocado, pues no se me puso ningún impedimento para participar en sus espacios rituales. Aunque si me preguntaron “*¿Cuántos años de evangélico eres? ¿Cuál es tu pastor? ¿A cuál iglesia perteneces?*” Cuando una de mis respuestas fue: “*Soy católico y catequista*” Uno de los primeros pastores me recriminó “*Eres una oveja negra en tu familia. Te invitamos a ser cristiano*” Creo que mi condición de kichwa hablante contribuyó a que tuviera el honor

de ser invitado a los rituales de conversión, no creo que formulen este tipo de invitaciones a investigadores extranjeros.

La confianza adquirida durante el proceso de investigación me ayudó a insertarme en las reuniones de los pastores, sin restricciones. Las reuniones de los pastores, evangelistas y reverendos se realizan con la convocatoria del presidente de COPAEQUE o por el pedido de algún “padre espiritual” esta denominación dan los conversos para referir a los pastores.

En este apartado describiré la reunión y la elección de las autoridades del Concilio de Pastores. A estas reuniones asisten los pastores indígenas de todo el país, adscritos a la Confederación de Pueblos, Organizaciones, Comunidades e Iglesias Indígenas Evangélicas de Chimborazo (CONPOCIIECH) y al Concilio de Pastores Kichwas del Ecuador.

La mayoría de los pastores concurren a las reuniones con sus ponchos sin cuello, de varios colores: rojo, como el más extendido, azul negro, morado y blanco con o sin franjas negras. No sería difícil comprobar que estos colores de poncho definen la afiliación a determinado pueblo o nacionalidad serrana, y a veces para diferenciarlos de una comunidad a otra. Por ejemplo, los habitantes de Colta-Majipamba utilizan ponchos rojos, blancos, morados con franjas negras, mientras algunos de Licto y Flores emplean en su mayoría ponchos negros. Algunos pastores acuden a las reuniones con trajes formales (levas) para combinar, aunque esta forma de vestir no se ha generalizado en todos los pastores. En las comunidades indígenas, uno de los signos más representativos del vestido indígena de los varones es el poncho y uno de los objetos más regalados: en los matrimonios, en los bautizos, en los grados, en los encuentros, etc. Para citar un caso, el día de la elección de nuevos miembros del Concilio de Pastores, el alcalde del Municipio de Guamote, Juan De Dios Roldán -quien ganó la primera reelección auspiciado por el movimiento político Amawta Yuyay, brazo político de los indígenas

evangélicos- se acercó a entregar ponchos a los pastores que ocuparon los ministerios en el Concilio durante el periodo 2007-2011.

A los encuentros de los patriarcas de las iglesias evangélicas asisten representantes de entidades educativas, autoridades estatales, instituciones financieras a firmar convenios, a entregar cartas de felicitación y agendas, a entregar placas y recuerdos. Etc. Entre otras entidades, el gerente de la Cooperativa de Ahorro y Crédito “Fernando Daquilema”, una Cooperativa de los indígenas, aprovecha la ocasión para hacerles recuerdo de la firma del convenio, para entregar agendas del 2011 con el sello de la institución financiera, para entregar una placa¹⁰¹ de reconocimiento por la buena gestión del COPAEQUE.

En todas las reuniones de los pastores, saben de memoria, esto de colocar la mesa directiva, tras de ésta posan las Banderas del Ecuador y del Concilio, y en la parte frontal de la mesa se exhibe una pancarta con el mensaje: “JEHOVA ES MI PASTOR, NADA ME FALTARÁ”. Sobre la mesa hacen gala al colocar la Biblia, la Constitución del Ecuador, portátiles. Ningún acto del Concilio de Pastores y de sus iglesias arranca sin oraciones, sin el Himno Nacional o sin las alabanzas. Los puntos más fuertes e inalterables en la fase de las reuniones son las predicaciones, reflexiones de un pasaje bíblico y lanzamientos de los testimonios, este último elemento parece circular en la vida cotidiana de los evangélicos. Los otros vectores cambian de acuerdo al objeto de la reunión.

¹⁰¹ El texto de la placa dice lo siguiente: “*Rinde un reconocimiento de gratitud al Dr. Simón Luis Gualan, por su valiosa colaboración en calidad de presidente del presbiterio del Concilio de Pastores Evangélicos Kichwas del Ecuador, periodo 2007-2011, aportando el fortalecimiento de las iglesias, pastores y líderes que contribuyen a mantener viva nuestra fe, identidad y esperanza. Riobamba 31 de enero del 2011*” Firman: gerente y presidente.

La reunión de los pastores no fue controlada ni vigilada minuciosamente; es decir, no dijeron públicamente “quién puede o no asistir a esa reunión” a diferencia de las reuniones de organizaciones y movimientos políticos indígenas. Por ejemplo, en las reuniones de la CONAE, suelen decir: “*Compañeros cuidémonos de los infiltrados*” “*existen delegados del gobierno*”. Aunque los pastores saben quiénes son sus colegas, de constatarlo creo que no hubiesen dudado en alertarlo. Fue evidente la presencia de los diáconos de las iglesias y cumplieron su rol específico de acompañar a sus “siervos”, categoría empleada por los conversos para designar a los pastores.

Evidentemente el ondeamiento de la Bandera protestante y nacional, la exhibición de la Constitución y de la Biblia, implican por un lado la (re) afirmación de la identidad nacional o la “ecuatorianidad” y por otro, (re)afirma la identidad protestante indígena. Aparecen estos símbolos en respuesta a la necesidad de reafirmar sus derechos ciudadanos como ecuatorianos, y sus identidades como indígenas evangélicas. En este sentido tanto el catolicismo como el protestantismo, “como un sistema que insiste en las diferencias,... se convierte, en el contexto analizado, en un elemento más que define la identidad, la identidad de los kichwas” (Cervone 2000: 134).

Para concluir este capítulo, cabe mencionar que las etnografías de los espacios rituales católicos y protestantes nos permiten reconocer muchos elementos simbólicos indígenas de Chimborazo que han sido integrados a su ritualidad. En ambos espacios religiosos, el kichwa juega un papel simbólico de reafirmación de la identidad, sin embargo el hecho de que la mayoría de los pastores protestantes sean kichwas hablantes influye en que el idioma indígena juegue un papel primordial como idioma de culto, hecho que no sucede entre los católicos, en donde los sacerdotes son en su mayoría no indígenas. Vemos también, que en ambos espacios, la danza y los cantos en kichwa son importantes, y en muchos casos los trajes tradicionales de las mujeres indígenas danzantes son tan similares que sería difícil de distinguir a católicas

de protestantes. En torno a la vestimenta de los y las indígenas de Tixan-Chimborazo, Emma Cervone menciona: “Durante los días de la fiesta, los participantes lucen sus vestimentas máspreciadas. Pochos blancos antiguos, sombreros de lana redondos, faldas de lana decoradas con fajas tejidas a mano, collares resplandecientes, cintas coloridas en sus cabellos y sombreros; básicamente ropa que sólo se ve en ocasiones especiales” (2000: 132) Las vestimentas tradicionales empleadas por las mujeres en ambos grupos religiosos, no son solo ropa nueva o festiva sino que se trata de vestimentas cargadas de significación histórica.

CAPITULO CUARTO

EL DEBER SER FEMENINO Y MASCULINO EN LOS ESPACIOS RELIGIOSOS

“Mi nombre es Esther, pero eso no importa ahora. Soy zapatista y eso tampoco importa. Soy mujer y soy indígena y eso es lo único que importa ahora” (Discurso de la Comandanta Zapatista Esther ante el Congreso de la Unión en México)

INTRODUCCION

En este capítulo analizo la manera en que las diferencias de género entre hombres y mujeres católicas y protestantes influyen en la forma en que construyen sus identidades étnicas y religiosas. Considerando que uno de los objetivos de esta tesis es analizar la capacidad productiva de los discursos religiosos y contrastar la manera en que las ideologías y prácticas protestantes y católicas construyen distintas subjetividades indígenas, fue necesario tomar en cuenta en mi análisis que las identidades de género influyen en las formas diferenciadas en que se vive la experiencia de fe y las formas de participación que se dan al interior de distintos grupos religiosos.

Para abordar esta experiencia diferenciada parto primero de un análisis de los discursos religiosos en torno al “deber ser” femenino y masculino entre protestantes y católicos, para después analizar la manera en que estas concepciones se materializan en las prácticas rituales y en la participación en la comunidad religiosa. Además, en concordancia con uno de los objetivos de la investigación analizo cómo las mujeres transgreden e invaden los dispositivos patriarcales (impuestos pastores y catequistas), entendida esta transgresión femenina como una de las estrategias de resistencia y oposición frente a un orden que (re) produce la exclusión a la mujer indígena de su participación en el ámbito religioso. De esta manera, el análisis se hace tanto a la estructura religiosa como a su capacidad de agencia de los actores sociales.

4.1.CONSTRUCCION DE SUBJETIVIDADES

En el presente apartado analizo las construcciones de subjetividades o modos de subjetivación en las iglesias católicas y evangélicas producidas en las mujeres

indígenas, tomando en cuenta que “en la construcción de subjetividades, el lenguaje es fuente y es instrumento. Instrumento disciplinar para moldear los cuerpos como parte de una formación; fuente interior de conocimiento y gobierno de sí mismo como sujeto singular. El lenguaje funciona como instrumento para fabricar individuos y también es parte de la construcción de los sujetos. Es al mismo tiempo formativo y performativo” (Morresi 2005:8)

El trabajo de campo me mostró que el discurso religioso juega un papel preponderante en la construcción de la subjetividad y de las identidades femeninas y masculinas de los conversos; por tanto, es importante recalcar la efectividad del lenguaje como dispositivo que nos atraviesa y nos constituye como sujetos y sujetas. El discurso de los pastores (con más ponderación) y de los catequistas (con menos ponderación) funciona como constructor de subjetividades.

Una diferencia en la participación que pude ver entre las mujeres católicas y las protestantes, es que en el primer caso los y las catequistas y los laicos en general, hombres y mujeres, tienen acciones muy limitadas en sus iglesias. La dependencia que tienen los catequistas y laicos frente a la estructura eclesiástica católica es casi total, como sostiene Luis Fernando Botero: “...*al laico todavía se le tiene como alguien muy subordinado, muy dependiente, no puede pensar por sí mismo. Muchas veces, muchos agentes de pastoral, sean sacerdotes o religiosas, se sienten como temerosas de que el laico les quite el poder o el espacio. Muchos sacerdotes señalan, el sacerdote tiene esto y lo otro, y yo para qué me ordené. No crean espacios para laicos y mujeres y para que el laico ocupe el lugar que le corresponde, todavía sigue siendo una estructura muy vertical, muy jerárquica, muy excluyente y muy machista. Esa es la estructura que nosotros tenemos ahora dentro de la institución eclesiástica. Todavía, no se le da cabida a la mujer, al hombre tampoco*” (Entrevista, sacerdote y antropólogo, 18/07/2011)

Este testimonio puede ser considerado como una “parte” de los discursos que se emiten desde la estructura eclesiástica, pero que a la vez no muestran que la iglesia está descubriendo los límites de la estructura jerárquica católica y los indígenas

católicos, del mismo modo, están conscientes de estas limitaciones y es una de las razones que dan origen a la búsqueda y articulación de sus propios espacios como son las convivencias, descritas en el tercer capítulo. Es importante, también, reconocer que si bien Luis Fernando Botero, como sacerdote es parte de la estructura religiosa, su discurso no es de la línea conservadora de la Iglesia Católica, sino de un grupo cercano a Monseñor Leonidas Proaño, el más conocido representante ecuatoriano de la Teología de la Liberación y de la “Iglesia de los pobres”. En el discurso de Botero vemos reflejada la tendencia de la iglesia progresista que va en contra del machismo y de la estructura jerárquica y excluyente, tratando de construir un nuevo tipo de sujeto femenino. Sin embargo, en la práctica esta corriente progresista no parece crear condiciones para que las mujeres pudiesen hablar por sí mismas.

En la Iglesia evangélica, aunque existen mayores espacios de participación para las mujeres, el discurso religioso se empeña en construir subjetividades femeninas sumisas ante Dios y ante el control masculino, disponiendo reglas de cómo orar, en dónde orar y para memorizar las citas bíblicas. En este espacio, el nivel de formación escolarizada no parece un obstáculo para la participación religiosa. La Iglesia evangélica tiende a construir una subjetividad en la que la identidad femenina esté marcada por la identidad de “madre” y el “deber ser” que se vincula con la comunidad:

“El amor sacrificado de una madre ejemplar” ¿Cuántos tenemos una madre? Alcen la mano ¿Cuántos obedecemos, respetamos, adoramos y honramos en este día, en este mes y siempre, a nuestra madrecita? Alcen la mano. ¿Cuántos han aprovechado estos días para acercar donde la madre con cualquier cariñito? Gracias, Bendita sea Dios. Si tus madres no están cerca de ustedes ¿Cuántos han llamado por el celular para decir, aló madre, Feliz día madrecita? Levanten la mano. Hermanos, yo no soy madre, pero me han enviado varios mensajes, para decirles que envíe estos mensajes a tu madre y a tu esposa” (César Hipo, pastor, mayo/2011). Todos los asistentes responden en la lengua kichwa y castellana a todas las preguntas del pastor. El discurso del pastor evidencia, qué tipo de subjetividades femeninas se construyen y el rol de la iglesia en la incorporación de la mujer a nuevos *habitus* o disposiciones

mentales y corporales (Bourdieu 2007). La incorporación de la mujer a la Iglesia evangélica es muy específica y su formación en el protestantismo tiene como propósito de lograr y cumplir con los requerimientos de la iglesia y de su proyecto de evangelización. No obstante, los discursos evangélicos tienden a construir una “subjetividad femenina sumisa”, a la vez hay en los principios evangélicos, elementos que protegen a las mujeres de la violencia doméstica. El tipo de sujeto femenino: “buena cristiana” y “buena madre”, no debe ni puede ser agredida de su par: “buen cristiano” y “buen esposo”.

Evidentemente, tanto las convivencias católicas como las conferencias evangélicas constituyen espacios para cuestionar el machismo y hablar de los valores de los “varones de Dios”, en estos espacios se lanzan discursos que llaman a la erradicación de cierto tipo de machismo violento, se pide perdón por los errores cometidos y lo hacen con lágrimas y abrazos. Estos espacios católicos (convivencias) y protestantes (conferencias) se vuelven favorables para las mujeres, que puede poner en entre dicho un orden (sistema) social y religioso cuyos postulados apuntan al dominio masculino y a la subordinación femenina. Esta acción emotiva y a la vez transgresora ocurre más en las iglesias evangélicas que en las católicas y el discurso de equidad de género proviene de los pastores kichwas, insistentemente, en el “campo” protestante es más ritualizado el (re) encuentro y la (re) conciliación de la estructura familiar. De acuerdo a la observación participante, en las conferencias evangélicas, se ponen de rodillas: padres e hijos, se piden disculpas mutuamente por cualquier acto negativo, se comprometen hacer “mejor padre”, “mejor madre” e hijo y el pastor se “contenta” por construir una familia bien unida; aunque, aún persiste la ideología patriarcal en el sentido en que lo masculino se asocia con lo fuerte, lo racional, lo agresivo, y lo femenino con lo pasivo, lo afectivo, lo débil (Fernández S/A)

Para el grupo protestante, las agresiones físicas, psicológicas y verbales son cosa de los “no cristianos”, “acto de los machos” y no de los varones de Dios. El discurso de respeto a las mujeres evangélicas surge de los “padres espirituales”, acompañado de las normas de cómo comportarse y qué lenguaje utilizar. *“Desde el momento que te*

casas ya eres parte de su cuerpo y alma. Ya eres un solo cuerpo. Si la maltratas te dolerá a tí,...” (Antonio Guaman, pastor, 26/junio/2012) Por eso, no es raro escuchar en las comunidades indígenas, a las esposas decir “papi” o “papito” a sus esposos y de éstos “mami” o “mamita” a sus esposas; quienes no se relacionan de esta forma suelen ser cuestionadas y corregidas, generalmente no hay evasiones. La mujer se construye como mujer respetada siendo una “buena cristiana” y “buena madre”, “se protege” en los mensajes de los pastores, desestabilizando los mecanismos rutinarios de control total sobre las mujeres. No obstante, que el “deber ser femenino” que promueven las iglesias evangélicas es de sumisión y obediencia, vemos que paralelamente se abren nuevos espacios de participación y se crean nuevas subjetividades que influyen en la mayor participación en los espacios públicos religiosos. Vemos surgir entre las mujeres kichwas evangélicas nuevas subjetividades femeninas que son generadoras de nuevos hábitos y disposiciones corporales como “hablar alto”, defender criterios en público, ocupar mandos intermedios en la dirigencia comunal.

