

FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES SEDE ECUADOR
AREA DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE POSTGRADO EN ANTROPOLOGIA 1991-1993

Tesis presentada a la Sede Ecuador de la Facultad
Latinoamericana de Ciencias Sociales

por

HECTOR LAPORTA VELASQUEZ

**Protestantismo: Formas de creencia. Estudio e caso de la
presencia protestante en Chimborazo, Ecuador**

Como uno de los requisitos para la obtención del grado de
Maestro en Antropología

PROFESOR ASESOR: BLANCA MURATORIO

Julio, 1993

INDICE

| | Pag. |
|--|--------|
| INTRODUCCION | |
| I. PRIMER CAPITULO | |
| "Análisis del protestantismo en América Latina" | ... 8 |
| 1. Protestantismo e Iglesias Evangélicas | ... 9 |
| 2. Cultura, Hegemonía e Ideología | ... 19 |
| a. Cultura | |
| b. Hegemonía | |
| c. Ideología | |
| 3. Teorías y métodos | ... 23 |
| II. SEGUNDO CAPITULO | |
| Las Misiones Protestantes buscan interlocutores | ... 29 |
| 1. Espíritu de la Epoca | ... 30 |
| 2. Los Misioneros nos hablan | ... 35 |
| a. "Id y haced discípulos a todas las naciones.." | |
| b. "Bautizándoles..y enseñándoles que guarden todas las cosas que os he mandado.." | |
| 3. Narrando historias | ... 49 |
| a. Escribiendo testimonios | |
| b. Fotografiando imágenes | |
| III. TERCER CAPITULO | |
| Los indígenas deciden dialogar | ... 65 |
| 1. Chimborazo y su Organización Social | ... 67 |
| a. Estrategias de dominación | |

| | |
|--|-----|
| 2. Transformaciones en lo económico, político, social y cultural . . . | 73 |
| 3. Protestantismo: entre la conversión y la conversación . . . | 75 |
| a. Testimonios | |
| b. Decidimos convertirnos | |
| c. Certificado de que somos evangélicos | |
| d. Evangélicos runas | |
| e. A través del lente misionero | |
| | |
| CONCLUSIONES . . . | 103 |
| BIBLIOGRAFIA . . . | 106 |

III. TERCER CAPITULO: "Los indígenas deciden dialogar"

Introducción.-

En el presente capítulo, analizaremos cómo el mensaje protestante es recepcionado por los indígenas del Chimborazo.

En principio es importante advertir que desde sus inicios el diálogo entre el blanco y el indígena fue una conversación difícil y desigual, compás de una larga melodía en la cual el cristianismo desde sus inicios estuvo presente.

Dentro de este escenario debemos ubicar el discurso religioso traído por los misioneros protestantes.

"Una mañana, apoyados en una pared de adobe, conversaba sobre la cosecha y las noticias recientes con un antiguo vecino nuestro, yo le pregunté:

- Taita Pacho, usted ha sido muy amistoso con nosotros. Usted ha venido a nuestros cultos. Usted ha escuchado la Palabra de Dios en su propio idioma. ¿Por qué es que usted y su gente no acepta el Evangelio y el don precioso de la salvación que Dios les ofrece?

- El me contestó:

Todo suena bien, pero nuestros antepasados nos dijeron que nosotros teníamos nuestra propia religión. Tal vez no necesariamente nos satisfacía. Posteriormente, fuimos forzados a aceptar otra, la cual es nuestra actual religión. Ahora es más difícil que la primera vez, tratar de dejarla hoy sólo nos puede causar más dificultades y hacernos las cosas más difíciles de lo que en realidad son. Para un anciano como yo, tratar de entender una nueva religión, es imposible.

- Yo traté de explicarle, que es algo más que cambiar de religión, sino el camino a la "salvación" y del poder de Dios en iluminar a los corazones oscuros.
- Sí el contesto, pero hay mucho más que eso en ello..."

(Nickel 1965:131)

En la conversación anterior se evidencia que los símbolos más que ser meras categorías semióticas son procesos interactivos y de transacción donde existe una estrecha relación entre las significaciones que los interlocutores les otorgan y su particular contexto socio-cultural (Basso y Sherzer 1990:14).

De allí que uno de los aspectos importantes a tener en cuenta para el estudio de la apropiación y construcción de "significados", en este caso el análisis de la forma como los símbolos religiosos protestantes influyeron en la recreación de la identidad étnica de los indígenas, es el transfondo cultural y social. Somos conscientes que este transfondo subyace a los discursos que se construyen, por lo cual desarrollaremos una etnografía de la realidad.

Como señala Turner (1973:24):

"un antropólogo puede justificar su pretensión de interpretar los símbolos rituales de una sociedad, ubicando este rito en un contexto significativo y describir la estructura y propiedades de dicho contexto."

Por esta razón iniciaremos con un breve recorrido del "paisaje social" regional que nos permita observar la configuración de las relaciones de poder que existían, tanto en el área rural como en la urbana y las transformaciones que sufren. Luego, en un segundo momento, realizaremos un acercamiento etnográfico del habla, es decir de los discursos, que los indígenas construyen a partir de su "encuentro" con el protestantismo para finalmente analizar una serie de imágenes visuales populares en las iglesias evangélicas indígenas.

1. CHIMBORAZO Y SU ORGANIZACION SOCIAL

La provincia del Chimborazo, como mencionábamos en la introducción de nuestro trabajo, es la de mayor población indígena en el Ecuador. A su vez, es una de las provincias que posee un mayor atraso regional (véase Bebbington, Ramón 1992; Sylva 1986:15; Cida 1965). Desde la Colonia, es el sistema de hacienda el que rige esta provincia así como muchas otras del país y del área andina (cf. Bengoa 1978).

Veamos brevemente como funcionaba este régimen. La unidad hacendal se reproducía directamente del uso de tierras, por lo cual monopolizaban grandes extensiones de terreno.

Ahora bien, esta auto-reproducción de la hacienda era posible gracias a las relaciones de trabajo semi-serviles que existían, su forma inicial fue el concertaje (pacto de trabajo) y posteriormente el huasipungaje (servicio de arriendo). Este último consistía en que a cambio de obligaciones laborales de la familia indígena hacia la hacienda, el huasipunguero (servidor-arrendatario) recibía los derechos a usufructuar un huasipungo (parcela para su subsistencia, usualmente entre dos a cinco hectáreas). En el caso del Chimborazo adicionalmente existían otras formas de trabajo servil como la yanapa o el sitioje²⁵ (véase Sylva 1986:21). Es a partir de este doble eje: tierra y trabajo servil, que el terrateniente no requería de capital como motor central para controlar los procesos productivos (Sylva 1986:20).

a. Estrategias de Dominación

Dentro de este marco de la estructura hacendaria nos concentraremos en analizar sus estructuras simbólicas que transfiguran las relaciones de dominación, para luego ver como éstas se modificaron bajo nuevas condiciones socio-económicas. También dilucidaremos en qué medida la presencia de otro campo simbólico, el protestantismo, otorgó variaciones al sistema.

La organización hacendal construyó diversas estrategias de dominación a través de la ortodoxia católica la cual fue el sustento principal del sistema político. El carácter sagrado que adquirió la Iglesia Católica en tanto única vía de acceso a lo divino, le permitió, aduciendo su origen y fin trascendental, elaborar una concepción jerarquizada y totalizadora de la sociedad. Con ello la ideología religiosa contribuyó a convertir las relaciones (sociales) jerárquicas y arbitrarias, en relaciones legítimas y naturales (cf. Bebbington, Ramón 1992:131).

Al respecto presentamos el siguiente comentario de un sacristán de Tixán, Riobamba²⁶:

"..bueno la doctrina la imponían, los patrones para que la gente vaya insertando en la mentalidad de Dios, nos hacían la doctrina...Cuando ya después iban cesando las haciendas de hacer, tomaron parte los conventos en las poblaciones, entonces los indígenas bajaban para la doctrina los miércoles y viernes regularmente (...)

Se impartían con imponencia eso sí, igual que en las haciendas.

Se tenía que ir con algo para manifestar y hacer presente, se pasaba lista para ver si cumplen y a los que no cumplían sacaban prendas como para cobrar multa, como un borrego, una gallina cualquier cosa, me acuerdo porque mi abuelo era doctrinero, más que todo por el quichua, entonces con ello había un poco más de respeto y vigilancia de las comunidades.."

Por otro lado refiere Castillo Jácome (1942:54):

"por esos tiempos del segundo Obispo de Quito, se había procurado congrega a los indios en grupos de poblaciones..En ninguna otra provincia, se logró este fin con mayores ventajas que en la de Chimborazo, una de las más pobladas de indios que había en aquella época.."²⁷

Vemos entonces que la ideología católica jugó un papel importante en el sustento simbólico de dominación, tanto en el campo como en la ciudad.

Pero además la Iglesia Católica no sólo cumplía una función legitimadora del poder civil, sino que era una extensión misma de él. Esto lo decimos en base a dos hechos: la Iglesia poseía grandes haciendas y propiedades en la provincia del Chimborazo y por otro lado estaba fuertemente vinculada con el poder político (local, regional y nacional) (Bebbington, Ramón 1992:117; Sylva 1986:62 cf. Ayala 1982:67).

Este segundo aspecto se ve reflejado en el área local en el establecimiento de la trilogía terrateniente- párroco- teniente político como referente central del ejercicio del poder en ese plano (Bebbington, Ramón 1992:132). En lo regional, debido a que como veremos más adelante, estos espacios eran controlados por los terratenientes con los cuales la Iglesia mantenía una estrecha alianza. Y a nivel nacional esto se evidencia en el hecho de que los prelados católicos ejercieron funciones legislativas hasta fines del siglo pasado y en el que la Iglesia mantuvo los privilegios de religión única y consecuentemente excluyente a través de las primeras once constituciones del país, en las cuales se mantuvo el principio de la "confesionalidad católica".

Los fuertes vínculos que existían entre el poder civil y la Iglesia Católica se observan en la relación estrecha entre lo nacional y lo católico, de allí que discrepar o convertirse a otra práctica religiosa (léase protestantismo) constituía algo más que "cambiar de religión", se tornaba en una amenaza a la construcción hegemónica de "lo nacional".

Ahora bien, esta naturalización de las diferencias sociales se expresaba cotidianamente de diferentes formas. Por nuestra parte abordaremos tres que nos parecen pertinentes a nuestro tema de estudio: relación con la cultura, relación patronal tutelar y uso del espacio.