El lenguaje de la iglesia evangélica genera nuevas formas de comportamiento entre las mujeres y hombres indígenas, generalmente las mujeres evangélicas suelen considerarse de mejor trato y más activas que las católicas. Este tipo de discurso surge de las mujeres católicas así como de sus propios compañeros protestantes y las mismas mujeres evangélicas se autoconstruyen de esa manera. En este sentido el ámbito religioso protestante contribuye enormemente de formación de un tipo de conciencia “liberadora”, pues la participación femenina en el espacio público religioso trastoca la posición de marginalidad de las mujeres, creando nuevos medios de expresión de la mujer protestante. A partir de esta idea, sus vestimentas, sus presentaciones en público, deben ser mejoradas, y la iglesia es la encargada de desarrollar una acción dirigida a modificar los comportamientos incorporando nuevas actitudes, tomas de posiciones y percepciones mentales. A fin de presentarse como mejores vestidas confeccionan uniformes con vestimentas indígenas por disposición de ellas mismas y del pastor. Las mujeres evangélicas sin importar la edad, se presentan y hablan en público venciendo su timidez y desarrollando una

capacidad expresiva pública. Citan textualmente los pasajes bíblicos, generan una personalidad de mujer distinta, más autónoma y apta para desenvolverse en la sociedad sin alejarse de la identidad cristiana, demuestra habilidad para relatar las historias bíblicas. El objetivo de la iglesia es construir un tipo de mujer activa y afirmativa tanto en términos religiosos como familiares (Goetschel S/A), esto entendido a partir de las ideologías contradictorias que por un lado, abren espacios de participación y alientan habilidades que antes les estaban negadas como hablar en público, pero paralelamente promueven “obediencia y sumisión” a las normas religiosas y al “deber ser femenino” que sigue imaginando a las mujeres bajo el control del esposo o padre de familia.

El discurso evangélico con respecto a la formación de mujeres también pone énfasis en la creación de espacios para las capacitaciones, talleres, construcción de sociedad de jóvenes, en donde las mujeres no se excluyen. Pero aquí la palabra del pastor, evangelista aparece y circula constantemente. La palabra del pastor es asociada, en la mayoría de veces, con la palabra de divina, decían, “nadie” puede dudar de su palabra, al hacerla dudaría de la palabra de Dios. La palabra del pastor es hegemónica, gobierna a los individuos y la mujer tiene la obligación moral, religiosa de empoderarla en diferentes niveles, conferencias, cultos, vigiliias, cotidianidad, reuniones informales, etc. El pastor, siendo la primera autoridad después de Dios maneja un lenguaje legitimado por sus miembros y por él mismo. En este sentido, si hablamos en términos de Antonio Gramsci, la hegemonía no está en el Estado o en los aparatos represivos del estado, sino que en estos contextos se construye por la hegemonía cultural que el pastor logra ejercer sobre los subalternos y subalternas, a través del control de la institución religiosa protestante. A través de esta hegemonía religiosa, el pastor, “educa” a los conversos a fin de legitimar su relación asimétrica al interior de la iglesia evangélica.

La pregunta que salta a la vista está en comprender cómo la subalterna protestante puede volverse pastora y/o convertirse en parte de una clase dirigente, porque hasta cierto punto el cargo de pastor -al menos dentro de su grupo religioso- parece una aspiración muy ansiada por hombres y mujeres. Por ese mismo prestigio que muchos

aspiran a ocupar ese cargo o a que sus hijos e hijas lo ocupen dicen: *“A mí me gustaría que mi hija sea pastora, algún momento, porque es un ministerio tan importante más que un cargo secular, más que el doctorado, más que la maestría. Lo importante es que lleve el ministerio. Para mí fuera un privilegio que mi hija sea pastora. A mí me encantaría que mi hija sea presidenta del Concilio de Pastores, que dirija a los pastores hombres. Yo creo que alguna vez van a poder”* (Teresa Pagalo, 6/agosto/2011)

De acuerdo a los análisis en los apartados anteriores, evidentemente, el espacio conquistado por las mujeres evangélicas es importante; no obstante, aún no ha sido erradicado el sistema patriarcal ni las condiciones de inequidad, pero indudablemente el espacio de participación ganado permite ampliar las posibilidades de disputa y negociación de las mujeres así como abrir espacios de mayor participación en la esfera religiosa, social, cotidiana. La iglesia evangélica se ha constituido en uno de los lugares privilegiados para discutir nuevos programas de formación sobre “el rol de la mujer en el mundo moderno”, “mujer en el campo espiritual”, “mujeres pastoras”. Las esposas de los pastores al igual que las de los líderes de las iglesias reciben capacitaciones en la CONPOCIECH y el Concilio de Pastores, en donde construyen espacios de discusión y debate que dan lugar a nuevas formas de subjetividad e identidad, así como la posibilidad de inscribirse en el mundo público y en el ejercicio de ciudadana cristiana (Goetschel 2007)

En medio de este proceso, las mujeres resignifican sus identidades femeninas, permanentemente, construyéndose a sí mismas como madres, cristianas y ciudadanas. Con esta argumentación, habría que tomar en cuenta, minuciosamente, los planteamientos de Michel Foucault (2008, 2010), donde señala que una de las formas de desestabilizar aquellos elementos que tienden a dominarnos y suprimirnos, es a partir de la construcción de sujetos individuales que luchan esencialmente contra los diversos discursos constituyentes, y donde el Estado, la Iglesia y otras instituciones han jugado un papel fundamental en la elaboración de discursos dominantes. No obstante, la tarea principal no consistiría en liberar al individuo de la Iglesia y/o de

micro instituciones de la iglesia, sino liberarnos de ambos: de la iglesia y del tipo de individualización que está ligada a ésta. O dicho de otra manera, tendríamos que promover nuevas formas de subjetividad a través del rechazo de este tipo de individualidad que nos ha sido impuesto durante siglos: catolicismo desde el siglo XV y el protestantismo desde el siglo XIX. La subjetividad nace de distintas tecnologías de poder -dice Foucault- y es una construcción social-religiosa enraizada en cierta coordenada históricas-política.

Los micropoderes religiosos se han vuelto *gobiernos de la individualización* y constructores de las nuevas subjetividades y cuando hablo de los micropoderes me estoy refiriendo a los cultos, reuniones informales, convivencias, retiros; poderes en los niveles más cotidianos.

De este estilo de construcción social no está libre la Iglesia Católica como se evidencia en el siguiente testimonio:

“El tipo de indígena que se había fabricado, antiguamente, era un tipo de indígena sumiso, de servidumbre, de sometimiento, no solamente por todo el sometimiento de las haciendas, de las mitas y de los obrajes, sino por el mismo producto cultural de la evangelización, del adoctrinamiento que la iglesia la sometió. Los runas tenían que aprender a cantar solamente canciones de iglesia,..., era totalmente confesional o podría ser solamente aquellas procesiones de lo que estaba mandado por la iglesia católica, mas de eso no podían hacer” (Pedro Torres, sacerdote, 2/agosto/2012) Esta reflexión crítica se hace con respecto al papel de la evangelización de la Iglesia Católica en el pasado y no con respecto al presente como queriendo invisibilizar todo el proceso de subjetivización actual. La presencia de la mujer en el contexto de la Iglesia Católica no es nada alentadora. Se construyen como sujetas pasivas a menos que ellas mismas se organicen con el liderazgo de una de las mujeres para las danzas y coros cristianos. *“Tengo sed de cantar y aprender la palabra de Dios, pero no hay nadie que nos enseñe. Nos llaman solo para la misa y no para enseñarnos lo que queremos. Tú debes venir con más frecuencia a enseñarnos”* (Felipa Lema, 65 años, católica, 28/07/2012)

A pesar de los limitados espacios de participación que se promueven dentro de la Iglesia Católica para las mujeres, muchas de ellas encuentran en los preceptos bíblicos un refugio contra la violencia masculina. Por eso, el lenguaje del pastor o del catequista es retomado casi al pie de la letra por las mujeres, si se trata para “su beneficio”. La mujer se apropia del discurso religioso del pastor o del catequista cuando el patriarca habla y promueve el respeto y la no violencia, aunque muchas veces estas mismas autoridades silencian o reproducen otras formas de exclusión de género. Para algunas mujeres evangélicas y católicas ni el respeto promovido dentro de los espacios de convivencias y conferencias sirven dentro de sus hogares, pues regresan a sus casas para ser discriminadas por esos mismos hombres que “prometieron” respeto, aunque esto, no se puede generalizar, existen testimonios que dan cuenta de esta doble moral que en el espacio religioso promueve la no violencia y el espacio doméstico pasa por alto estos preceptos. Silvia Fernández, al referirse al Estado colonial patriarcal menciona: “para las mujeres y en especial para las mujeres indígenas, la colonización fue un proceso doble de inferiorización racial y subordinación de género...” (S/A: 16). En este sentido se puede argumentar que la mujer indígena católica o protestante sigue sufriendo esta doble “arremetida”: por su condición de mujer e indígena, como analizaré en el siguiente apartado.

4.2.VIOLENCIA VELADA EN LAS IGLESIAS

Encontré en las iglesias evangélicas que a pesar de los discursos sobre el “respeto” y el buen trato a la mujer” como principios cristianos, emitidos por los pastores, aún persisten las agresiones físicas, psicológicas. Éstas prácticas machistas son tratadas, negociadas, aconsejadas, intervenidas, por los “padres espirituales” y diáconos en forma velada dentro de sus iglesias o de sus hogares, basándose en los textos bíblicos bajo el principio: “lo que Dios ha unido, no puede separar el hombre”, empleando la técnica de oración, transmitiendo mensajes de respeto entre el cónyuge ante Dios, posando la Biblia sobre la persona infractora, provocando arrepentimiento y lágrimas, sin importar las largas horas de la noche o del día. En estos ritos de (re) conciliación entre cónyuges no intervienen las mujeres como interlocutoras sino los hombres en

condición de pastor y de autoridad. Se trata de ritos de “reconciliación” en donde los hombres se comprometen a no seguir golpeando a las mujeres y las mujeres a seguir cumpliendo sus papeles de subordinación al poder masculino. Es decir que la conciliación, si bien puede poner un alto a la violencia, sigue reproduciendo las formas de control masculino y lo promueve la equidad de género.

Se evidencia la relación directa y vigilancia permanente del “pastor a su rebaño” (Foucault 2007). En este sentido: “El pastor puede imponer a los individuos -en función de su propia decisión, sin que existan reglas generales o leyes- su voluntad, porque..., no se obedece para adquirir simplemente un hábito, una aptitud e incluso un mérito. En el cristianismo, el mayor mérito consiste precisamente en ser obediente.” (Foucault 2007:25).

Por otra parte, en las iglesias católicas el catequista no tiene el mismo nivel de incidencia que el pastor o el sacerdote, salvo honrosísimas excepciones. Y el tema de equidad de género no aparece en el discurso de los catequistas ni de los sacerdotes, este hecho es similar en la Iglesia evangélica. En las reuniones de los catequistas, estructuradas mensualmente con la dirección de los sacerdotes tampoco aparece el tema de equidad de género. El tema de violencia contra la mujer indígena católica o la mujer en general continúa ausente en las reuniones de los sacerdotes con los catequistas. Aunque en alguna medida las ritualidades -analizadas en el capítulo tercero- católicas y protestantes ha generado cambios en la vida doméstica, en el proceso de producción hasta la distribución, en la vida afectiva, en la esfera familiar y en las relaciones sociales de la mujer en la comunidad. Sin embargo, en la Iglesia Católica el tema de la violencia a la mujer, no está presente en las danzas, ni en las representaciones teatrales, como si lo está al interior de la iglesia evangélica; pero ésta última, parece no visibilizar la violencia para erradicar sus raíces estructurales, sino para usarla como tema de reflexión al tratar de convertir a las católicas en evangélicas, como tratando de presentar un nuevo modelo de vida libre de violencia para las mujeres en oposición a la Iglesia Católica. Desde este análisis diríamos que el punto

central de la ritualización de la violencia a la mujer en las conferencias evangélicas no es la erradicación sino la conversión.

Según Kofi Annan, Ex Secretaria General de las Naciones Unidas, “La violencia es quizá la más violenta violación de los Derechos Humanos y quizá la más generalizada. No conoce límites geográficos, culturales o económicos. Mientras continúe, no podemos afirmar que estemos logrando progresos reales hacia la igualdad, el desarrollo y la paz”. Mientras el gobierno nacional del Ecuador, define a la violencia familiar de la siguiente manera: “es el uso de la fuerza física o moral, el maltrato verbal, psicológico y sexual, así como la falta de cumplimiento de las obligaciones, que de manera reiterada se ejerce en contra de un miembro de la familia por otro integrante de la misma, contra su INTEGRIDAD FISICA, EMOCIONAL o AMBAS, independientemente de que se produzca o no lesiones ocasionadas por un miembro del Núcleo familiar”. En concordancia con estos postulados, el gobierno nacional del Ecuador ha lanzado una propaganda masiva e insistente a nivel nacional a través de los diferentes tipos medios de comunicación con el slogan: “Reaccione Ecuador, el machismo es violencia” y en las entradas de las Comisarias de la Mujer - entidad de protección de la mujer y la familia- se lee: “No descansaré hasta erradicar el machismo”, “Reaccione Ecuador, el machismo es violencia, Chimborazo se une”. Todo este Plan Nacional del gobierno ecuatoriano arrojó los siguientes números de denuncias en Chimborazo.

AÑOS	NUMERO DE DENUNCIAS
2009	2987
2010	3593
2011	3881
2012	3845
TOTAL	14306

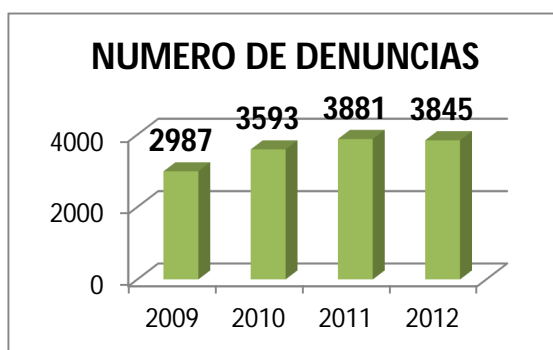


Gráfico elaborado por el autor. Fuente: Comisaría de la Mujer de Chimborazo

Sin hacer un análisis minucioso del gráfico, si tomamos el número de denuncias presentadas en la Comisaría de la Mujer en Chimborazo, del año 2009, es de 2987, mientras que en el presente año (hasta el 27 de diciembre) el número de denuncias

asciende a 3845. Las preguntas que saltan a la vista son ¿Hubo menos violencia familiar en el 2009? ¿Se ha incrementado la violencia familiar? Según, una de las abogadas de la entidad en cuestión: “No es que se haya incrementado la violencia familiar, lo que pasa es que se ha hecho más visibles con el Plan Nacional de erradicación de “No al machismo” y la gente se ha ido tomando conciencia” (Riobamba, 27 de diciembre del 2012) Frente a mi pregunta de si existe un cuadro estadístico diferenciado de cuántas mujeres indígenas y cuántas mestizas han presentado la denuncia, mencionó: “eso sería racismo y discriminación, eso no hacemos, nosotros administramos la justicia para todos y todas iguales” (Ibíd.) Sin embargo, sostuvo que aproximadamente el 25 a 30 % provienen denuncias del campo, mientras el 75 ó 80 % son de las mestizas y de diferente estrato social y de niveles de formación.

Mi interés en el presente apartado no es hacer un análisis de la violencia familiar en términos generales, sino de las mujeres indígenas católicas y evangélicas. Estos datos y testimonios dan cuenta de que aún en las comunidades indígenas existen violencias familiares veladas y discretas. El 25 ó el 30 % de denuncias, de acuerdo a la abogada de la Comisaría de la Mujer, no implica poca violencia familiar a diferencia del 70 % de las mestizas. Las acciones de las iglesias católicas y protestantes son muy “tibias” frente al gran número de casos de violencia familiar que se dan en Chimborazo, a pesar de conceder algunos espacios de participación organizados por los mismos indígenas el tema de la equidad de género no está en la agenda de las jerarquías católicas ni evangélicas.

No obstante hay que ponderar, que la violencia doméstica entre los protestantes es más velada, se sigue manteniendo en el espacio íntimo y religioso; mientras que entre los católicos parece ser más explícita y visible. Las católicas pueden acudir a la Comisaría de la Mujer, directamente; mientras que las evangélicas, como prioridad, recurren a la Biblia, al pastor, al evangelista para denunciarla. Sin embargo, ambas iglesias carecen de un registro del número de casos de violencia familiar, eso podría

implicar varias interpretaciones como el desinterés en el tema de la mujer, despreocupación y discreción en los casos de la violencia familiar.