Una de las expresiones de dominación fue la incorporación de elementos culturales autóctonos al sistema de organización social. Sin embargo esta integración otorgó nuevos significados a dichos elementos. Por ejemplo, la reciprocidad ancestral (más o menos igualitaria) fue reemplazada por una reciprocidad desigual y asimétrica (en el sentido de explotación). Este "método de sustitución" también se dio en los símbolos religiosos andinos por ejemplo los vínculos que se establecieron entre la pachamama y la Virgen María (véase Allpanchis 1971:20).

Un segundo factor y que nos parece necesario señalar es que si bien el régimen de producción hacendatario se basaba en la capacidad del terrateniente de implantar un sistema de dominación extra-económico, el hecho de que pudiera sobrevivir durante aproximadamente cuatro siglos, significa que necesariamente, en dicho sistema de dominación, hubo "márgenes de juego" y de negociación que en alguna medida satisfacían ciertos requerimientos de los indígenas²⁸. Consideramos importante señalar este aspecto debido a que en muchos casos sólo se ha analizado al poder dominante desde una perspectiva unidireccional de la dominación, olvidando como opera el poder en los niveles subordinados (Foucault 1979:145).

Pero volvamos a la provincia del Chimborazo, en el ambiente rural, los márgenes que se establecían a través de las relaciones de poder entre el patrón y los indígenas, se daban en términos "paternales"²⁹. La "autoridad paternal tutelar" del hacendado operaba en dos niveles: por un lado con las obligaciones de asistencia y protección por parte del patrón³⁰ y por otro, las exigencias laborales que él exigía a los indígenas. A su vez esta autoridad paternal se ve reflejada también en las relaciones que se daban entre el sacerdote y los indígenas como veíamos en el testimonio del sacristán de Tixán: el pasar lista, la enseñanza de la doctrina como también los castigos, formaban parte de dicha relación paternal tutelar.

Un último aspecto que nos permite dar cuenta de como se objetivan clasificaciones y los cimientos organizativos de un sistema socio-cultural en el orden de lo

simbólico, es el uso del espacio, especialmente de los habitados (Bourdieu 1977:89). En este sentido la distribución del espacio no sólo denota un decorado estético que forma parte de un telón de fondo de las relaciones sociales sino, como veremos, escenifican las relaciones de poder y de dominación.

En el área rural señalábamos que los hacendados monopolizaban el espacio a través de la propiedad de la tierra, pero esto también se evidencia en el uso del espacio "habitado", es decir en la casa-hacienda: los lugares, la gestualidad, las palabras pronunciadas, la posición de los actores, las solicitudes de socorros y suplicios eran profundamente ritualizados³¹.

A su vez el uso del espacio urbano refleja la imagen del orden social. Esto se observa en la descripción de la ciudad de Riobamba, capital de la provincia de Chimborazo, que hace Castillo Jácome (1942:63), historiador local³²:

"Los barrios se hallaban habitados, éste por mestizos, aquel por indios, ese otro por la plebe (...)pero el centro de la Villa estaba reservado para la nobleza. Raro fue el deslayado que allí hubo de lograr cabida: el corazón, la cabeza del vecindario, la flor nata de españoles y criollos (...) fácilmente se distinguía de los barrios, porque toda ornamentada de los mejores edificios, con los maros y fachadas cubiertas de escudos, blasones, planoplias de piedra, estaba revelándose a la vista del viajero.."

En este relato, como en el anterior, se evidencia que la organización del espacio se torna en un sistema de clasificación donde los grupos sociales son construidos (Sallnow 1987:11), y discriminados determinados sectores sociales subordinados, en nuestro caso de interés, los indígenas³³. Sin embargo, el sistema social discriminatorio no sólo se muestra en el uso del espacio sino también en el acceso a los servicios básicos (educación, salud etc.)³⁴.

Otra expresión que a nuestro entender teatraliza la conflictividad social al interior del espacio provincial, son las iniciales sublevaciones indígenas a comienzos del presente siglo. En estos levantamientos, los indígenas unas veces amenazan y otras se apropian por cortos períodos de tiempo de los espacios urbanos (centros parroquiales, ciudades etc.), es decir el acceso al espacio público se usa para una práctica performativa que exprese su protesta y descontento.

"..dos noches hemos pasado sin ninguna novedad, por lo que se cree que los indígenas han desistido de sus proyectos de avanzar e invadir la ciudad de Riobamba.." (Diario Los Andes 30.V.1920).

"..el teniente político comunica que ha visto a más de tres mil indios reunidos en las alturas de los "Ceceles", con cornetas y bocinas, y que no obedecen orden alguna (...) están listos a proceder en el asalto a Columbe, amenazado para esta noche.."

(Diario Los Andes 3.V.1921)

En conclusión, el espacio geográfico urbano se torna en un ámbito simbólico dentro del cual los indígenas se apoderan ritualmente de los lugares que no les pertenecen (o se sienten excluidos de ellos), convirtiéndolos en escenario de sus reivindicaciones sociales frente a sus atemorizados espectadores blancos y mestizos.

Hemos analizado como funcionaba esta multiforme expresión de la dominación económica, política, y simbólica y lo hemos hecho no sólo desde los sectores dominantes, sino también desde los sectores subordinados. Este sistema de dominación va a tener plena vigencia hasta aproximadamente la mitad de la década de los años setenta del presente siglo, período en el cual se da el resquebrajamiento de la estructura hacendal. Veremos entonces como estos dominios simbólicos son modificados, negociados y en casos transformados en esta segunda época.

2. TRANSFORMACIONES EN LO ECONOMICO, POLITICO, SOCIAL Y CULTURAL

Entre los años 1940-1960 empieza a definirse un proceso de transición en la provincia, debido a la agudización de las contradicciones sociales. Existen discrepancias de posiciones entre los diferentes estudiosos del agro respecto a los factores que ocasionaron los cambios de la estructura hacendaria (véase Guerrero 1983:19). A nuestro entender como refiere Dobb (1974:27), las transformaciones sociales "lo constituyen el conflicto y la interacción de sus elementos claves y no el simple crecimiento de un elemento único".

A partir de los sesenta se inicia el proceso de Reforma Agraria, expidiéndose la primera ley en el año de 1964 por el gobierno militar presidido por Castro Jijón. Luego de expedida esta primera ley, un número de grandes haciendas procedió a realizar la entrega de huasipungos, sin embargo esto no alteró en gran medida la distribución agraria provincial (Bebbington, Ramón 1992:118 cf. Sylva 1986:111).

Posteriormente, en el año 1973 se expide la segunda Ley de Reforma Agraria, cuyos enunciados marcan su carácter: "operativizar, a través de mecanismos adecuados, los postulados de la Ley de 1964" (Farrell, Da Ros 1983:23). Sin embargo, los cambios propuestos en el agro a través de las dos etapas de la Reforma Agraria, más que modificar la distribución de la tierra, buscaron incrementar la producción agropecuaria. Por consiguiente como señala Chiriboga (1980:75) la Reforma Agraria se constituyó en una presión hacia la modernización capitalista del agro y no en una real transformación de él. Por otro lado, los cambios no fueron homogéneos sino aplicados de forma selectiva (Chiriboga 1988:46 cf. en el caso de Chimborazo Bebbington, Ramón 1992:116). Cabe mencionar que muchas de las pocas haciendas afectadas fueron básicamente de la asistencia pública y de la Iglesia Católica (Bebbington, Ramón 1992:122).

En este sentido, si bien hemos visto que la Reforma Agraria no generó cambios importantes en la distribución de la tierra, sin embargo sí generó cambios significativos en el orden de la estructura política hacendaria: abolición del huasipungo (lo cual no implica la desaparición de otras formas de control de la fuerza de trabajo), resquebrajamiento del control político e ideológico: terratenientes e Iglesia Católica (Muratorio 1983:78). La desarticulación de las jerarquías político-religiosas que se dan con las reformas agrarias proporcionaron el espacio para la construcción de nuevos espacios de poder en el mundo andino.

Ahora bien, estos cambios en el agro serrano produjeron dos cosas: por un lado la competencia entre grupos externos: partidos políticos, grupos progresistas de la Iglesia Católica, organizaciones de desarrollo e iglesias protestantes, los cuales cortejaban a los indígenas con miras a obtener su apoyo ofreciéndoles beneficios económicos conjuntamente con la potencialización de un liderazgo religioso o político; y por otro lado, el fortalecimiento de los grupos indígenas los cuales, ante la diversidad de ofertas, consiguieron nuevos referentes desde donde adaptarse a las nuevas realidades económicas y políticas (Korovkin 1993:6-7).

En ese sentido, los medios para lograr status, prestigio y poder empezaron a ser revisados y reestructurados a través de procesos de transacción y recreación de elementos andinos con los nuevos tipos de autoridad que traían muchas de estas ofertas externas.

El protestantismo, como vimos, había estado desde hace mucho tiempo antes que el resto de los grupos, a excepción de la Iglesia Católica. Este hecho, a nuestro entender, le proporcionó ciertas ventajas respecto a sus demás competidores, que influyó para que lograra una mayor aceptación por parte de los indígenas. Esto despertó toda una campaña de desprestigios: religioso, le acusaban de hereje; sociológico, le condenaban como agente del imperialismo; y antropológico, lo denunciaban como aculturizador.

En este momento histórico particular veamos cómo el protestantismo se tornó para ciertos grupos indígenas, en un espacio y referente desde donde construir nuevas identidades políticas.

3. PROTESTANTISMO ENTRE LA CONVERSION Y LA CONVERSACION

Estas reflexiones iniciales y generales hechas a partir de un análisis de las circunstancias históricas y sociales de Chimborazo nos ayudan a ubicar la presencia del protestantismo en un contexto social determinado. Lo anterior contribuye a nuestro análisis de ver la forma como las ideas religiosas protestantes contribuyeron, al desarrollo de una particular configuración étnica³⁵, por parte de un importante grupo de indígenas. Esto último es un elemento relevante que se debe tomar en cuenta en el estudio de las apropiaciones del discurso protestante por parte de los indígenas debido a que lo último más que ser una característica particular de un grupo ha sido usado como un principio para la "diferenciación" social en la sociedad riobambeña (cf. Bouysee-Cassagne, Saignes 1992:22; Hylland 1992:131).

Más allá de las intenciones proselitistas de los misioneros, veamos como sus ideas religiosas significaron algo muy diferente para los indígenas y esto debido a que si bien las construcciones simbólicas protestantes fueron condicionadas por el contexto de origen en que surgieron, interactuaron dialécticamente en otro contexto y con otros actores, adquiriendo por ello nuevas significaciones sociales y culturales. Entonces es el nuevo contexto socio-cultural el que influencia en gran medida la construcción y producción de significados.