4.3. DESDE LOS MARGENES

Una de las estrategias más importantes de las mujeres indígenas para presionar y cuestionar a la estructura colonial y neocolonial de la jerarquía católica que las excluye, ha sido la apropiación del espacio ritual de la música y danza. Siguiendo la propuesta analítica de Victor Turner podríamos decir que el ritual se presenta como una antiestructura, es decir que subvierte la estructura social y anti-jerárquica porque subvierte la estructura religiosa (Turner 1980). Estos espacios rituales continúan siendo bien aprovechados, participando en la configuración de los coros, danzas cristianas y parece reproducirse el uso de estas estrategias en las conferencias evangélicas y en los espacios denominados *especiales*. Los cuestionamientos de las mujeres indígenas católicas a la hegemonía de la iglesia, no se dan al margen¹⁰² de la institucionalidad y de sus dispositivos. La presencia del sacerdote en las convivencias es evidente, aunque quienes manejan toda la logística son los y las indígenas. Los católicos buscan permanentemente las periferias para definir eventos como lo hacen sus hermanos evangélicos. Las misas en los centros ceremoniales y en las comunidades indígenas son dirigidas por los sacerdotes, mientras las convivencias las dirigen los propios indígenas. Pues, los indígenas católicos se definen tanto dentro (en la misa) y como fuera de la estructura (en las convivencias). La participación de la mujer en las periferias es más activa que en la estructura jerárquica, se constituyen en el eje central para la articulación de las convivencias, se insertan en todas las comisiones requeridas. La organización para las convivencias se requiere de la minga (*minka*) y en este valor indígena participan todos, sin distinción de edad, sexo, religión. Para citar un caso, en la convivencia que se realizó durante los días 15, 16 y 17 de agosto del 2012 en la iglesia Santa Getrudes de Pusetus, algunos evangélicos ayudaron a cocinar para más de 1000 personas católicas en la convivencia.

¹⁰² En este apartado tomo el enfoque de margen como periferia en donde están contenidas aquellas personas que se consideran insuficientemente socializadas en los marcos de la ley. Ver más enfoque de margen en Poole (2008)

La iniciativa y la organización de las conferencias evangélicas emergen desde los mismos indígenas y no tienen necesidad de coordinar, pedir autorización a una estructura jerárquica como los católicos, por tanto no parece necesario buscar márgenes. Además, los evangélicos indígenas marcaron el cierre de un ciclo con la retirada oficial de Ecuador de los misioneros norteamericanos y canadienses, realizando un “ritual de paso”, homenajeando con lloros, abrazos, anécdotas, desfiles, colocación de Banderas extranjeras, ecuatoriana, cantonal y de los evangélicos, cantos, carpas, predicaciones, entrega y recepción de regalos, devolución de documentos y objetos antiguos “para el museo”¹⁰³ de los evangélicos.

A pesar de esta diferencia, las mujeres indígenas hacen de las iglesias *-especiales-* un recurso para disputar su derecho a entrar en el escenario de la participación en calidad de público activo, portadores de la cultura, transmisoras de mensajes de Dios; es decir, poseedoras del capital simbólico y cultural. Estos espacios de participación son tan ansiados y envidiados por quienes menos organización creen tenerla:

“Las mujeres evangélicas son más activas que nosotras porque los pastores, los dirigentes, los diáconos dan más apertura. Otro día estuve conversando con mis compañeras y les preguntaba ¿Por qué las mujeres católicas somos muy bajas en nuestra participación? Las ofrendas de las iglesias son llevadas por los padrecitos en vez de dejar y apoyar para la compra de instrumentos musicales, por ejemplo. En cambio, en la Iglesia evangélica veo de otra manera, ellos tienen sus ofrendas, tienen sus diezmos; entonces, ahí tienen sus ministerios de alabanzas y son bien formadas. Los coros de las iglesias evangélicas son bien formados porque han recibido el apoyo de los pastores, diáconos. En cambio, en nosotras no tenemos quien nos apoye, no hay quien nos forme y no hay capacitaciones como a las hermanas evangélicas” (Gladys Yantalema, presidenta de la iglesia, 7/agosto del 2011). Este testimonio

¹⁰³ Esta frase fue empleada por el hijo de Enrique Klassen, primer misionero evangélico de la UME en Majipamba. El ritual de la despedida hicieron el 20 de marzo del 2011 en las instalaciones de la Confederación de Pueblos, Organizaciones, Comunidades e Iglesias Indígenas Evangélicas de Chimborazo, sede central de los evangélicos.

evidencia cómo la iglesia está siendo más cuestionada que nunca. En caso de las iglesias católicas, hay cada vez más iniciativas en sus márgenes, organizándose para negociar con el poder jerárquico, para resignificar y reconstruir espacios indígenas con las denominadas convivencias, desfiles, interpretaciones y predicaciones de los textos bíblicos, en ocasiones a su interés. Pero también, los cuestionamientos, el campo de lucha, las negociaciones y las resistencias de los hombres y mujeres católicas traspasan la frontera periférica contra ciertas normas establecidas desde la jerarquía eclesial. Estas dos formas de resistencia -desde el margen y desde dentro de la estructura- constituyen la configuración de dos frentes a fin de dar contrapeso a la estructura eclesiástica.

De esta manera, la Iglesia Católica se ha convertido cada vez más en la arena para las “reclamaciones”, no solo de los indígenas sino también de los mismos sacerdotes. Por ejemplo, algunos sacerdotes vinculados a la iglesia progresista sustituyen la hostia por el pan de trigo, sus asistentes toman panes de trigo de un canasto y no la hostia de la mano del sacerdote. El vino simbolizado en la sangre de Cristo es reemplazado por la chicha. Sin duda estos cambios simbólicos representan unas de las formas de afectar el poder de la jerarquía eclesiástica así como una de las maneras de evidenciar las luchas cotidianas realizadas por las bases, que se enfrentan al poder en los eslabones más finos de la red de poder (Foucault 2010). De la misma manera, las mujeres católicas y protestantes “aprovechan” bien los mínimos espacios que “deja” o concede el poder; compartiendo sus dificultades en el hogar, circulando y cuestionando el comportamiento del marido, rumorando¹⁰⁴ las acciones del sacerdote, del catequista o del pastor, aconsejando a los jóvenes matrimonios, susurrando las historias de vidas “fracasadas”, expresando sus propias historias de vida, sus esperanzas y sus sueños, etc. Evidentemente, “cada lucha se desarrolla en torno a un centro particular de poder” (Foucault 2010: 439) y desde esta perspectiva la lucha de las mujeres indígenas estaría en torno a una determinada iglesia y uno de esos innumerables pequeños focos que van desde un jefecillo, un diaconado, un catequista, un pastor, un

¹⁰⁴ El rumor funciona en situaciones de tensión, en buena medida como una forma libre proclive a un considerable grado de improvisación. (Dube 2001: 62)

sacerdote, hasta un obispo. Todas estas acciones para Michel Foucault son formas subversión de poder:

“Y si designar los núcleos, denunciarlos, hablar públicamente de ellos, es una lucha, esto no se debe a que nadie sea consciente, sino a que hablar de ellos, forzar la red de información institucional, nombrar, decir quién ha hecho algo, qué hizo, designar el blanco, constituye una primera subversión de poder, es un primer paso en función de otras luchas contra el poder” (2010: 439)

Reconozco que el reconocimiento de estas formas de resistencias de los subalternos han sido cuestionadas por autores como Chakrabaty Spivak quien señala que “Deleuze y Foucault caen en una especie de esencialismo utópico porque suponen que en las simples manifestaciones de los subalternos ya se hace explícito su lenguaje y sus intenciones políticas” (Cit. Pos. Figueroa 2004: 105). Sin embargo, para mí resulta sugerente la propuesta de Michel Foucault de reconocer las formas simbólicas en que se trastocan los discursos del poder.

Si seguimos la propuesta teórica de Michel Foucault (2010), la inclusión de algunos elementos indígenas en las misas, en las conferencias evangélicas, en las convivencias católicas y éstos llevados por mujeres, niñas y niños, como la espiga de trigo puesta en un cántaro, un puñado de tierra en una vasija de barro como sinónimo de “madre engendradora y protectora”, constituirían una de las formas de lucha simbólica por la construcción del sentido y una forma de borrar ciertos elementos impuestos desde la estructura eclesiástica. De cierta manera, estas prácticas de vida de las mujeres pueden contribuir a “moldear” las prácticas religiosas de regulación y disciplinamiento que constituyen aquello que llamamos iglesias católicas o protestantes.

Además, parecieran existir limitaciones, debilidades de la Iglesia Católica para poder copar todos los espacios por lo que los espacios “vacíos” son tomados por las mujeres y hombres indígenas organizándose en una serie de actividades lejos de la Casa Parroquial. Aunque también, la ausencia de un sacerdote en las iglesias es cuestionada permanentemente:

“los padrecitos no viven en las comunidades, las hermanas tampoco. Hacen una visita ocasional para la misa o para algún conversatorio y regresan. Nos quedamos solos. Mientras los pastores son indígenas y viven en las mismas comunidades, acompañan constantemente a sus hermanos. Si hay algún problema ya intervienen y arreglan, mientras nuestros sacerdotes saben después de mucho tiempo, pero si informamos y si saben no intervienen. Sin la ayuda del sacerdote pasamos con ganas de aprender a cantar, aprender la palabra de Dios.” (Carmen Morocho, 47 años, católica, 28/07/2012). El cuestionamiento de las mujeres católicas no parece exigir espacios de poder para constituirse en monjas o sacerdotisas como lo hacen las mujeres evangélicas en forma explícita o implícita. Lo que fue evidente en este estudio es que tanto las mujeres católicas como las evangélicas, claman por el derecho a mayor acceso al conocimiento religioso, por más organización, y por más espacios de poder.

4.4. ORGANIZACIÓN FAMILIAR

Tanto en las iglesias católicas como en las evangélicas se les enseña a los miembros, sin importar la edad y el sexo, que la unión matrimonial es la relación más sagrada que puede existir entre un hombre y una mujer. Se comprometen “hasta que la muerte los separe e incluso hasta el más allá”. Creen que después de la muerte rendirán cuenta a Dios en caso de incumplirla:

*“Tú no puedes casar con otro hombre o con otra mujer aunque se haya muerto su par. Si te casas con otro u otra ya no serás recibido en el cielo por su cónyuge que ya dejó de existir, si tienes sed ya no te dará un vaso de agua, si tienes hambre ya no te dará de comer. En esta vida tendrías pareja pero en la otra vida pasarás solo, sin ayuda”*¹⁰⁵ (Margarita Guznay, 55 años, evangélica, sin ninguna escolaridad, 2/3/2012)

Son estas las razones, entre otras, que exigen pensar varias veces en un matrimonio. En estas decisiones, también, entran en juego la religión, bajo el principio “nadie puede unirse en el yugo desigual”. Este discurso surge insistentemente de los evangélicos y con menos ponderación de los católicos, dispositivos que son infringidos por algunos miembros.

¹⁰⁵ La traducción es mía.

La estructura patriarcal de la familia es reforzada en ambos espacios religiosos. No cabe duda que el hombre es la cabeza de la familia; no obstante, en su ausencia por causa de migración, quien le sustituye temporalmente es la esposa. El aumento de la migración masculina en la región ha venido a desestabilizar las jerarquías masculinas que prevalecían en las familias católicas y protestantes. En ausencia del varón, las mujeres se encargan de hacer las veces de su cónyuge, cuidar a sus hijos, a los animales, a las *chacras*, de asistir a los cultos o la misa junto con sus hijos. Los trabajos duros, los ejecutan recurriendo a los valores indígenas llamados *rantinchi* o *rantinpak*. Estas categorías son conocidas en castellano como “mano prestada” o “presta mano”. Es decir, se pide el apoyo de algún integrante masculino de otras familias, a quien se le ofrece a cambio de su ayuda, trabajo femenino o algún producto agrícola. Para Friedric-Naumann-Stiftung “la división sexual del trabajo al interior de las unidades domésticas ha sido sustancialmente modificada por la migración... los hombres participan cada vez menos en los quehaceres de la casa, y en la producción agrícola misma; esto se debe tanto a su ausencia, cuanto a su aculturación-adquisición de valores blanco-mestizos en la ciudad”. (1992:43)

Generalmente, el *rantinchi* se hace entre las familias o entre la vecindad más cercana en las tareas como labrar la tierra por medio de la yunta, desyerbar en una parcela más o menos extensa. Para el efectuar el *rantinchi* no necesariamente debe existir una ausencia del marido, sino cuando lo requieran, pero es una de las estrategias más usadas por las mujeres. Para Hugo Burgos, el *rantinchi* es un acuerdo convencional entre dos individuos para que el primero ofrezca su trabajo al segundo por un tiempo determinado sin que medie una remuneración salarial en dinero, como sucede entre los mestizos. La condición fundamental es quien recibió la mano en el trabajo (*rantinchiska*), la devuelva en otra oportunidad cuando el otorgante requiera de ayuda para el trabajo agrícola. (1997:150). En algunas localidades en vez de *rantinchin* esgrimen la categoría *maki mañachi*, siendo el mismo en el contenido y el objetivo.

La planificación familiar es otro de los temas tratados en la iglesia católica de Flores, que se relaciona directamente con el poder el “debe ser femenino”. El control de la natalidad se encuentra limitado a uso de métodos naturales como el ritmo. Sin embargo, se hacen convenios con los médicos para que dicten cursillos sobre temas de salud, presenten videos, entreguen folletos. Quienes se benefician directamente son los catequistas y se les exige que asistan con sus esposas, con la obligación de (re) producir la capacitación en sus iglesias. Pero por lo general no comparten lo aprendido porque aún persiste el tabú en torno a la sexualidad, la vergüenza de abordar estos temas en las comunidades indígenas. El tema de la sexualidad parece estar silenciado en las comunidades indígenas. Mucho más marcado parece ser este silenciamiento entre los catequistas y los miembros de las iglesias, aunque en muchos casos los vacíos de información que tiene los jóvenes ya han sido llenados por los medios de comunicación, el internet, las instituciones educativas y las organizaciones gubernamentales y no gubernamentales. Las mujeres evangélicas y católicas jóvenes consideran que dos o tres hijos sería el ideal y que posteriormente utilizarían anticonceptivos que no sean dañinos a su organismo.

Los métodos químicos son condenados y desechados por la iglesia, optando por el método natural, esta es la recomendación que hace la iglesia católica de Flores a sus feligreses. Mientras tanto la Iglesia evangélica parece dejar en libertad el uso de los métodos de planificación familiar, siendo el uso común tanto de las católicas como de las evangélicas el dispositivo cérvico uterino o la salpingetomanía (o ligadura de las tropas de Falopio). Estos métodos de planificación familiar no se pueden utilizar por decisión unilateral de las mujeres, sino con la autorización, consentimiento del esposo. El punto coincidente de ambas iglesias es la prohibición terminante del aborto entre sus feligreses.

Otro principio compartido en ambos grupos religiosos es la no disolución del matrimonio y la importancia de la familia para la estabilidad de la sociedad. Bajo ningún concepto se debe de “romper la primera cruz”, refiriéndose al primer esposo o esposa. De acuerdo a mis diálogos con los evangélicos, a la iglesia le conviene un

hogar fuerte y económicamente estable para el prestigio de la misma entidad religiosa y para captar mejores ingresos en los diezmos, ofrendas y otras colaboraciones “extras”, aunque esto es compartido por la Iglesia Católica. De la estabilidad de las familias cristianas depende la estabilidad de la Iglesia. Las estrategias más empleadas en las iglesias evangélicas para promover la estabilidad de las familias son las oraciones, las visitas a los hogares en riesgos de dislocarse. Todo este trabajo lo hace el pastor y algunos miembros del diaconado con más experiencia, quienes tengan un pasado intachable en sus hogares o en la iglesia.

La oración por estabilidad de la familia y los consejos para la pareja evangélica no escasean:

“Nosotros hemos pensado que los pastores, siendo pastores ya son santitos, verdad. Yo no estoy en cielo, aunque viejito, los viejitos también han caído en el pecado. Cuidado papitos, mamitas el orgullo, la avaricia, la fama te hunde en el pecado. Cuido con el cohecho ¿saben qué es cohecho? El cohecho en nuestra cultura significa Kamari y en nuestras iglesias sí la hay. El kamari es el cuy asado. Cuando hay problemas, la una parte le entrega el cuy asado dentro del ponchito del pastor y ya se compromete, ya no hace justicia sino que inclina a quien le regaló el cuy. Papitos, la justicia es justicia y no injusticia. Nunca seamos cobardes, nunca seamos injustos. Seamos hombres que soportamos la carga más pesada. Jesús dijo: llevad mi yugo que soporta toda carga.” (Francisco Guashpa, pastor, director del ministerio Bernabé del Concilio, 28/01/2011). Este testimonio “avizora” que cuando hay problemas matrimoniales se le regala un “cuy asado” al pastor, para que sepa lo que está pasando sin tener que verbalizarlo, pero también de cierta manera puede reflejar que el ejercicio de la justicia en las iglesias no deja satisfecha a todas las partes.

“Los buenos cristianos no se deben juntar con los borrachos. Sigán a Dios y oren a Dios. No deben consumir el alcohol, no deben maltratar a la mujer, no debemos llevar despeinadas, ojos verdes, con lágrimas en los ojos. Es prohibido los celos porque es obra del Diablo...” (Antonio Guaman, pastor, 30/01/2011).

Las oraciones, las predicaciones no se centran en un solo tema, “hablan de la fidelidad”, “del comportamiento con las esposas”, “de la madurez del hombre”, “de la

justicia”, “de la avaricia”, “de la humildad” y todos estos contenidos en base a las enseñanzas de Jesús, de Dios o de los textos bíblicos. La Iglesia evangélica clama y exige vivir de manera diferente y mejor en oposición a los “no cristianos”, esta categoría es construida por los evangélicos para diferenciarse de los católicos y para manifestar su renovación, de esta forma parece fetichizada la Iglesia evangélica. Mientras tanto, en la Iglesia Católica a pesar de la crisis de participación de las mujeres en los mandos de catequista, difunden el mensaje de que las esposas de todos los catequistas deben participar activamente en las iglesias, en señal de unidad familiar y para mantener contacto directo con las mujeres de sus iglesias. “los catequistas no somos viudos, no somos solteros. Las esposas deben participar como una mujer de ejemplo” concluye uno de los catequistas de Licto.