Seguidamente analizaremos dos relatos biográficos los cuales, como dice Clifford (1978:45), "no intentan retratar la experiencia de una vida sino **configurarla**", es decir, nos permitirán introducirnos en los procesos experienciales de apropiación y de construcción de identidades por parte de mujeres y hombres que se arriesgaron a explorar nuevas alternativas para sus vidas.

Somos conscientes de que todo hecho social involucra una experiencia particular por lo cual no podemos generalizar las conclusiones de los casos referidos. Sin embargo, como señala Pujadas (1992:24) en los estudios de cambio cultural, la dimensión individual es importante pues nos permite percibir cómo los cambios operan en la vida cotidiana de las personas (cf. Stipe 1980:167). Pero además, los cambios religiosos no sólo tienen que ver con ideas, sino con las formas prácticas de la vida cotidiana y la manera en que la gente cambia las modifica a través de su apropiación (Levine 1990:8).

Por estas razones creemos que los relatos biográficos dentro del contexto socio-cultural descrito, pueden aportar algunas pistas desde donde esbozar nuevas lecturas sobre el "encuentro" entre el protestantismo y los indígenas de Chimborazo.

Para la recolección de estas biografías personales escogimos la modalidad del "testimonio" debido a que es la forma más común de expresión en el mundo evangélico. A través de él se preservan en la memoria sobre todo los aspectos que la persona considera relevantes en la reformulación de su nueva identidad. Posteriormente veremos en detalle cómo se desarrollan en nuestros informantes estas construcciones discursivas.

Hemos seleccionado a dos informantes, de la zona de Tixán, sector periférico (regional y misional) de la provincia de Chimborazo, con el fin de analizar las apropiaciones de los discursos protestante de forma más libre y autónoma. A su vez hemos tomando en cuenta las variantes: hombre/mujer; campo/ciudad³⁶.

a. Testimonios

Juana Taday Lema³⁷

Bueno, yo me convertí al Señor porque mi tío Juan Benigno Lema nos ayudaba, nos decía que la Palabra del Señor es buena y no vale que andemos así en el mundo, como andan, es triste andar en el mundo nos decía.

Mi tío conoció al Señor en Baragantar, cuando vivía en la costa, él vivía ahí con la mujer, con los guaguas con toda la familia, él se entregó al Señor allí en la costa y el gusto de él era que nosotros nos entreguemos al Señor, seamos cristianos evangélicos, toda la familia. El decía que nos vendría a ver, hasta que formemos una iglesia aquí, para que tengan una iglesia propia, entonces nosotros un poquito a veces pensábamos y a veces no, porque siempre hay dudas, y mi mami un poquito entendiendo que es bueno, estaba andando, mandando así, y cuando justo se presentó una campaña aquí en Tixán, que vinieron trayendo al hermano Valentín, hace como ocho años, primerito éramos en esa campaña mi mami, mi hermana, mi ñaño, el otro jovencito que es ahora y yo todavía era pequeña, tenía unos dieciséis años. Ahí nos entregamos al Señor en esa campaña y para la vuelta de mi tío que vino él se contentó y dijo que mejor que nos entregamos a las manos del Señor y dijo que vendría a Tixán a ayudarnos a formar una iglesia, decía mi tío. Gracias a Dios él nos ayudaba.

Mi hermana era casada, y su marido y mi papá no querían ni oír ni saber nada de la religión evangélica, no les gustaba, no quería saber nada, nos hablaban, mi papi decía que ustedes están andando por ahí perdiendo el tiempo, ni siquiera piensan en los animales, ustedes no más se van y nada no vale; esto nos decía porque mi tío nos llevaba a campañas, así a iglesias.

Una vez mi papi, antes de salir para irnos a la campaña, ahí cuando estaba saliendo en la puerta, se tropezó con un palo algo así, en un momento se partió el pie, la plantilla y se hizo una tremenda herida y ahí peor mi mamita decía, ya ve que no es bueno impedir ir a hacer las cosas de Dios, si es bueno de gana no quiere seguir. Mi mami también lloraba, y el peor hacía de tomar, decía ahora ustedes sigan y él se iba tomando en las mingas así y se chumaba y nos impedía desde que pasó eso que le conté, ni así.

El ha sabido tener una historia antigua de mi abuelito, y nos dice ahora que ustedes que ya saben leer explíquenme en dónde dice que no debemos tomar, donde dice que es de bautizar, ahora si leen en la historia de mi suegro finadito ahí he de creer, decía mi papacito. Esta historia, como la Biblia mismo es, sino que no tiene como nosotros decimos capítulos versículos, sino que de una no más. Ahí había una parte que decía que no tome, que no haga cosas malas, está en quichua, que si Dios ha dado un hijo, es una herencia del Señor que se bautiza y se da compadres, que negando a los hijos se da a otros padres decía así en la historia, entonces escuchaba eso, entonces ahí se daba cuenta, ahí sí el se entregó, después de casi dos años de que nosotros éramos evangelistas.

Nosotros vivíamos en Llullaute, donde mis abuelitos y después mi papá eran partidarios en una hacienda del finado Carlos Logroño, de ahí nos vinimos para acá, cuando yo tenía seis años vinimos para acá a Tixán, porque había ladrones o sea más antes donde vivíamos, más antes ahí, les mataron a marido y mujer y los ladrones se llevaron todito o sea todo, y dejaron así a los hijitos que quedaron, entonces nosotros tuvimos miedo, entonces vinimos para acá, porque aquí teníamos hartos conocidos y como más antes mis padres tenían compadres, conocidos, ellos decían: como van a estar allá vengan para acá y vinimos acá a vivir. Cuando conocí la Palabra de Dios todo mismo ha cambiado, venían otros hermanos de otras iglesias, la familia de mi papi que también es evangélicos ya tiempos; ellos nos ayudaban o sea uno se seguía dando cuenta, decía al Señor que lo que yo antes he hecho no quisiera volver a hacer más, no tengo que hacer, ya me he seguido olvidando así las cosas que he hecho más antes, y bueno se ha seguido cambiando, porque a veces uno cuando no se conoce la Palabra de Dios se ha sido habladora, grosera lo que sea no, pero desde ahí yo sí he cambiado.

Desde que nos hicimos evangélicos, hemos cambiado todos porque nos enseñaban la Palabra de Dios. Se ha cambiado por ejemplo en una minga, la chicha, los tragos, todo se gastaba para la gente y al hacernos evangélicos ya no gastábamos en trago

pero la gente nos decía que los evangélicos ya no damos chicha ni trago, ya no nos querían ayudar ni nada, con ese dinero que gastábamos en la chicha hacíamos algo, lo que faltaba en la casita hacer, porque más antes gastando en chicha en trago no había nada, no podíamos llegar a tener nada, porque siquiera se compra una casita, un animalito, ya se tiene cualquier cosita, ya en ropita se puede comprar, claro que nosotros ya ahora mismo trabajamos y damos gracias a Dios.

Bueno, hasta que venga mi tío no más estábamos poquito, poquito íbamos donde el hermano Valentín, entonces mi tío dijo, ñaña nosotros haremos de formar una iglesia quichua, porque aquí si hace falta una iglesia quichua, entonces ahí le dije yo, entonces mi tío dijo ya, y a mi ñaña le dijo para que preste un cuartito para hacer los cultos hasta cuando dé el Señor, entonces ahí dijo que bueno, yo les voy a prestar para ahí hacer la oración del Señor.

Nosotros nos dividimos del hermano Valentín porque queríamos hacer la iglesia quichua, el no hace culto en quichua, ni tampoco los hermanos que asistían en ahí, decían que no comprenden el quichua bien, nosotros necesitábamos una iglesia quichua, porque no comprendemos dijeron las hermanas, mi tío dijo nosotros veremos un pastor quichua porque los hermanos así que vienen de otras iglesias vienen a visitar entonces mucho mejor que tenemos un pastor propio en nuestra iglesia, entonces dijo así, vuelta nosotros nos separamos y el hermano Valentín dijo que por qué se separan de la iglesia de él, nosotros dijimos que los demás quieren que formemos una iglesia quichua que no hable castellano porque no comprenden, entonces él dijo bueno hermana, está bueno.

Después que se formó la iglesia, a las mujeres no nos hacían valer, nosotras teníamos recelo hasta de pasar a cantar. Íbamos a las iglesias y sabíamos estar sentadas así, como no valíamos, las mujeres no podíamos hacer nada. Bueno en mi iglesia no ha sucedido mucho esto, pero otras hermanas decían que en sus iglesias les decían cómo van a pasar a predicar la Palabra de Dios adelante, las mujeres no tienen porque, los

hombres no más son los que hacemos, las mujeres no, que es malo, no sé por qué también sabrían decir eso.

Vuelta hay otros que saben decir tú no sabes nada y ya vienes a decir eso, y desvalorizan a las mujeres, que dicen que no podemos aprender, no sabemos leer, no sabemos escribir, entonces se tenía recelo porque a veces ni pasar a cantar porque dirán que no cantamos bien, por eso se tiene recelo, nervios teníamos de pasar a cantar.

Como yo he andado, hemos aprendido algo, hemos hecho reuniones y hemos aprendido que todos somos válidos ante Dios, somos hombres y mujeres los que valemos y no sólo los hombres no más o las mujeres no más, entonces de eso también las mujeres tenemos que aprender la Palabra del Señor, saber predicar, saber dirigir, todo y saber de todo".

José Guacho³⁸

"Soy de la asociación de Pil'illí, perteneciente a la parroquia de Tixán.

Voy a contarle mi testimonio, gracias a mi Dios. Uno cuidaba la vida de uno pero no podía vivir en el hogar en ningún momento y estaba dado a mucho alcohol, entonces uno procedía mal ante la familia ante la esposa. Desde pequeño hemos aprendido a tomar, por eso es difícil no poder sostenerse ni cambiar la actitud de la vida, porque no conocía uno la Palabra de Dios, es difícil la esclavitud de la borrachera en la gente indígena, porque no se mide en su, cuidar su vida, sino vamos más y más al fondo.