Ambas iglesias organizadas por los mismos indígenas, han promovido procesos constantes de reflexión, de apertura y revisión continua sobre ciertos espacios de participación de las mujeres, pero a la vez, estos espacios son muy limitados y reflejan la existencia de jerarquías entre hombres y mujeres.

Los discursos religiosos en torno al “deber ser femenino y masculino” de las iglesias católicas y evangélicas construyen subjetividades contradictorias, por un lado, mujeres con una conciencia de derechos de participación en ciertos escenarios, pero por otro lado promueven la sumisión femenina y la dominación masculina en la vida cotidiana. La escasa de participación de las mujeres en las organizaciones comunitarias, religiosas y su limitada representatividad, son el reflejo de las desigualdades que se (re) producen entre hombres y mujeres indígenas católicos y evangélicos en la vida cotidiana de sus iglesias y comunidades. Para Friedrich-Naumann-Stiftung, este hecho puede corresponder a la división sexual del trabajo asimétrico, en donde el hombre se ubica en el polo de la autoridad. La base de esta realidad es la ideología, las formas de pensar y actuar, que construyen una identidad de los géneros desiguales; identidad según la cual las mujeres no están en capacidad de controlar la distribución de los productos ni el poder en la comunidad, ni en las iglesias (1992).

4.5. MUJERES EN LA IGLESIA DE FLORES

Teresa Yerovi es una religiosa francesa con más de cuatro décadas de trabajo entre los pueblos indígenas del Ecuador-Chimborazo-Flores, para ella la participación de la mujer en las reuniones del estudio de la Biblia y en las reuniones de catequistas constituye un elemento de fuerza y apoyo. La Iglesia de Flores no tiene requisitos que le restrinjan la participación de las mujeres, niños, jóvenes, ancianos. *“hemos abierto un centro de capacitación para todos, es una magnífica experiencia ecuménica, porque queremos el desarrollo del pueblo indígena. El ser católica y evangélica para mi es de menor importancia. Aquí todos tienen derecho a venir”* (Monja, Congregación de la Caridad, Flores, 8/4/2012)

Una de las autoridades de la Iglesia de Flores proporciona apertura, sin embargo en las reuniones de los catequistas la presencia de la mujer es minoritaria o casi nula. A las reuniones de Licto, espacio de mi trabajo de campo, asiste una mujer en condición de catequista. Esto implica que solo en una comunidad tienen de autoridad eclesial a la mujer de las veinte cinco comunidades indígenas filiales a Licto. Frente a esta participación reducida de las mujeres cabe la pregunta. ¿Por qué las mujeres indígenas no participan en las reuniones mensuales de los catequistas? ¿Qué acciones ha tomado la Iglesia de Flores para el mayor número de inclusión de las mujeres indígenas? ¿Cuáles son los factores que limitan la participación masiva de las mujeres? ¿No es paradójico, que mientras la Iglesia de Flores es más abierta e inclusiva, sea menor la participación de las mujeres indígenas? Para *tayta* Pedro Yantalema (catequista más antiguo de 85 años de edad), *“...el mayor problema de la participación de las mujeres y de nosotros es no saber leer y escribir. Aquí se necesita leer la santa Biblia, hacer reflexiones y comparar con los problemas de nuestras comunidades...Yo no me fui a la escuela, pero mi constancia me hizo leer y escribir...”* Frente a este factor limitante se evidencia el trabajo infatigable de la Iglesia de Centro Pastoral de Flores en los campos de educación, salud, artesanía, música, etc., talleres dirigidos para los catequistas, evangélicos, mujeres, jóvenes y niños.

“Aquí están los instrumentos musicales, hemos comprado los telares para enseñar a tejer fajas, cintas y eso puedan vender en sus comunidades,...Eso ya es una entrada...Hemos contratado profesores para alfabetizar a algunos líderes de las iglesias y comunidades, hemos dictado curso de planificación familiar...en esos trabajos nos hemos empeñado”(Teresa Yerovi,Flores, 8/4/2012). Lo cierto es que la infraestructura demuestra acciones beneficiosas para los indígenas y de manera particular para las mujeres, y esto puede ayudar a empezar a (re) definir las relaciones sociales, religiosas, políticas asimétricas entre mujeres y hombres.

Este tipo de trabajo organizado por la Iglesia de Flores demuestra intenciones y voluntades de “hacer algo” en merced de las comunidades de Flores, especialmente para las mujeres. Además, la enseñanza a las mujeres del arte de tejer y de vender no solo constituye un aspecto de sobrevivencia, sino que implica romper todo un esquema de distribución de funciones, de los trabajos para hombre y mujeres. Por cuanto, actividades que eran eminentemente masculinas, como el de tocar guitarra, ahora se ha abierto a la participación femenina, la guitarra por ejemplo es un instrumento musical de dominio de las mujeres. *“Aquí, las mujeres aprenden a tocar la guitarra, charango, requinto,...para que animen en las comunidades y sus iglesias...No cuesta nada”* (Teresa Yerovi,Flores, 8/4/2012) No obstante, el trabajo del Centro Pastoral de Flores no reivindica una perspectiva de género, ni tiene un programa específico para confrontar las desigualdades entre hombres y mujeres, algunas de las actividades que apoya se han convertido en un trabajo estratégico y práctico, para promover una mayor participación femenina. Paralelamente, las acciones del Centro han contribuido a la desestabilización de algunas construcciones de género que mantienen a las mujeres kichwas excluidas del espacio público.

En el campo de la salud, dictan cursos sobre la importancia de la Planificación familiar: *“Solicitamos la presencia de un profesional en la salud para que ayude con una charla sobre cuántos hijos tener,...Acá le invitamos a la pareja,... y hemos dicho que hagan propaganda a los catequistas...Nosotros estamos en contra del aborto,...le apoyamos con el método natural (método de ritmo), eso no es asesinar a*

un ser humano. Eso es ayudar a las mujeres y a las familias indígenas; porque, mientras menor número de hijos tengan, más posibilidad hay para costear la educación de sus hijos, mientras mayor número de hijos tengan pocas posibilidades hay para la educación,...porque la necesidad aumenta...” (Teresa Yerovi, Flores, 8/4/2012) Más allá de los resultados de estas acciones, ciertamente, la Iglesia de Flores se constituye en una entidad de apoyo espiritual y material para las mujeres. En este apartado no es mi propósito, profundizar sobre un tema polémico¹⁰⁶ como lo es el aborto en la Iglesia Católica institucionalizada, sino cómo una iglesia periférica, lejos de la jerarquía, “contribuye” a tomar una decisión de cuántos hijos tener, cómo organizar la familia; y como esto puede ser interpretado como una de las maneras de concientizar a las mujeres indígenas, a la vez que se cuestionan las acciones disciplinarias y controladoras de la Iglesia. Ciertamente, la estructura jerárquica de la Iglesia Católica reconoce expresamente las relaciones de dominación entre hombres y mujeres, sin embargo su acción para erradicarla es nula:

“..., el Papa reconoce que frecuentemente se ha marginado a las mujeres, e incluso se las ha reducido a la condición de esclavas a causa de la dominación masculina, y lamenta que ciertos “hijos de la Iglesia” hayan contribuido a la opresión de las mujeres en el pasado.” (Franco 2001: 332)

Este reconocimiento explícito del Papa es cuestionado por Jean Franco (2001) considerando que el Papa evita explorar las causas de la subordinación de las mujeres. Desde esta perspectiva diríamos que “la situación de subordinación y de exclusión social que cruza la vida de las mujeres es posible verla en una triple dimensión: género, clase y etnia. Lo que se traduce por consiguiente, en un triple forma de

¹⁰⁶ La posición de la Iglesia católica con respecto al aborto y al control de la natalidad está, desde luego, divorciada de las prácticas reales de las y los feligreses, incluso de los más fieles. Por ejemplo, una encuesta realizada en Lima después de que el presidente Alberto Fujimori decidiera permitir el acceso de las familias a los anticonceptivos mostró que el 95% de la población creía en Dios, pero el 80% creía que los peruanos estaban de acuerdo con el uso de anticonceptivos. Tomando como ejemplo la situación del aborto en varios países mayoritariamente católicos de América latina, nos encontramos por ejemplo que en Chile se realiza un número aproximado de 170.000 abortos al año. En México, el aborto es la cuarta causa más común de muerte por maternidad y la tercera más común de hospitalización durante el embarazo. En Colombia, un 74.5% de las muertes por maternidad son resultado de abortos mal realizados. (Franco 2001)

opresión, represión y exclusión: por ser mujer, por ser pobre y por ser indígena” (Velásquez S/A: 11).

En este estudio no es mi propósito hacer un análisis profundo de los discursos de la jerarquía católica en torno a las relaciones de género o los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres, sino mostrar de qué manera estos discursos han influido en la construcción de identidades femeninas kichwas y como han sido negociados o rechazados a través de prácticas cotidianas que buscan confrontar la violencia patriarcal y lograr mayores espacios de participación femenina.

4.6.ENCUENTRO ENTRE: LA ESTRUCTURA Y EL AGENTE

“Algunos pastores si han estudiado la teología de la liberación, pero se cierran y ocultan el mensaje de liberación. Dirán: “esto no nos conviene decir”

“Le sugiero escribir para concientizar a las mujeres, no solamente por el compromiso con la academia y para el beneficio personal”

“Dios hizo a la mujer como el corazón de la familia, corazón de la iglesia, corazón de la comunidad”

“La iglesia somos nosotras. Hay que exigir que nos dejen elegir al obispo de Riobamba, porque nosotras y nosotros sabemos qué tipo de obispo queremos”

“Soy la única mujer que conduzco el carro en mi comuna y con licencia. A pesar de los obstáculos y agresión puesta por mi esposo. Ahora le ayuda a conducir y me agradece. El hombre puede hacer las cosas que la mujer hace, la mujer puede hacer las cosas que el hombre hace”

Cada día podemos escuchar este tipo de testimonios de la boca de mujeres indígenas católicas y evangélicas de Chimborazo que no son solo simples testimonios sino que dan cuenta de una nueva conciencia emergente en las mujeres kichwas, que viene a cuestionar estructuras de dominación prevalecientes en ambos espacios religiosos. Además, estos discursos de las mujeres indígenas kichwas de Chimborazo dan cuenta de un proceso de transformación mediante el que se forman como actoras sociales, religiosas y políticas que pisan el terreno de la iglesia para promover sus luchas específicas, por ejemplo, demandar espacios de poder en ambas iglesias. En este

sentido el surgimiento de perspectivas y discursos críticos evangélicos y católicos reflejan la tensión permanente que existe entre la sujeta indígena y la estructura jerárquica religiosa.

Michel-Rolph Trouillot menciona que la antropología sociocultural se origina en la banalidad de la vida diaria y a través de tres ejemplos¹⁰⁷ ilustra magistralmente como el Estado, el gobierno o una agencia del gobierno decide a la gente donde debería estar, o no (2001). Es decir, como la estructura delimita la vida de la gente. Retomando esta propuesta analítica sobre la tensión permanente entre las limitaciones estructurales y la capacidad de agencia de los y las actoras sociales, en el presente apartado examinaré cómo circula la gente en la estructura y los testimonios antes anotados pueden ayudar a sustentar el argumento, que de cierta manera afecta los dispositivos de poder que construyen al “Otro”. Los testimonios evidencian la capacidad de agencia de las mujeres, la voz reivindicativa en diferentes espacios, esto implica que la voz subalterna está, también donde está el poder.

La relación de las mujeres indígenas con las iglesias evangélicas y católicas, no es una relación de dominación pasiva. Al interior de estas comunidades religiosas, las mujeres kichwas desarrollan sus estrategias de resistencia y dominación. En este sentido me resulta sugerente la propuesta analítica de William Roseberry, quien retomando la obra de Antonio Gramsci señala que “las relaciones entre los grupos dominantes y subalternos se caracterizan por la controversia, lucha y debate. Lejos de

¹⁰⁷ (1) Los tres ejemplos que nos da el autor son: En enero de 1990, Amrtya Sen, premio Nobel en Economía, fue detenido en el aeropuerto de Zurich por entrar a Suiza sin visa. No importó que llevara tarjetas de crédito y su tarjeta verde de residente en Estados Unidos. Tampoco que dijera que los organizadores habían prometido entregarle su visa en el aeropuerto... (2) Un “turco” de catorce años fue devuelto a Turquía por el gobierno alemán, cuando de hecho jamás había pisado ese país, habiendo nacido en Alemania, donde también se crió... (3) Aún menos risueño fue el encuentro entre un tal Turenne Deville y el gobierno de los EE.UU, en los 70. Al enterarse...de que estaba por mandarlo de vuelta a Haití, Deville se colgó en la celda de la prisión... (Trouillot 2001). Estos ejemplos nos hablan de las limitaciones que las estructuras de poder establecen en las vidas y moviidades de los actores sociales.

asumir que los subalternos aceptan pasivamente su destino, Gramsci asume claramente una población subalterna mucho más activa y dispuesta a la confrontación de lo que supone muchos de sus intérpretes” (Roseberry 2007: 126) Este concepto nos ayuda a explorar como las mujeres indígenas y evangélicas de Chimborazo se apropian de los espacios religiosos a partir de sus propios referentes culturales; se encuentran y se integran a la estructura de las iglesias por medio de una serie de estrategias (coros, danzas, predicaciones, animaciones, presentaciones, desfiles, diaconados) al tiempo que presionan por sus propias reivindicaciones; crean nuevos espacios de forma activa como “la sociedad de jóvenes de mujeres”, “escuela dominical para niñas y niños”.

Es importante reconocer que en las iglesias católicas, los espacios femeninos son más limitados y la crítica a la jerarquía es menor, sin embargo aún en el marco de estas limitaciones las mujeres indígenas desarrollan sus estrategias de resistencia y empiezan a desarrollar una conciencia crítica. En parte, en el contexto de las indígenas de Chimborazo y de otras latitudes, la Teología de la Liberación ha jugado un papel preponderante en el acompañamiento de la resistencia como menciona Cristina Velázquez Traipe “La Diócesis de San Cristóbal de las Casas, a través de la Teología de la Liberación, se hace parte importante en los procesos de movilización de las comunidades indígenas, y en especial de las mujeres, a fin de construir por otras vías un espacio de diálogo y de comunicación y sobre todo de denuncia de la situación de pobreza que afecta a las comunidades indígenas, de la discriminación étnica y dominación política a la que son sometidos, haciendo un llamado también a la toma de conciencia de la creciente feminización de la pobreza en Chiapas” (S/A: 13) Además, los testimonios descritos demuestran una (re) construcción del surgimiento de una conciencia política y organizativa. Sin embargo es interesante tomar en cuenta lo que menciona Aída Hernández “...ni la teología de la liberación, ni la teología india priorizan la reflexión sobre las desigualdades de género...” (2003: 1) A esta argumentación cabría a partir de lo encontrado en mi trabajo de campo, que tampoco el protestantismo en Chimborazo ha priorizado reflexión sobre las desigualdades de género.

Para las mujeres evangélicas y católicas el poder de la iglesia no es el objetivo de su lucha, el objetivo no es tomarse el poder de la iglesia, sino crear otras formas de poder, otros espacios de participación. Estas agencias son promovidas desde dentro o fuera de la estructura religiosa. Pues las sujetas indígenas kichwas no pretenden renunciar a su fe, sino rechazar los valores de la sumisión y de la obediencia que promueven las ideologías religiosas, a la vez que buscan espacios de participación aún negados por la estructura institucional. Esto demuestra que las mujeres kichwas evangélicas y católicas no son sólo víctimas pasivas de las estructuras religiosas de sus iglesias, sino que se han convertido en actoras sociales que buscan reconstruir sus identidades étnicas y genéricas a partir de diálogos de reproducción y resistencia. Paralelamente vemos que las iglesias necesitan legitimar su dominación y su exclusión con un discurso moralista que predica la abstinencia del sexo antes y fuera del matrimonio, y que en el caso de las iglesias evangélicas predicán la abstinencia del alcohol. Esta retórica moralizante de las estructuras religiosas convive en la vida cotidiana de los feligreses indígenas, en este sentido la dominación religiosa es cotidiana, al igual que lo es la resistencia. Se ejerce desde que uno se levanta hasta que se acuesta. A cada minuto. No sólo a través de un pastor, obispo, sacerdote, sino también en actividades “simples”, aparentemente no políticas como ir a la iglesia, revisar la Biblia en la noche, orar antes y después de comer, orar antes y después de dormir, orar con la familia dentro de la casa, etc. En estos espacios “microfísicos” se construye y reproduce la hegemonía de las iglesias sobre la subjetividad de las mujeres y hombres en ambos grupos religiosos. Pero, si miramos a este poder desde una perspectiva *foucaultiana*, abre pistas a la emancipación. (Lang 2012). Es decir, donde hay estructura hay agencia, dicho de otro modo, donde hay poder hay resistencia aunque ésta última “no” necesariamente trastoque por completo las jerarquías de poder prevalecientes.