Yo tenía una Biblia católica que unos hermanos que he trabajado junto en la provincia de Pichincha en el cantón Sangolquí, nos obsequió una, algo yo he leído, algo tuve en mi corazón, bueno dije pues hay hermanos que se han convertido al

Señor que ya no toman y uno veo la Biblia veo pues, no puedo cambiar y no hay fuerza. Bueno yo en una noche de oscuridad unos caminos largos, que no podía caminar, bien borracho miraba los cielos y veía la luna y que existía un Dios y oraba chumado y decía: Señor alguna vez que me escogiera, que yo quiero ser un día evangelista, Señor ya no puedo soportar más. Después de pocos meses ya el Señor me iluminó y me habló en el corazón, en la consciencia, como sentir un hambre de buscar el camino del Señor y yo dije en mi casa, mujer ya no puedo soportar más me buscaré lo mejor que sea quiero ser evangelista me voy a Tixán a la iglesia evangélica, ahí dizque hay el hermano pastor Valentín Masón, allá me voy, levanté a las dos de la mañana en el año de 1982 marzo primero o cinco, llegué ahí y le dije al hermano quiero ser evangélico, quiero que ore por mí, ahí acepté al Señor Jesús en mi corazón como Salvador, y el hermano Valentín me dijo, mire lea Exodo 20 verso 1, que es el primer mandamiento que dice que no tenga dioses ajenos delante mío yo soy Jehová tu Dios, entonces en ese momento que me indicó ese versículo, ya me concentré más regresé a mi casa y leí la Palabra de Dios y ya me vino un cambio en mi vida, parece que algo quitó de los ojos, ya aclaró más así (...).

He andado noches, tardes, días, persecuciones todo he vencido, porque me perseguían los gentiles, porque esa temporada no había bastante creyente como ahora hay, me amenazaban con matarme, robarme, insultos, injurias gracias al Señor (...).

Yo tuve que demostrar mi testimonio, mi conducta durante dos años seis meses, para que mi señora convierta en el Señor, con mucho respeto porque ya no tomaba, iba a una parte y llegaba sano, en vez de traer la botella de trago íbamos trayendo alguna cosita para la cocina, entonces decía esto está bien, entonces yo también creeré en el Señor y aceptaré y entonces ella se convirtió.

Yo pedía al Señor por la distancia de Tixán y decía Señor y tú haz escogido y así como haz escogido a mi quiero que escojas a mis vecinos, a mis amigos, a mis hijos,

entonces el Señor escuchó y me dio una dolencia de corazón, por lo cual yo siempre invitaba a dos hermanos que había y a un hermano que anda visitando.

Entonces yo tuve que clamar bajo las lágrimas de mis ojos y dije Señor yo desde hoy quiero enseñar tu Palabra en este barrio, para que me haz escogido Señor y con tu ayuda voy a fundar y predicar el Evangelio desde este momento, desde ese momento presté mi casita para reunión y después fundamos ya la iglesia.

Antes de convertirme yo trabajaba en una hacienda con los animalitos que tenía, en la hacienda de los señores Gallegos que es al frente de mi casa, ahora que es la propiedad³⁹ de nosotros con un poco de préstamo que hemos comprado, y así en temporadas trabajaba por zonas en el norte como Machachi o como Quito como jornalero o peón para completar la economía, casi como esclavizado, pero desde el momento que he convertido al Señor he mirado por ahí algún trabajito, algún negocio y durante el ochentidos al noventidos, es decir durante diez años tengo trabajando, más por acá he pasado con la Palabra de Dios y el Señor me ha cambiado la vida, el Señor me ha atendido hasta aquí, para el hogar también, para la vida defenderse siento un poquito más aliviado que antes en la esclavitud.

La vida en la hacienda era dura, nos pagaban muy poco, en ese tiempo de nuestros antepasados ganábamos cinco sures en el año 1959 al 1962.

Yo era conocido en mi comunidad, porque al ver como sufrían mis padres y mis familiares en esclavitud, yo decía alguna vez esto no quisiera; y por eso me iba de palabras y de luchas contra los patrones, reclamándoles horas que hacía trabajar muy tarde, daba muchos correazos, porque los terratenientes que siempre manipulaban querían ponernos bajo los zapatos de ellos.

En la Reforma Agraria, nosotros teníamos que defender nuestros derechos de nuestros padres, pero estos señores salieron negativos, después ya ellos han dividido

la hacienda a sus herederos, ellos han vendido a otros señores y ellos son los que nos vendieron a nosotros, no es que han dado Reforma Agraria, no nos han reconocido nada esos señores, y por falta de tierra pues hemos comprado este lote.

Cuando llegué a conocer la Palabra de Dios, ya el Señor me cambió y fuimos unos dirigentes y así pues hasta aquí de que alguna para la vida también ha hecho Dios⁴⁰.

Ya después de unos meses, unos años Dios ha hecho ver, ellos han querido ser otra vez ser amigos, entonces según como me decían ahora me dicen bueno usted ha tenido la fuerza de seguir el Evangelio, ya no veo que tomas, tu eras mucho tomador, hablabas contra el vecino y ahora parece que es bonito, un día nosotros también estaremos por donde usted esta caminando me dicen la gente.."

Veamos a través de estas narraciones personales qué, nos informan acerca del **cómo** los indígenas se apropiaron de estos discursos religiosos contribuyendo a darnos una interpretación indígena sobre el protestantismo y cómo este contribuyó a conformar una nueva identidad étnica, donde como veremos se conjugan elementos comunes y particulares o individuales.

b. Decidimos convertirnos..

Como señala Stipe (1980:167), los cambios culturales no pueden ser entendidos sin tomar en cuenta las creencias religiosas de la gente.