Entender la manera en que las mujeres indígenas católicas y evangélicas desestabilizan los discursos del poder a partir de sus prácticas cotidianas, nos lleva a retomar aquellas perspectivas de los movimientos sociales que señalan la importancia de la llamada política cultural, es decir, la lucha en la construcción de los significados.

Estas perspectivas nos muestran que las luchas de los movimientos sociales no siempre tienden a destruir o desestabilizar todo el sistema de dominación sino que existen luchas pequeñas -desde las más humildes en términos de sus objetivos- desde donde podrían construir estrategias políticas. (Escobar 2007)

En esta propuesta de reflexión cabe mencionar la argumentación de Josefina Saldaña-Portillo:

“...Héctor Días Polanco, antropólogo mexicano especializado en cultura indígena y consejero zapatista en cuestiones de autonomía, ha llegado a la conclusión de que el sistema colonial creó al “indio” con su restructuración al fondo de los mundos indígenas. El registro histórico no permite otra conclusión que ésta. Sin embargo, los significados y valores producidos por las comunidades indígenas rebasaron las técnicas españolas de dominación, creando, en la misma medida, una formación cultural que sobrepasó la categoría subalterna colonial del indio. (2009:54)

Los encuentros entre los feligreses y las iglesias no se inscriben en la lógica binaria entre los dominadores y los dominados, sino en las relaciones complejas y dinámicas entre lo dominante y popular. Con este argumento “queda sin piso” el modelo de análisis bipolar. Estos encuentros tienen diferentes niveles de complejidad, en la banalidad de la vida diaria, en las ONGs, en las iglesias (Truillot 2001), en el campo de lucha desde el modelo multidimensional, en las prácticas cotidianas (Scott 2007). Los discursos anteriores afectan, cuestionan a los pastores, a la jerarquía católica, a los intelectuales, a los académicos, a los espacios públicos y privados, claman por actividades compartidas entre ambos sexos. Reivindican otras formas de relación en diferentes niveles. Pero habrá que tomar en cuenta las sugerencias de Arturo Escobar, que las estrategias de los movimientos tienen que ser en muchos frentes, y aquí cabe el ingreso de las mujeres evangélicas y católicas. La pregunta es ¿Cómo se coordinan y cómo se articulan esos frentes? Tiene que haber un frente que encuentre y confronte a la dominación, pero también tiene que haber frentes que se ocupen mucho más por construir y transformar el lugar, por construir y transformar lo local. (2007) Por eso es interesante acoger la propuesta de Willan Roseberry de emplear el concepto de hegemonía no para entenderlo como consenso sino para entenderlo como campo de lucha.

Por otro lado, parafraseando a la dupla Corrigan y Sayer (2007), diríamos que la estructura, realmente, nunca deja de hablar. La búsqueda de encuentros y combates es permanente; es más, en ocasiones no parecen esperar el “ataque” para “contraatacarla”. Pero también, las agentes nunca dejan de hablar, de cuestionar a la estructura, en este caso las mujeres indígenas evangélicas de Chimborazo, aunque con cierta desesperanza, pero hablan:

“Por eso digo, a ese paso que vamos es imposible tener una pastora en un futuro muy cercano. No sé, yo no creo que la Biblia prohíba ser pastoras, yo creo que es más por el machismo de los pastores y todos los hombres en general. Más creo que hay temor de que en un momento en que una mujer asuma el pastorado como que a los pastores les vamos a bajar un poquito, no sé, creo que hay un poquito de temor. Pero nosotras no queremos tomar ni quitar el ministerio, solo buscamos participar en iguales condiciones” (Teresa Pagalo, 6/agosto/2011) EL testimonio de Teresa Pagalo, con una formación académica de pregrado, hasta ahora la primera y la única presidente encargada de una de las organizaciones provinciales más importantes de los evangélicos: COMPOCIECH, afecta los discursos y estrategias de poder desplegadas desde el proyecto de la iglesia en torno a la formación de sujetas indígenas. El cuestionamiento irrumpe en todos los niveles, a los primeros misioneros, a la “Palabra de Dios” (Biblia) y a los pastores como se revela en el siguiente testimonio:

“¿Por qué no somos pastoras? Bueno, dicen que en la Biblia no dice nada de pastora. Yo sí he preguntado ¿Por qué la mujer no puede ser pastora? Me responden: “en la Biblia no dice que la mujer debe ser pastora y el hombre sí” Entonces, acogen ese mensaje. Yo no culpo tampoco de eso a ellos (pastores), yo creo que tal vez los misioneros norteamericanos, anteriormente, enseñaron de esa manera, hicieron interpretar la Biblia de esa manera, eso ya tienen sembrado y no hay como cambiar. Al paso que caminamos no creo que algún momento haya una pastora, porque ni en el Concilio de Pastores han dado paso, había hasta ahora una hermana, bueno ella da el mensaje pero no le han dado el pase, máximo hasta maestra no más” (Teresa Pagalo, 6/agosto/2012) De acuerdo a los archivos del Concilio de Pastores, hasta marzo del 2011, existen 290 pastores afiliados a la COPAEQUE y CONPOCIECH,

de este número considerable no hay ni una pastora, sin descartar la existencia de una o dos pastoras indígenas en otras denominaciones.

4.7.ROLES ESPECIFICOS DE LAS MUJERES INDIGENAS

En la cultura kichwa los roles de género están claramente diferenciados, históricamente, la designación de trabajos, actividades divididas entre hombres y mujeres han sido notorias. Esta diferenciación toma nuevas formas al interior de los nuevos grupos religiosos.

En la concepción kichwa, el mundo es vivido como un tejido relacional en que el trama espacio-temporal, tiene como urdimbre la dimensión vinculante de los sagrado (Depaz S/A). En esta misma lógica relacional y de reciprocidad según el documento de Misiones del CELAN indios de América Latina: “mantienen con la tierra una relación mística” (1985) Pues los indígenas proclaman que la tierra es su madre, porque de ella han nacido, porque ella los alimenta, porque en su seno descansan cuando están fatigados por el trabajo, porque a ella volverán cuando mueran. (Proaño 1989: 10) Esta concepción de la tierra como ser vivo, su relación armónica, horizontal parece no reflejarse en las relaciones entre el hombre y la mujer en el ámbito religioso tanto protestante como católico. Josef Estermann (1998) señala varios principios indígenas como la relacionalidad, la correspondencia, la complementariedad y la reciprocidad son parte de las lógicas andinas, sin embargo estas lógicas no ser aplicadas en las relaciones entre mujeres y hombres. Bajo la “idealización” de estos principios de complementariedad se puede fácilmente invisibilizar la violencia de la mujer en el mundo indígena, que sigue siendo un problema cotidiano para las mujeres kichwas como lo hemos demostrado en uno de los apartados de este capítulo con datos cuantitativos extraídos de la Comisaría de la Mujer. Creo que la existencia de jerarquías institucionales hace que los roles no sean de complementariedad equitativa, sino de relación asimétrica; negar esta realidad puede conllevar a (re) producir la dominación y la exclusión de la mujeres. Es más, de acuerdo al trabajo de campo, las mujeres deben de cumplir sus tareas muy específicas; éstas no son compartidas con sus maridos: “...*Warmikunapak llankayllami wankunta pushakanaka; llamapak*

*millmakunata supastapish, yanunaka, takshanaka, kutana, uchu takana. Shinallatak, karipak llankayka awanami, yapunami, tarpunami, pikunami...*¹⁰⁸ (Rosa Pucuna, evangélica, 68 años, Flores, 27 de mayo del 2012). Esta versión coincide con las de las mujeres de otras comunidades de Flores, constituyéndose en una clara distinción de trabajos femeninos y masculinos, aquello no implica descartar que algunas actividades sean compartidas entre ambos sexos, como la de deshierbar, dar de comer y cuidar a los animales, mingas comunitarias, las cosechas, etc. En este sentido, y con respecto a la concepción de lo que debe ser, el discurso religioso católico y protestante habla de hombres y mujeres como seres cuya naturaleza es sustancialmente diferente, y debido a esto les corresponden roles y estatus distintos, y participan de manera desigual en la estructura de poder de la familia y de la sociedad (Juárez 2000).

Para algunos dirigentes de las comunidades, dentro de las mingas comunitarias, las herramientas de trabajo son divididas: una para las mujeres y otras para los hombres; por ejemplo, el azadón, los sacos deben ser utilizadas por las mujeres; mientras el pico, la yunta, la carretilla, el pico, la pala son usadas por los hombres. Al decir de algunos ancianos de las comunidades, esta designación de herramientas de trabajos por sexo, no es por la discriminación a la mujer, sino porque estos objetos de trabajo se constituye en sexo masculino y femenino: “*El pico es macho y el azadón es hembra*”. En este matiz de reflexión se debe de entender no como discriminación a la mujer sino como una dialéctica complementaria: *Warmi* (hembra), *kari* (macho): “La dialéctica Inti-Killa representa los principios de luz-oscuridad, masculinidad-feminidad, vida-muerte que más directamente obran sobre allpamama...” (Tatzo 1996: 37) La existencia de la dualidad y complementariedad (*warmi-kari*) en el mundo andino no es solo retórica, sino que existe realmente, en las plantas (*kari kiwa*= hierba macho, *warmi kiwa*=hierba hembra), (*kari urku*= montaña macho, *warmi urku*=montaña hembra), (*kari kuychi*= arco iris macho, *warmi kuychi*=arco iris

¹⁰⁸ Traducción: “El trabajo como hilar la lana de borrego y de cabuya, cocinar, lavar los platos y la ropa, moler en la piedra los cereales son tareas de nosotras, de las mujeres. En cambio, los hombres se constituyen en los tejedores (de poncho, bayeta, anaco, cinta, etc.) arar, sembrar, de picar las cancaguas...” (Entrevista a Rosa Pucuna)

hembra). “En el caso del Arco iris, el fenómeno suele ser interpretado como un signo de triunfo y unidad” (Rodríguez 1999: 34).

En cambio, en la versión de las mujeres ancianas de algunas comunidades de Flores, esa distribución de herramientas (el azadón para las mujeres y el pico para hombres) es porque algunas herramientas ameritan para su uso de más fuerza y otras de menos: *Kusakuna kashpaka, shinami yanapna kan kusakuna kashpaka* (es obligación de los maridos trabajar con las herramientas pesadas, mientras nosotras preparamos la alimentación) (Margarita Ilvis, 85 años).

Por otro lado, la constatación de la existencia de trabajos específicos tanto para mujeres como para varones indígenas, nos lleva a preguntarnos como ¿Son valoradas las actividades de las mujeres, en el mismo nivel de los hombres? ¿Quiénes dividieron los trabajos por sexos, en las comunidades indígenas? ¿Qué pasa si en las comunidades indígenas se rompe con estas tareas definidas, o sea, si los hombres hacen lo que las mujeres hacen? ¿Quiénes asumen la conducción del hogar y de la comunidad? ¿Se mantiene el principio de la complementariedad tradicional de las funciones de los hombres y mujeres? Para Rosa Pucuna, dirigente indígena de la comunidad de Pusetús, la división de trabajo fue determinada por las generaciones pasadas, transmitidas hasta la actualidad: (“*Karinak warmipak llankaykunataka ñawpa yayakunami nishpa sakisahkakuna, chatami kay pullakunakama charishpa katikunchik*”)¹⁰⁹. Esta versión, al parecer, hace notar que la designación de trabajos específicos tanto para hombres como para mujeres no es una normativa extraterrenal o natural, sino una construcción social y cultural.

Se constata no solo en las comunidades de la Parroquia Flores, sino en algunas comunidades indígenas de la provincia de Chimborazo, que el trabajo de las mujeres indígenas en las comunidades no parece ser valorado con la misma intensidad que el de los hombres. Frente a este criterio cabe la pregunta ¿Por qué no es valorado con la misma intensidad? Al decir de Modesto Arrieta el trabajo de la mujer no es valorado

¹⁰⁹ Traducción: Los trabajos designados solamente para mujeres o solamente para hombres han sido clasificadas por nuestros antepasados, por nuestros abuelos, ahora seguimos manteniendo esa costumbre.

porque: *“el hombre viene o vuelve a las comunidades con esas influencias del dinero, sobre todo cuando viene de otras partes de la ciudad, para sustentar el hogar con el dinero y quien tiene dinero siempre muestra un poder, en este caso, poder sobre la mujer, porque la mujer tiene apenas lo necesario para el sustento y para atender a su familia, y más todavía se puede notar...cuando el hombre del campo se emborracha..., ahí pues manifiesta su poder...”*(Sacerdote, Riobamba, 4 de mayo del 2011)

Las funciones específicas para hombres y mujeres podrían no solo constituirse en una especie división de funciones sino que pueden establecer la línea demarcatoria entre el trabajo valorado y el no valorado. Incluso, algunos trabajos de los hombres gozan de mucho prestigio y poder, para citar un ejemplo, no todos los hombres tienen el privilegio de aprender a tejer las bayetas, fajas, cintas, ponchos en los telares manuales, aunque: *“En nuestra comunidad (refiriéndose a Pusetus Grande) hay pocos tejedores y esos pocos tejedores son respetados en la misma y fuera de la comunidad..., vienen buscando todas la chicas querían casarse con los tejedores...”* (Rosa Atupaña, Quito, 4 de julio del 2011)

No hay que olvidar que en las comunidades indígenas de Flores, como el arte de tejer, el arte de arar bien, otorga status. Frente a esta realidad, habría que formular la pregunta ¿Qué tipo de trabajo o actividad femenina goza de prestigio? ¿Qué tipo de trabajo femenino es valorado? Según Rosa Atupaña, *el trabajo de la mujer como la buena hiladora si da fama, pero realmente, no es valorado como el de los hombres*. Aquello, puede implicar que al interior de las comunidades y familias indígenas de Flores, las relaciones entre las mujeres y los hombres no son solo diferentes, sino jerárquicas. Aquí cabe incluir una anécdota de Nelson Martínez (Secretario Ejecutivo de la Diócesis de Riobamba, Riobamba, 2 de febrero del 2011): *“En una ocasión estuve en Cebadas y pasaba por la calle y estuvo el esposo con la señora y se habían tomado unos tragos y estaban borrachos y él le pegaba a la mujer. Yo le veía un acto indigno. Para no ser indiferente, me acerco y le digo: No le pegues por qué le pegas, debes considerar que es tu mujer. Se levantó la mujer del suelo y me dijo: lárgate de aquí marido es, deja nomás que me pegue. Fíjese”* (Entrevista)

El advenimiento del protestantismo a Chimborazo con su rechazo al alcohol, ha afectado las chicherías en forma considerable, por ejemplo, hoy no se ve “borrachos” acostados a la orilla de la carretera panamericana de Majipamba-Colta. La embriaguez es considerada por los evangélicos como un acto de los “no cristianos”, como hecho deplorable, como actos del pasado. Las dramatizaciones que se hacen en las fiestas religiosas critican el comportamiento de los borrachos, y esta crítica es un tema recurrente en las predicaciones de los pastores. Aunque los mismos católicos, actualmente predicán en contra del alcoholismo, prohibiendo terminantemente el consumo del alcohol en las convivencias católicas. Esta determinación y propuesta de la iglesia es apoyada y exigida su aplicación por las mujeres: *“no podemos permitir que en las convivencias alabemos a Dios luego nuestros maridos se emborrachen, por eso nos hablan mal los evangélicos. Antes, salíamos de las misas y nos emborrachábamos”* (Margarita Ilvis, Flores, 23 de diciembre del 2010).

4.8. AMBIVALENCIAS Y CONTRADICCIONES

Las mujeres indígenas católicas y evangélicas no solo se articulan en los parámetros de cuestionamientos, oposición a la iglesia, pues también, se negocian y se “acomodan” dentro de la misma iglesia que ellas cuestionan. Estas negociaciones y “acomodamientos”, se mueven en un escenario de ambigüedad y contradicciones. Por un lado, reclaman más espacios, mayor participación y coordinación. Por otro lado, “no” aceptan propuestas de ejercer cargos de catequista, como se refleja en el siguiente testimonio: *“Mi papi era catequista, yo nunca he sido catequista, pero desde cuando yo tenía 11 años ya cantaba en la Iglesia, ayudaba a formar coro en la iglesia, luego fui directora del grupo. Otro día el padrecito me dijo: “sabes que Gladys, hazte catequista” Bueno, yo siendo catequista es bueno y magnífico pero a veces en el hogar tenemos poquitos de fallas, no tenemos un hogar bien formado porque hay que dar ejemplo a los jóvenes”* (Gladys Yantalema, Riobamba, 7 de agosto del 2011). Parafraseando a Víctor Turner (1980) diríamos que la presencia de estos conflictos y contradicciones es parte de un estado normal de una sociedad, pero no niego la existencia de una integración solidaria y armoniosa entre sus integrantes, como lo hace Turner. En la aspiración de

ser nombradas catequistas parecen experimentar ciertas ambigüedades y contradicciones en sí mismas. La misma realidad parece crear contradicciones y ambigüedades en las subjetividades de las mujeres indígenas. Ciertamente el nivel de la formación de las mujeres impide participar como conductoras de las iglesias católicas, al menos ese es el argumento de las mujeres. Ser catequista amerita leer, escribir, socializar la palabra de Dios: *¿Por qué solamente los hombres son catequista? Primero hay que decir que las mujeres sí somos capaces y podemos ser seguidoras de Dios, pero las mujeres tenemos un poco de miedo pensando que no vamos a poder o tal vez, a excepción de mi esposo, habiendo mujeres capaces no permiten los esposos. Otro problema es el nivel de educación que hemos recibido las mujeres, dicen: “no puedo leer, no puedo escribir”. Hay muchos problemas para las mujeres para ser catequistas* (María Guamán, 5/mayo/2012). Las mujeres se auto reconocen su capacidad de asumir mandos intermedios y de hecho dirigen los grupos de danzas y coros, aspiran constituirse en los “heraldos del evangelio” en condición de catequistas; sin embargo, sienten y viven crisis la de apoyo de sus cónyuges, así como las limitaciones estructurales que imponen las jerarquías sociales de género, como es el hecho de que las mujeres desde su infancia estén en desventaja con los hombres ya que en muchas familias se prioriza la formación académica de los varones y no de las mujeres y por los mismo el nivel de escolarización es muy bajo.

Los testimonios descritos, también, pueden ser examinados a la luz del concepto de hegemonía de Gramsci; es decir, lejos de configurar pasividades, pueden entenderse como campos de lucha y poder en los cuales convergen, se confrontan y divergen las practicas de dominación y resistencia, evitando “presentar como una persona sin control sobre su propio cuerpo, atada a la familia, al trabajo doméstico, ignorante y pobre, y este monolítico es una forma de colonización.” (Spivak 2006). Por otro lado, Roseberry toma el concepto de hegemonía desde múltiples aristas, ya sea como un proceso en construcción, como campo de fuerza, o como una forma de ejercicio de poder delimitado en tiempo y espacio (2007) refutando al concepto de hegemonía tomado como consenso ideológico.

Las propuestas de las iglesias cuando se refieren a los pueblos indígenas son múltiples, ambivalentes y aparentemente contradictorias. El discurso que a continuación cito me puede ayudar a entender la ambivalencia:

“En las celebraciones de las misas indígenas, por ejemplo, en vez de leer un pasaje del Antiguo Testamento se debe leer un mito de la creación de su pueblo. Lo que realmente yo veo es que tiene que haber una Iglesia india, no una Iglesia con indígenas porque eso ya hay. Debe existir una teología india; pero hay dos problemas fundamentales: primero, la institución no va a permitir eso, la institución es la que se encarga de establecer que es y lo que hay que hacer y qué es lo que no hay que hacer. Por eso no va haber una teología india” (Fernando Botero, sacerdote, Riobamba, 18 de julio del 2012)

Hay que rescatar lo valioso del testimonio en el sentido de proponer leer los mitos en vez de un pasaje bíblico, pero parece también otorgar dispositivos de cómo fundar una iglesia, hasta dónde es permitido y no. Por un lado, el discurso faculta leer y analizar los mitos indígenas en las misas, ciertamente es un aspecto revolucionario, articular una Iglesia indígena, impulsar una teología india. Por otro lado, la propuesta de sustituir el Antiguo Testamento por los mitos, no se refleja en la praxis, alerta la “imposibilidad” de construir una Iglesia indígena con teología indígena. Estas contradicciones y ambivalencias -al parecer- demuestran que la iglesia no deja de hablar sobre la clase sometida. Definen, con gran detalle, las formas e imágenes aceptables de la actividad social y de la identidad individual y colectiva; regulan...buena parte de la vida social...en este sentido, “La Iglesia”, realmente, nunca para de hablar. (Roseberry 2007) Desde esa perspectiva se puede mencionar que la iglesia no ignora al individuo, no se descuida de la sociedad subalterna. Existe una vinculación estrecha entre la iglesia y los feligreses. Parafraseando a Foucault diríamos que la iglesia se mira de cerca, uno se sorprende de la atención que la iglesia concede a los individuos, y se sorprende de todas las técnicas que fueron puestas y desarrolladas para que el individuo no escapara de manera alguna al poder, ni la vigilancia, ni al control, ni al sabio, ni el entrenamiento, ni a la corrección (Foucault citado en Lechuga; 2007) cabe aclarar que

la iglesia no solo es un lugar privilegiado del poder, su poder es un efecto de conjunto, también.

En la lógica de las contradicciones y ambivalencias entran las iglesias evangélicas. Los pastores concluyen que la “mujer-madre”, “mujer-esposa” “*es un regalo de Dios, es un cofrecito de virtud, es una dulce música a su modo, su sonrisa un rayo de sol, una guardiana de pureza sus besos, un cuerpo de refugio sus brazo,...*” (Cesar Hipo, predicación, día de la madre, 11 de mayo del 2011) Su discurso se refugia no en “cualquier” mujer sino de esposa y madre que es a la vez un discurso del “deber ser femenino” que convierte a la mujer en objeto de virtud, es decir la mujer-madre pura y casta¹¹⁰, esta construcción ha justificado el control de la sexualidad en nombre de la castidad y el honor masculino.

Pero ese mismo reconocimiento de virtudes no se asocia con las características que se necesitan para el ejercicio del diaconado, pastorado. Es decir, la mujer -en el discurso de los pastores- es virtuosa pero siempre cuando no afecte sus espacios. El pastor invisibiliza con su discurso sobre la virtuosidad de la mujer, su capacidad de ejercer cargos religiosos y políticos, aunque tampoco prohíba explícitamente el ocupar esos espacios. Estas limitaciones de participación en puestos de jerarquía se dan de manera paralela a la intensa participación en otros espacios rituales, como lo hemos visto a lo largo de este capítulo. Por otra parte la Iglesia evangélica continúa asegurando un número cada vez mayor de rituales de inclusión en el interior de las conferencias, danzas, dramatizaciones, coros, grabaciones, filmaciones, retiros.

En los discursos de las mujeres evangélicas entrevistadas, está siempre presente la esperanza de que en algún momento, alguna de las mujeres asumiera el pastorado, si no es en el presente tal vez en un futuro cercano; pero, por otro lado, parecen resignarse con servir a Dios sin importar el lugar que ocupen.

¹¹⁰ En el contexto Berkhoff “la mujer cristiana debe cuidar, respetar y transmitir con su cuerpo, cubierto y sin adornar. Al parecer estas mujeres ya no son las dueñas exclusivas de sus cuerpos, pues deben honrar, a través de él, tanto a Dios como a sus esposos. (2012: 60)

Evidentemente, queda claro que la participación de la mujer continúa expandiéndose en todos los campos de la Iglesia evangélica y fuera de ella.

“Mire, cuando Jesús resucitó ¿Quién fue a ver primero: el hombre o la mujer? Fue la mujer. Las mujeres vieron primero que Jesús ya no estaba en la tumba. Por eso, yo si digo que las mujeres sí podemos, lo que pasa es que no nos dejan, eso es otra cosa. Aunque no nos dejen, yo digo, nunca el ministerio quedaría atrás. El ministerio sigue. El título de pastora o pastor, maestro o maestra eso es algo secundario, más importa lo que nosotras hagamos, lo que nosotras testifiquemos. Importa nuestro testimonio, nuestras prácticas, nuestra realidad ante nuestro papito Dios. Dios sabe lo que nosotros estamos haciendo, empezando en nuestro hogar y fuera. No solo hay que ser pastor para servir a Dios” (Teresa Pagalo, Riobamba, 6 de agosto del 2011) El discurso de la mujer parece contradictorio; por un lado, ve la necesidad de ejercer el pastorado, pero por otro lado, expresan que el pastorado es un asunto secundario, considera servir mejor sin necesidad de ser pastora, bajo el postulado “una buena mujer cristiana es quien no se rinde ante Dios y se mantiene fuerte frente a cualquier adversidad. Una buena esposa cristiana es quien le da su lugar al hombre, teniendo siempre en cuenta que ella será considerada en las decisiones, por ejemplo, en las económicas, pero quien finalmente se hará responsable por ellas será su marido” (Berkhoff 2012: 61). Tal vez esta ambigüedad puede ser una de las mejores estrategias de lucha. Ya que no obstante estas ambigüedades, las posibilidades de participación crecen y emergen en diferentes niveles y en cada instante impulsadas desde la estructura evangélica, desde las mujeres o desde las mismas circunstancias. Pero también, con sus actos, hacen una lectura nítida de la realidad, saben y están convencidas de sus capacidades pero se sienten limitadas y obstaculizadas por los hombres a cualquier avance.

CONCLUSIONES

A todo lo largo de esta tesis me ha interesado mostrar la capacidad productiva del poder a partir de los diálogos establecidos entre los indígenas kichwas del Chimborazo y las iglesias católicas y protestantes. La producción de nuevas subjetividades indígenas al interior de estas comunidades religiosas, no ha estado libre de contradicciones, en muchos casos se ha dado un proceso de resignificación de las prácticas e ideologías religiosas a partir de los propios referentes culturales y en otros la imposición de nuevos valores culturales vinculados a las ideas de “progreso” y “modernidad” propagadas por los misioneros protestantes.

Acercándonos al desarrollo histórico del protestantismo, encontramos que la Revolución Liberal del 5 de Junio de 1895 en Ecuador no solo articuló un escenario favorable para el advenimiento del protestantismo, sino que se dio una coincidencia de intereses para resquebrajar la hegemonía de la Iglesia Católica. Tanto el liberalismo como el protestantismo intervinieron en la construcción de sujetos indígenas; mientras, que el liberalismo contribuyó a la construcción de identidades como “indios libres” “ciudadanos libres”, el protestantismo los construyó como “ciudadanos nuevos”, “ciudadanos cristianos” “hermanos en Cristo”. No obstante de estos discursos, ambas corrientes enfrentaron distintas contradicciones; por un lado, el liberalismo expresó reservas y temor frente a la liberación de los indios, mientras que el protestantismo temía que los indios letrados no fueran leales a su iglesia.

El liberalismo y protestantismo pensaban al indígena como un problema no resuelto. Los representantes de ambas corrientes de pensamiento pensaban al “indio como un problema nacional” ya fuera desde los discursos parlamentarios, partidarios, judiciales, académicos, o desde los pastores extranjeros, médicos protestantes. El liberalismo consideraba que la nación estaba en plena formación y que mientras los indígenas continuaran viviendo como tales, no sería posible una integración “verdadera” de la patria. (Vásquez 2012). Los indígenas, mientras tanto, supieron aprovechar esos discursos, lugares mínimos, para reclamar derechos de igualdad y encumbrarse socio-religiosamente buscando una voz propia.

Luego de este proceso paulatino y como consecuencia del mismo, cuatro décadas más tarde de la revolución liberal aparecen algunas organizaciones indígenas de corte sindical, como la Federación Ecuatoriana de Indios (1945) bajo la dirección del Partido Comunista, posteriormente surgen varias organizaciones indígenas (ECUARUNARI en 1972, COMICH en 1982) con tesis y demandas étnicas e inspiradas en su reflexión crítica por la teología de la liberación. Mientras que, por parte de la población evangélica se forma la CONPOCIECH en la década de los sesenta con el auspicio de la Unión Misionera Evangélica. Esta organización indígena operaba con el apoyo financiero de proyectos de desarrollo convencional, típicamente financiado desde el exterior, lo cual fue muy criticado por su par COMICH.

En las observaciones y conversaciones mantenidas con las organizaciones indígenas kichwas de Chimborazo, filiales de la Unión Misionera Evangélica (UME), hemos explorado que los indígenas evangélicos están dirigidos por el Concilio de Pastores Evangélicos Quichuas del Ecuador (COPAEQUE), y su brazo organizativo: Confederación de Pueblos, Organizaciones, Comunidades e Iglesias Indígenas Evangélicas de Chimborazo (CONPOCIECH), cuya matriz está asentada en la comunidad de Majipamba-Colta. Estas estructuras organizativas, entre otras cosas, cumplen la función de puente entre las entidades gubernamentales y no gubernamentales, nacionales y transnacionales. Mientras, la COMICH emergió en alianza con la Diócesis de Riobamba y con tres objetivos precisos: cultura propia, política propia y economía propia. Esta organización de Chimborazo, es filial de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) y de la organización regional Ecuador Runakunapk Rikcharimuy (ECUARUNARI). Indudablemente, la dupla organizativa en Chimborazo (COMICH y CONPOCIECH) han construido su “micropoder” local y su propia historia. Ambas organizaciones se inclinan o son parte de una religión u otra religión: católica o evangélica. En este sentido, desde su mismo origen como punto de partida tienen contradicciones y objetivos propios. Sin embargo, la verdadera situación social de estas dos organizaciones indígenas “nunca se reduce netamente a una relación binaria absoluta entre dos fuerzas puras opuestas” (Hardt y Negri 2002: 127)

El mundo de ambos grupos religiosos: protestantismo y catolicismo, es un mundo de comportamientos, diálogos, encuentros y desencuentros. En este mundo de comportamientos en las iglesias, se constata de cómo los diferentes operadores de la dominación se apoyan unos en otros, remiten unos a los otros, en algunos casos se refuerzan y convergen, en otros se niegan o tienden a anularse, imprimen orden a la multitud. Es decir, el protestantismo y el catolicismo indígena en Chimborazo están siempre hablando de mil maneras, en sus hogares más moleculares y en la multitud kichwa. Parafraseando a los autores Michael Hardt y Antonio Negri (2002) diríamos que el poder susurra los nombres de las luchas con la intención de inducir a la pasividad; sin embargo, los indígenas católicos y evangélicos de Chimborazo, en los diferentes *hogares moleculares del poder microfísico* (Foucault 2007, 2008, 2009, 2010), también, responden, negocian, resignifican, (re) producen el campo de batalla, gestan “luchas biopolíticas, luchas por la forma de vida” (Hardt y Negri 2002: 66), revitalizan la lengua kichwa, resignifican los espacios rituales, etc. En términos de Hardt y Negri, diríamos que los sujetos subalternos indígenas de Chimborazo expresan “un nuevo panorama de diferentes actos racionales: un horizonte de actividades, resistencias, voluntades y deseos que repudian el orden hegemónico, proponen líneas de fuga y forjan itinerarios constitutivos alternativos” (2002: 60)

Además, la identidad kichwa sigue siendo reivindicada por los conversos de ambos movimientos religiosos, pero en el caso de los evangélicos combinan equilibradamente tanto la identidad evangélica-“cristiana” como la identidad cultural. Las identidades se desplazan de manera distinta e híbrida. Se trata de una reivindicación cambiante y contextual de la identidad cultural, es decir, dependiendo del contexto social y político se reivindican como evangélicos o como indígenas kichwas. La identidad kichwa en ocasiones es compartida o negociada por las generaciones que en un tiempo implantaron su nueva religión.

Por otro lado, los indígenas de Chimborazo víctimas de persecución, humillación, explotación del poder gamonal encontraron protección y acompañamiento en el evangelismo y en los misioneros y no en los partidos políticos, ni en la Iglesia Católica ni

en el sistema judicial. Cualquiera que haya sido el objetivo de la llegada del protestantismo, hubo consecuencias no planeadas al insertarse en un contexto social y cultural indígena en el que los pueblos kichwas le dieron nuevos significados a las prácticas e ideologías protestantes, lo que me lleva a proponer en el concepto se invierte cuando se aplica en el contexto de los grupos subordinados, en lugar de hacerlo en los grupos dominantes, una de las evidencias para sostener el concepto de un protestantismo *runizado*. Ante todo, el protestantismo en Chimborazo se presenta como progresista en la medida en que hace las veces de línea de defensa contra la dominación gamonal local, arruinando a los cantineros, poniendo en duda la presencia significativa de la Iglesia Católica. Incluso, en Chimborazo, el protestantismo se presenta como el vehículo del proceso de modernización en algunos casos y, por consiguiente, como el camino inevitable a la “libertad” del poder semifeudal y a la autodeterminación de sus iglesias. También, el protestantismo se presenta, en algunos contextos como atomizador a las comunidades en facciones hostiles entre catequistas y pastores, entre familias que defienden sus iglesias; aunque hoy no aparecen las violencias físicas y verbales de hace algunas décadas, pero aún quedan algunas huellas sin ser saneadas en su totalidad.

En este sentido, el advenimiento del protestantismo en Chimborazo se presenta con procesos contradictorios y ambiguos que si bien por un lado imponen concepciones etnocéntricas de progreso y “modernización”, por otro posibilita una mayor autonomía de los poderes neocoloniales y gamonalistas que se sustentaban en la Iglesia Católica.

Los espacios rituales son inmanentes de una u otra forma, en ambos grupos religiosos; de acuerdo a mi trabajo de campo, ningún acto religioso evangélico o católico se da sin el desarrollo de los rituales. Estos tienen expresiones múltiples y variadas: primero, el ritual puede ser empleado para caricaturizar, ridiculizar al poder o para invertir al mismo, como el caso de la conformación de vigilantes “mal vestidos”, este acto lo llamo “ritual comedia”. Segundo, también expresa dolor, tristeza, destino fatal, cuando presenta a un Jesús crucificado, a una esposa violentada físicamente por un esposo católico y borracho. A este tipo de “acción” la denomino “ritual tragedia”. Tercero, los procesos rituales en ambos grupos religiosos, a menudo poseen la cualidad de “deshacer” las relaciones sociales

normales, o incluso de representar la destrucción de la comunidad con el fin de reconstruir y reafirmar la integridad de sus relaciones. (McCallum 1994 en Gledhill 2000: 59) Cuarto, el ceremonial de los desfiles tiende a evidenciar las jerarquías, las relaciones de poder o lo que dice Foucault “el juego desequilibrado de fuerzas” (209: 60) y sus reproducciones en los espacios más mínimos y cotidianos. Los pastores kichwas reproducen las mismas relaciones de fuerza de la Iglesia Católica con sus “hermanos” evangélicos. Quinto, tanto en las iglesias católicas, como en las protestantes, se expresa el orgullo étnico, el despertar indígena con su forma organizativa a través de sus representaciones rituales, con el uso del idioma kichwa, con la vestimenta, la reivindicación de ciertas tradiciones culturales como la minga, la *jucha*, *maki mañachi*, *tunina*, etc.

En referencia a la construcción de la subjetividad, si consideramos que se trata de un proceso social constante de generación, que se da en el campo de las fuerzas sociales y religiosas, encontramos que tanto católicos como evangélicos se están reconstituyendo permanentemente las identidades indígenas. Estas subjetividades se reconstituyen en el marco de diálogos de poder, por ejemplo, cuando un pastor o evangelista le restituye a un miembro increpando, cuando un catequista confiesa, cuando un pastor predica a sus feligreses, se está formando una subjetividad. Las prácticas materiales dispuestas para el sujeto o sujeta indígena en el contexto de las dos instituciones religiosas -sea arrodillarse para rezar, sea sacar el sombrero y cerrar los ojos para rezar antes de comer, sea nadie debe estar puesto sombrero en una misa- son parte de los procesos que producen la subjetividad. En este continuum producción de subjetividades, ambos grupos religiosos, ofrecen ante todo un lugar separado -las capillas, convivencias, conferencias, reunión de catequistas, reunión de pastores- donde se representan y ritualizan estas identidades; una de las maneras de ver e “imaginar como una archipiélago de fábricas de subjetividad” (Negri y Hardt 2002: 185) Sin embargo, en el curso de su vida, un católico o evangélico pasa linealmente de una a otras de estas instituciones religiosas que lo va formando. Esto ocurre cuando un católico pasa a la iglesia evangélica o viceversa, o cuando un católico va de la iglesia a la comunidad, de la comunidad a la iglesia, de la iglesia a la escuela sea esta escolarizada no escolarizada. De esta manera, se concluye que la producción de la subjetividad, en ambos espacios religiosos, tiende no solamente a estar limitada a un solo

lugar específico, sino que se expande por todo el terreno social y religioso, quebrantando muros y fronteras institucionales católicas y evangélicas. Aunque sin negar que cada institución religiosa tiene sus propias reglas y su propia lógica de subjetivación: la iglesia evangélica de una determinada comunidad dice: “esta no es la Iglesia Católica que siempre te ha dominado”; la iglesia católica dice: “Esta no es la iglesia evangélica que ha matado tu cultura”.

En la lógica de multiplicidad de relaciones de fuerza que se dan en ambas iglesias, entran las relaciones de poder entre hombres y mujeres indígenas, entre hombres que ostentan el poder y mujeres subalternizadas, entre mujeres profesionistas y no profesionistas.

La participación y la disputa por los espacios públicos y rituales por parte de las mujeres son frecuentes, pero son luchas que no parten de los mismos principios que los feminismos hegemónicos. Para cambiar estas relaciones de género, según Miriam Lang: “tendríamos que pensar desde abajo, desde lo cotidiano, desde lo local y desde lo cultural. No por romanticismo social, sino es allí donde nacen y se reproducen las relaciones de fuerza” (2010: 14). Por ejemplo, la violencia intrafamiliar, las privaciones de algunos derechos, son algunos de los ejes que determinan las relaciones de poder, se reproducen en la cultura de día a día: en una bofetada, en un grito, en un pedido de permiso para: salir, bailar, cantar, vestir, en una frase despectiva, en sobrecargas de actividades para mujeres; estando estas prácticas íntimamente ligadas a la *colonialidad* que persiste en las relaciones sociales, tanto en las iglesias católicas como en las evangélicas. La participación de las mujeres indígenas en las iglesias demuestra una progresiva apertura y ellas mismas en ocasiones han (re) producido algunos espacios de participación a los que antes era *cuasi* imposible tener acceso. La agencia de las mujeres en las iglesias evangélicas es, aún más notoria y permanente, ya que estas iglesias son administradas por los propios indígenas y en ese sentido son menos jerárquicas que las católicas. La relación del pastor con los indígenas evangélicos es más estrecha por su condición de indígena y porque vive en la misma comunidad a diferencia de los sacerdotes *hispanoparlantes*. Estos juegos de relaciones permanentes junto con el discurso religioso, intervienen en la constitución de subjetividades a través de los diálogos de verdad y de poder. Parte de esta construcción de

subjetividades constituye la producción de sujetos “nuevos”, sujetos “cristianos”, y “bueno ciudadanos”, sujetos con derechos y deberes.

Además, hemos constatado, que si bien en las iglesias evangélicas existen mayores espacios de participación para las mujeres, el discurso y la *praxis* religiosa se empeñan en construir subjetividades femeninas sumisas ante Dios y ante el control masculino, disponiendo reglas de cómo orar, en dónde orar y cómo memorizar y expresar las citas bíblicas. Las iglesias evangélicas y católicas tienden a construir una subjetividad en la que la identidad femenina está marcada por la identidad de “madre” y el “deber ser” que se vincula con la comunidad.

El recorrido por el capítulo de género me lleva a concluir que el espacio conquistado por las mujeres evangélicas y católicas es importante, estos logros se han dado en el marco de sistemas sexo-genéricos muy jerarquizados, porque aún persisten ideologías patriarcales y machistas que justifican las condiciones de inequidad, pero indudablemente el espacio de participación adquirido permite ampliar las posibilidades de disputa y negociación de las mujeres, así como abrir espacios de mayor participación en la esfera religiosa, social, cotidiana.

Tanto los pastores evangélicos (con mayor ponderación) como los catequistas (con poca incidencia), se han constituido en figuras claves para asumir responsabilidades de dirigencia de sus iglesias, configuración de ceremonias, y en el caso de los catequistas cumplen la función de interlocutores con los sacerdotes, sin descuidar el tema de la revitalización de la identidad kichwa. En este sentido, tanto evangélicos como católicos promueven el uso del idioma kichwa en el espacio ritual, en la traducción de textos bíblicos, en las predicaciones; sin embargo, en el primer caso, el papel de liderazgo lo siguen jugando sacerdotes no kichwas en contraste con los pastores kichwas.

En todo caso, los espacios rituales -descrito en el capítulo tres- ponen de manifiesto la (re) producción de jerarquías internas de género, religiosa y de clase. Las ceremonias y las ritualidades se han constituido y son el corazón de ambos grupos religiosos, los rituales forman parte de procesos sociales más amplios, aunque para quien interpreta y para los

mismo kichwas las redes de significados, pueden no ser iguales, ni unívocos. En estos escenarios se evidencia el protestantismo *runizado*, no solo porque impulsa la identidad kichwa, sino también, se hace las veces de arma defensiva destinada a proteger contra la dominación gamonal y, a la vez, de signo de cohesión, autonomía y el poder de la comunidad-Iglesia.

También, constato que tanto los indígenas católicos como los evangélicos participan activamente en el escenario político por medio de sus brazos políticos Amawta Yuyay y Pachakutik. El primero participa con discursos conciliadores y acciones muy tibias, y el segundo procede con discursos beligerantes (sin descartar la reconciliación) y esto ha implicado diversas relaciones de apertura, cierre y conflictos entre los gobiernos y las organizaciones indígenas, tanto a nivel nacional como a nivel local. Es indudable que el movimiento político Amawta Yuyay se haya gestado en el seno de COMPOCIECH y el PACHAKUTIK en la COMICH, no por eso son espacios políticos cerrados, solamente para los católicos o evangélicos, para los indígenas o mestizos. Pero también, es indudable, que la lucha política y la tensión entre estas dos organizaciones son generadas por sus respectivos movimientos políticos: Movimiento Político Plurinacional Pachakutik y Amawtay Yuyay, visibilizándose más en tiempos electorales. La búsqueda de espacios burocráticos y las alianzas políticas han generado tensiones, faccionalismos entre las dos organizaciones de la provincia. De este modo, la COMICH junto con Pachakutik y la CONPOCIECH junto con Amawtay Yuyay -en tiempos electorales- aparecen como entes en competencia, la primera con alcance nacional y la segunda con peso local. Esta disputa de votantes y dirigentes o cuadros políticos implica competencia y mutua desconfianza y en algunos contextos el “desprecio” recíproco. Aunque, no faltan conflictos internos en cada organización indígena, lo cual se puso en evidencia en estas últimas elecciones del 17 de febrero del 2013, en donde Marco Murillo -uno de los fundadores del movimiento Amawta Yuyay y uno de los dirigentes históricos de la CONPOCIECH- se desligó de su organización política para vincularse y candidatizarse como asambleísta por otro movimiento político de derecha. Sin embargo, ambas organizaciones indígenas de Chimborazo, han sabido hasta ahora reconocer su propia historia y esto es muy notorio desde 1990 -como dice Andrés Guerrero (1994)-, con la gran movilización nacional

indígena los indios hablan sin intermediarios, hablan por sí mismos. Esta movilización nacional fue estructurada y ejecutada tanto por los católicos como por los evangélicos; en términos de cohesión y significación, diríamos que fue una de las más importantes movilizaciones, hecho que generó el proyecto de crear una “coordinadora” provincial entre la COMICH y la CONPOCIECH.

Espero que esta tesis pueda contribuir no solo a comprender las complejidades de los procesos de conversión y de reconstitución las identidades religiosas kichwas, sino también a construir puentes de diálogo entre evangélicos y católicos kichwas, cuyas historias están unidas por las resistencias a la dominación gamonal y racista. Las nuevas alianzas políticas entre la COMICH y la CONPOCIECH, nos hablan de que el faccionalismo producido por los conflictos religiosos no ha logrado destruir el sentido de comunidad y solidaridad que aún sigue uniendo a los pueblos kichwas.

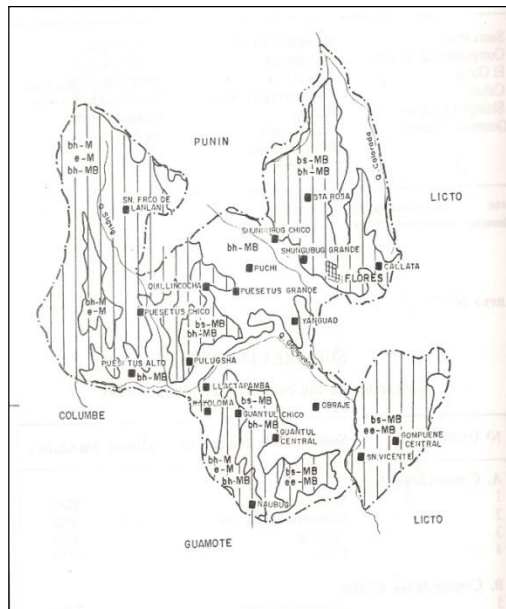
ANEXOS

ANEXO 1



Fuente: Gobierno Provincial de Chimborazo

ANEXO 2



NOTA: Este mapa de la parroquia de Flores-Chimborazo-Ecuador, fue construido por el Centro de Acción Social en la década de los 70s.

ANEXO 3



El autor, autoridades de COPAEQUE y CONPOCIECH. Danza evangélica en la Iglesia de Majipamba



Cantoras con trajes actuales.

Cantoras con traje antiguo.



El pastor, Simón Gualan, predicando



Banda evangélica



Presidente de CONPOCIECH y el misionero. Desfile evangélico.

Misa en la convivencia

BIBLIOGRAFIA:

ACOSTA, Alberto (2008) “El Buen Vivir, una oportunidad para construir”, en *Ecuador Debate* No. 75. Eds. CAAP. Quito-Ecuador. Pp. 33-47

ALBORNOZ, Oswaldo (1988) *El caudillo indígena Alejo Saes*. Eds. Instituto de Investigaciones Sociales. Cuenca-Ecuador

ALEMEIDA, Ileana (1991) *El movimiento indígena en la ideología de los sectores dominantes hispanoecuatorianos, en indios una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*. Eds. ILDIS, Abayayala. Quito-Ecuador.

ANDRADE, Susana (S/A) “Ethos evangélico, política indígena y medios de comunicación en el Ecuador”. Artículo no publicado.

ANDRADE, Susana (2004) *Protestantismo indígena. Procesos de conversión religiosa en la provincia de Chimborazo*, Ecuador. Eds. Abya- Yala, FLACSO. Quito-Ecuador

ANDRADE, Susana (2005) *El despertar político de los indígenas evangélicos del Ecuador*, en *Revista Iconos* No. 22. Eds. FLACSO. Quito Ecuador. Pp. 49-60

ANDRADE, Pablo (2012) “El Reino (de lo) imaginario: los intelectuales políticos ecuatorianos en la construcción de la Constitución de 2008”, en *Ecuador Debate* No. 85 Eds. CAAP. Quito-Ecuador. Pp. 35-48

ANDERSON, Benedict (2007) *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del Nacionalismo*. Eds. Fondo de Cultura Económica. México.

AYALA, Mora (2001) “La Revolución Liberal ecuatoriana, una perspectiva general”, en AYALA Mora (editora) *El Crimen de El Ejido*. Editorial Corporación Editora nacional. Quito-Ecuador. Pp. 16-29

ARNOLT, José (1992) *Lo que los achuar me han enseñado* Eds. Abaya-Yala. Quito Ecuador.

BHABHA, Homi (2002) *El lugar de la cultura*. Ed. Manantial. Buenos Aires-Argentina.

BAMAT, Tomas (1986) *Salvación o dominación. Las sectas religiosas en el Ecuador*. Eds. Editorial el Conejo. Quito-Ecuador

BARRERA, Augusto (2001) *Acción Colectiva y crisis política. El movimiento indígena ecuatoriano en década de los noventa*. Eds. CIUDAD y Abya-Yala. Quito- Ecuador.

BERKHOFF, Alexandra (2012) “Construcción de identidad de la mujer pentecostal”, en *Revista Pequeñ*.Eds. Universidad de Concepción- Chile. Pp. 51-66

BRAVO, Agustín (1982) *La revolución del poncho*. Impreso Taller FOCET –ERPE. Publicado por la Iglesia de Riobamba

BRETON, Víctor (2001): *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los Andes ecuatorianos* Ed. Universitat de Lleida (UdL) Quito-Ecuador.

BOURDIEU, Pierre (2007) *Razones prácticas*Eds. Editorial Angrana. Barcelona-España.

BURGOS, Hugo (1997) *Relaciones interétnicas en Riobamba*.Eds. Corporación Editorial Nacional. Quito-Ecuador.

CASTILLO, Santiago (1995) *La Iglesias y la Revolución Liberal*Eds. Banco Central del Ecuador.

CARRASCO, Hernán (1993) *Democratización de los poderes locales y levantamiento indígena, en Sismo étnico en el Ecuador*. Eds. Abya-Yala. Quito-Ecuador

CENAMI (1979) *Fundamentos teológicos de la pastoral indígena*. Editorial CENAMI, México, D.F.

CERVONE, Emma (2000) “El tiempo de fiesta; larga vida a la fiesta: Ritual y conflicto étnico en los Andes”, en GUERRERO, Andrés (2000) *Etnicidades*. Eds. Flacso-Ecuador. Pp. 118-146

CLARK, Kim (2004) *La obra redentora. El ferrocarril y la nación en Ecuador, 1895-1930* Eds. Corporación Editora nacional. Quito-Ecuador.

COSTALES, Dolores (2001) *El legendario Indio Alejo Sáez* Eds. Abya-Yala. Quito-Ecuador

CORONEL, Valeria (2009) *El liberalismo y el pueblo. Alianzas, postergaciones y aspiraciones de ciudadanía y empacipación (1892-1922)*, en En Pablo Barriga, *El tiempo de Alfaro*. Odysea. Quito Ecuador. Pp. 9-22

DE LA TORRE, Carlos (2003) “Movimientos étnicos y cultura política en Ecuador”, en *Revista Íconos* No. 15 Eds. FLACSO-Ecuador. Pp. 62-75

DE SOUSA SANTOS, Boaventura (2010) Enriquecer la democracia construyendo la plurinacionalidad, en LANG, Miriam (2010) *EN DEMOCRACIA, PARTICIPACION Y SOCIALISMO*. Eds. Fundación Rosa Luxemburg. Quito Ecuador Pp. 23-34

DUBE, Saurabh (2001) *Sujetos subalternos*. Eds. Colegio de México. Distrito Federal-México

ESCOBAR, Arturo (2007) “Movimientos sociales, activismo intelectual y luchas del lugar” en la *Revista del Centro Andino de Estudios Internacionales*. Eds. Abya-Yala. Quito-Ecuador. Pp. 195-208

ESPARZA, Citlalli (2005) “La construcción de hegemonía por mujeres urbanas a través de la educación popular preescolar” en *Tiempo de Educar* Vol. 6 No. 001
Eds. Universidad Autónoma del Estado de México. Toluca-México. Pp. 75-112

ESTERMAN, Josef (1998) *Filosofía Andina*. Eds. Abaya-Yala. Quito-Ecuador.

GUZMAN, Daniel (2004) “Identidad e interculturalidad. Breves reflexiones en torno al movimiento rockero ecuatoriano” en *Revista Íconos* No. 18 Eds. FLACSO-Ecuador. Pp. 33-42

CHIRIBOGA, Manuel (1984) “Los programas de desarrollo económico y social y la población indígena”. Ed. Abya-Yala. Quito-Ecuador.

FAZIO, Carlos (2004) *Depredadores sexuales*. Eds. Océano de México. Distrito Federal-México.

FERNADEZ, Silvia (S/A) *Deliberación para la descolonización y despatriarcalización de las políticas y la gestión pública municipal*. Eds. Garza Azul. Bolivia.

GALLEGOS, Estuardo (2010) *El largo caminar hacia la liberación*. Eds. Fondo Documental Diocesano. Riobamba-Ecuador.

GARCÍA, Fernando (2003) “Política, estado y diversidad cultural: A propósito del movimiento indígena ecuatoriano”, en BRETÓN, Víctor (2003) *Estado, etnicidad y movimientos sociales en América Latina*. Eds. Icaria Editorial. S.A. Barcelona-España. Pp-193-216

GARGARELLA, Roberto (2008) “Cambiar la letra, cambiar el mundo”, en *Ecuador Debate*, No 75 Eds. CAAP. Quito-Ecuador. Pp. 93-96

GIMÉNEZ, Gilberto (1988) *Sectas religiosas en sureste, aspectos sociográficos y estadísticos*. Eds. CIESAS del Sureste. Cuadernos de la Casa Chata. No 161

GIL, Pilar (S/A) De experiencias religiosas, identidades y fronteras. La Diócesis de San Cristóbal de la Casas (Chiapas, México), Eds. Universidad de Puebla. Pp. 1-22

GOETSCHHEL, Ana María (2007) *Mujeres y educación en el periodo liberal*. Eds. Abya-Yala. Quito-Ecuador

GRIJALVA, Agustín (2008) “El Estado Plurinacional e Intercultural en la Constitución Ecuatoriana del 2008”, en *Ecuador Debate*, No 75 Eds. CAAP. Quito-Ecuador. Pp. 63-76

GROS, Christian (2000) *Políticas de las Etnicidad: Identidad, Estado y Modernidad*. Eds. Instituto Colombiano de Antropología e Historia -ICANH-

GUERRERO, Andrés (1993) *La desintegración de la administración étnica en el Ecuador, en el Sismo étnico en el Ecuador*. Eds. Abya-Yala y CIDIME Quito Ecuador. Pp. 91-112

GUERRERO, Andrés (1994) “Una imagen ventrílocua: el discurso liberal de la “desgraciada raza indígena a fines del siglo XIX”, en MURATORIO, Blanca (1994) *Imágenes e imagineros*. Eds. FLACSO. Quito Ecuador. Pp. 197-252

GUTIEREZ, Tomás (1994) “Protestantismo, liberalismo y luchas sociales en la república aristocrática”, en *Protestantismo y cultura en América Latina*. Eds. CLAI, CEHILA. Quito Ecuador. Pp. 71-84

GUTIERREZ, Raquel (2008) “Los ritmos de Pachakutik” en *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*. Revista No.10. Pp. 95-117

GLEDHILL, John (2000) *El poder y sus disfraces. Perspectivas antropológicas de la política*. Eds. Ballatella. Barcelona-España

ESCOBAR, Arturo y ALVAREZ, Sonia (2001) “Introducción. Lo cultural y lo político, en los movimientos sociales latinoamericanos”, en *Política Cultural y Cultura Política*. Eds. Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH). Bogotá-Colombia. Pp. 17-48

FONTANA, Benedetto (2004) “Conflicto y consenso: sociedad civil en Gramsci”, en KANOUSI, Dora (2004) *Poder y Hegemonía Hoy*. Eds. Universidad Autónoma de Puebla. Distrito Federal-México. Pp. 41-56

FORTUNY, Patricia (1994) “El protestantismo. Su capacidad de transformación en Jalisco y Yucatán”, en la *Revista Nueva Antropología*, Abril, año /Vol. XIII, número 045. Pp. 49-63.

FORTUNY, Patricia (2000) LA LUZ DEL MUNDO, ESTADO LAICO Y GOBIERNO PANISTA. ANALISIS DE UNA COYUNTURA EN GUADALAJARA, en *Espiral* Vol. 7, No. 019. Pp. 128-150

FORTUNY, Patricia (2010) Una *comunidad moral* transnacional: Migrantes y peregrinos de la Luz del Mundo, en *Revista de Nueva Antropología*. Pp. 1-32

FORTUNY, Patricia (2001) RELIGION Y FIGURA FEMENIA: ENTRE LA NORMA Y LA PRÁCTICA, en *Revista la Ventana*. No 14. Pp. 126-158

FOUCAULT, Michel (2007) *Sexualidad y poder* Eds. Folio, S.A. Barcelona-España.

FOUCAULT, Michel (2003) “El sujeto y el poder”, traducción Santiago Carassale y Angélica Vitale, 2003, en <http://www.campogrupal.com/poder.html>.

FOUCAULT, Michel (2008) *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Ed. Alianza Editorial/Materiales. Madrid-España.

FOUCAULT, Michel (2009) *Vigilar y castigar* Ed. Siglo Veintiuno. D.F. México.

FOUCAULT; Michel (2010) *Obras esenciales*. Eds. PAIDÓS. Barcelona-España

FRANCO, Jean (2001) “Deponer al Vaticano: el proyecto secular del feminismo”, en ESCOBAR, Arturo (et. Al.) *Política cultural y cultura política*. Eds. Grupo Santillana. Madrid-España. Pp. 327-345

HERNANDEZ, Rosalva Aída; SHANNAN, Mattiace y Jan Rus(2002) *Tierra, Libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo*. Eds. CIESAS e IWGIA. México, D.F.

HERNANDEZ, Rosalva Aída (2003) “Teología de la liberación y teología india en México. Límites y aportaciones a las luchas de las mujeres indígenas, en Religión y Género de la Enciclopedia Iberoamericana de religiones. Eds. Trotta. Madrid-España. Pp. 1-19

HERNANDEZ, Rosalva Aída (2008) “Diálogos e Identidades Políticas: Génesis de los procesos organizativos de mujeres Indígenas en México, Guatemala y Colombia” En *Etnografías e Historias de Resistencias. Mujeres Indígenas. Procesos organizativos y Nuevas Identidades Políticas*. CIESAS-PUEG-UNAM, México D.F. Pp. 45-127

HERRERA, Gioconda (1999) “La Virgen de la Dolorosa y la lucha por el control de la socialización de las nuevas generaciones en el Ecuador del 1900” en *Completar*. Pg. 387-400.

JUAREZ, Cerci (2000) RE-CREANDO IDENTIDADES EN DOS GRUPOS RELIGIOSOS, en La revista Ventana No. 12. Pp. 74-111

IBARRA, Hernán (2001) “Gamonalismo y dominación étnica en los andes”. Tipo de material: Material de clase. Colección general. Numero de clasificacion: F320/I1g/3n Págs.1-17.

IBARRA, Hernán (2009) “Estado Nacional y diversidad cultural” en MONTES, Ángel (2009) *Ecuador contemporáneo. Análisis y alternativas actuales*. Eds. Universidad de Murcia. Murcia-España. Pp. 123-152

KLEYMEYER, Charles (2008) “Los movimientos indígenas, el empoderamiento y el avance de la democracia” en DOMIKE, Arthur (2008) *Sociedad civil y movimientos sociales*.Eds. Banco Interamericano de Desarrollo. Pp. 183-232

GARCIA, Andrés (2008) *Chiapas para Cristo. Diversidad doctrinal y cambio político en el campo religioso chiapaneco*.Eds. Miguel Carranza. Ciudad de México.

GONZÁLEZ, José (2006) “Identidades emergentes. El papel de la religión en la construcción de una identidad étnica de resistencia”, en SARAVINO, Franco (2006) *Itinerarios. Cultura, memoria e identidades en América Latina y el Caribe*. Ed. INAH-CONACULTA. D.F-México. Pp. 15-38

GONZÁLES, Ernesto (2003) *Hegemonía, ideología y democracia en Gramsci*. Eds. Universidad Campus Ciudad de México.

LANG, Miriam (2010) ¿Recuperar el Estado o buscar la emancipación?, en SANTILLANA, Alejandra *Democracia, participación y socialismo: Bolivia, Ecuador, Venezuela*.Eds. Fundación Rosa Luxemburg. Quito-Ecuador. Pp. 7-22

LE BRETON, David (1998) *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*. Eds. Nueva Visión. Buenos Aires Argentina.

MARZAL, Manuel (1995) la religiosidad de la pobreza. El fenómeno religioso en los hijos de Sánchez, en Cosmos, COSMOS, HOMBRES Y SEXUALIDAD. Eds. Abaya-Yala. Quito Ecuador. Pp. 413-426

MARZAL, Manuel (1991) Introducción general, en MARZAL, Manuel (1991) El rostro indio de Dios.

Eds. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima- Perú. Pp. 14-30

MOREANO, Alejandro (2012) “Reflexiones alrededor de la teología de la liberación”, en *Maleada*, No 3 Eds. Universidad Central del Ecuador. Quito-Ecuador. Pp. 17-47

MORRESI, Zulema (2005) “La operatividad del discurso en la construcción de subjetividades”. Eds. Universidad Nacional de Rosario. Buenos Aires Argentina. Pp. 1-8
http://rephip.unr.edu.ar/bitstream/handle/2133/442/Zulema_Morresi%20A1a.pdf?sequence=1

LECHUGA, Graciela (2007) *Breve introducción al pensamiento de Michel Foucault*.

Eds. Universidad Autónoma Metropolitana. Ciudad de México.

LEON, Jorge (1991) *Las organizaciones indígenas: igualdad y diferencia. La afirmación y diferencia. La afirmación de los conquistados, en indios. Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990.* Ed. ILDIS, Fundación Friedrich Ebert. Quito-Ecuador.

LEON, Jorge (2010) “Las organizaciones indígenas y el gobierno de Rafael Correa”, en la *Revista ICONOS* No. 37. Eds. FLACSO-Ecuador. Pp. 13-23

LENTZ, Carola (1985) “Protestantismo y migración, en Subcomisión “hermanos separados de Diócesis de Riobamba”. Aportes básicos para la formación del fenómeno de las sectas en el Ecuador. Archivo de la Diócesis de Riobamba. Pp. 84-89

LOCKE, John (1983) *Ensayo sobre el gobierno civil* Eds. Orbis. S.A. Barcelona-España

LOGIUDICE, Edgardo (2007) *Agamben y el estado de excepción. Una mirada marxista*. Eds. Herramienta. Buenos Aires Argentina.

OSPINA, Pablo (2009) “Movimientos sociales y participación política” en MONTES, Ángel (2009) *Ecuador contemporáneo. Análisis y alternativas actuales*. Eds. Universidad de Murcia. Murcia-España. Pp.199-222

OBISPOS DE LA REGION PACIFICO DEL SUR (1985) *Evangelio y bienes temporales*. Catedral de Santa María de la Asunción, Oax., el 21 de junio de 1985, 450° aniversario de la Erección del Obispo de Oaxaca. Archivo de CENAMI.

PERALTA, José (1988) *Ensayo filosófico y político*.Eds. Banco Central del Ecuador.

PRIETO, Mercedes (2004) *Liberalismo y temor: imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador poscolonial, 1895-1950*Eds. FLACSO Sede Ecuador

PRITCHARD, Evans (1937) BRUJERIA, MAGIA Y ORACULOS ENTRE LOS AZANDE. Eds. Editorial Anagrama. Barcelona España.

POOLE, Poole (2008) “El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas” en *Revista de Cuadernos de Antropología Social* No. 27, UBA Págs. 19-52

QUEVEDO, Belisario (1988) *Ensayos sociológicos, políticos y morales*. Eds. Banco Central del Ecuador.

QUIJANO, Aníbal (2001) “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”, en *El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Eds. Ediciones del Signo. Buenos Aires- Argentina. Pp. 117-132

REINAGA, Fausto (1970) *La revolución india*. Eds. PIB. La Paz-Bolivia

RESTREPO, Eduardo (2005) *Política de la teoría y dilemas en los estudios de las colombias negras*. Editorial Universidad de Cauca. Bogotá-Colombia.

ROBR, Elizabeth (1997) *La destrucción de los símbolos culturales indígenas. Sectas fundamentalistas, sincretismo e identidad indígena en el Ecuador*.Eds. Abya-Yala. Quito-Ecuador.

RODAS, Hernán (2009) “Religión y Cultura. La iglesia ecuatoriana entre la oferta y la demanda religiosa”, en MONTES, Ángel (2009) *Ecuador contemporáneo. Análisis y alternativas actuales*. Eds. Universidad de Murcia. Murcia-España. Pp. 297-312

ROSBERRY, William (2007) “Hegemonía y el lenguaje de la controversia”, en LAGOS, María y CALLA, Pamela, *Antropología del Estado: Dominación y prácticas contestarías en América Latina*. Cuaderno de Futuro No. 23, PNUD. Bolivia. Pp. 40-117

RUEDA, Marco (1982) la fiesta religiosa en la religiosidad campesina, en la fiesta religiosa campesina. Eds. Universidad Católica. Pp. 15-43

SANTILLAN, Alfredo (2004) Consumos culturales y urbanos: el caso de la tecnocumbia en Quito, en *Revista Íconos*. No. 18 Eds. FLACSO-Ecuador. Pp. 43-52

SACOTO, Antonio (2006) *Indianismo, indigenismo y neoindigenismo en la novela ecuatoriana*.Eds. GEMAGRAFIC.

SCHÄFER, Heinrich (1992) *Protestantismo y crisis social en América Latina*
Eds. Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI). San José- Costa Rica.

SCOTT, James (2007) *Los dominados y el arte de resistencia*Eds. ERA. México, D.F.

SANTANA, Roberto (1995) *Ciudadanos en la etnicidad. Los indios en la política o la política en los indios*. Eds. Abya-Yala. Quito Ecuador.

SANTANA, Roberto (2004) “Cuando las élites dirigentes giran en redondo: en caso de los liderazgos indígenas en Ecuador”, en *Ecuador Debate* 61 Quito-Ecuador. Pp. 235-258

SEMAN, Pablo (2000) *El pentecostalismo y la religiosidad de los sectores populares*, en Sumario. Eds. CECYP. Buenos Aires Argentina. Pp. 70-94

SPIVAK, Gayatri (2003) ¿Puede hablar el subalterno?, en *Revista Colombiana de antropología* No 39. Pp. 297-364

SPIVAK, Gayatri (2006) Entrevista a Gayatri Chakravoty Spivak. Eds. de Manuel Asensi; en prensa. *Culturas. La vanguardia*, 01.03.2006.

PARRINI, Rodrigo (2007) *Panópticos y laberintos. Subjetivación, deseo y corporalidad en una cárcel de hombres*. Eds. Colegio de México. D.F-México.

TROUILLT, Michel-Rolph (2001), “la antropología del estado en la era de la globalización (2001). *Current Anthropology*, Vol. 42, No. 01. Traducción: Alicia Comas, Cecilia Varela Y Cecilia Diez. Pp. 1-14.

TURNER, Víctor (1980) *la selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*. Eds. Siglo XXI. México.

VALAREZO, Galo (2007) *El presupuesto participativo del gobierno provincial de Chimborazo*. Eds. COMUNIDEC. Quito-Ecuador.

WALLERSTEIN, Immanuel (2001) El eurocentrismo y sus avatares: Los dilemas de la ciencia social, en el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate contemporáneo. Eds. El Signo. Buenos Aires- Argentina. Pp. 95-116

WEBER, Max (2009) Sociología del poder. Los tipos de dominación. Eds. Alianza Editorial. Madrid-España.

VELAZQUEZ, Cristina (S/A) Las mujeres hablan, actúan y transforman: Mujeres de Chiapas y su lucha por la paz, la justicia y la dignidad. Pp. 1- 30.
http://www.observatori.org/documents/dones_chiapas_cas.pdf

ZAMOSC, León (1993) Protesta Agraria y Movimiento indígena en la sierra Ecuatoriana, en el Sismo étnico en el Ecuador. Eds. Abya-Yala y CIDIME Quito Ecuador. Pp. 273-304

http://www.gramsci.ar/12/gruppi_heg_e...

www.philosophia.cl/Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.