En este mismo sentido Crain (1990:207) nos invita a prestar atención al hecho de que los individuos ubicados en la periferia de los procesos de desarrollo capitalista en el Tercer Mundo, tales como los indígenas, con frecuencia tienen reacciones mágicas, con apariencia de fantasía hacia este desarrollo.

Es importante reiterar que si bien el protestantismo estuvo en Chimborazo desde comienzos del presente siglo, recién después de cincuenta años alcanzó una

receptividad en sus interlocutores indígenas, tornándose en un espacio simbólico alternativo desde donde reestructurar su universo y sus relaciones con el mundo moderno.

En las narraciones vistas, pocas veces tomadas en cuenta como parte importante del registro de la historia del protestantismo en nuestra continente, aparecen subterráneamente respuestas subalternas para relacionarse con ese mundo moderno que los discrimina en diferente forma.

Veamos cómo operan estas mediaciones simbólicas en los testimonios indígenas.

Ambos relatos son estructurados a partir del acto de "conversión religiosa", experiencia fundante para toda persona evangélica, la cual se constituye en un espacio desde donde la gente trata de "capturar" una energía y una fuerza para movilizarse (De Certeau 1984:178). La adquisición de esta fuerza se hace a partir de la reelaboración del "recuerdo" de este hecho fundante a través de la memoria de: fechas, personas (con quién se convirtió, quiénes estuvieron presentes), símbolos, sueños, visiones etc, desde donde el pasado es invalidado y se afirma el presente.

Debemos señalar que no todos los eventos sobreviven en la memoria, por lo que ella más que cumplir una función mecánica del recuerdo, es selectiva de determinados hechos del pasado que refuerzan el presente y al mismo tiempo elaboran una historia futura (Hastrup 1992:9-10; De Certeau 1988; Sahlins 1985:146; Hobsbawn, Ranger 1983). Por su parte, Tonkin, Mc Donald (1989:1) agregan que también la historia es usada, experimentada, recordada o creada.

Ahora bien, en este "hecho fundante", se pueden distinguir con facilidad dos momentos: un antes y un después de la conversión.

Generalmente en la mayoría de las narraciones de "conversión religiosa", como lo confirmamos en nuestros dos testimonios, se parte del acto mismo, se ve el "antes" en forma negativa y antitética. Esta constante nos permite suponer, al igual que Gill (1990:714), que el significado del pasado es reinterpretado por los individuos a la luz de la nueva ideología y de su nueva realidad social, en categorías estrictamente morales (el antes es moralmente condenable, el ahora es moralmente válido); este juego ritual como subraya Goffman (1970:85), permite desarrollar un yo, es decir una identidad.

Si bien, estos eventos simbólicos generalmente ocurren en lo que Turner (1974) llamó dramas sociales, en el caso de Chimborazo notamos ciertas variantes.

Mientras que la definición evangélica clásica de "conversión", conlleva un "cambio de corazón" y una radical "transformación al aceptar la nueva fe"; lo que hemos podido notar, a través de distintas formas de diálogo con los indígenas, en nuestro trabajo de campo, es que en la mayoría, estas experiencias de "conversión" no son necesariamente dramáticas o espectaculares. Sí en cambio, muchas de la veces, parten de una auto-reflexión personal y/o familiar o grupal⁴¹, más que responder a una acción misionera directa (cf. Klassen 1975):

"..nosotros un poquito a veces pensábamos y a veces no, porque siempre hay dudas.."

(testimonio 1)

"..bien borracho miraba los cielos y veía la luna y que existía un Dios y oraba chumado.."

(testimonio 2)

Creemos que estos procesos de auto-reflexión indígena responden a una primera experiencia negativa con el cristianismo (Iglesia Católica) y debido a que el protestantismo aparecía como una propuesta religiosa subalterna, condicionaría la capacidad de imposición del protestantismo, aspecto que ofrecería mayores

márgenes de maniobra por parte de los indígenas. Este proceso otorgó otros giros al protestantismo y no sucedió porque así se lo propusieran sus misioneros.

En ambos de nuestros entrevistados aparece el "caminar" como un referente metafórico, de la búsqueda y del inicio de algo nuevo, lo cual denota un movimiento terapéutico y doloroso al mismo tiempo.

"..y mi mami un poquito entendiendo que es bueno, estaba **andando**, mandando así y cuando justo se presentó una campaña aquí en Tixán.."

(testimonio 1)

"Bueno, yo una noche de oscuridad, unos **caminos largos**, que no podía **caminar**, bien borracho miraba los cielos y veía la luna y que existía un Dios y oraba chumado.."

(testimonio 2)

Muchas veces, en los estudios andinos se ha visto el "caminar" desde dos interpretaciones como: migración, fenómeno analizado desde una perspectiva económica y social; como peregrinación analizada como expresión únicamente religiosa.

El caminar, en nuestros informantes no se ubica en ninguno de estos dos enfoques, sino más bien lo hace en un espacio cotidiano, pero al mismo tiempo transicional o liminar, apto para la búsqueda y el encuentro.

En estos caminos liminares, el presente es elaborado a través de una visión negativa del pasado. El ayer es representado generalmente, al igual que por nuestros informantes, a través de metonimias tales como el "consumo de licor" y la "enfermedad". Aspectos a los que se les otorga significados religiosos, tornándose determinados hábitos y estados físicos los que marcan límites y la diferencia. Demarcan además la ritualización entre un antes y un después en la experiencia de "conversión religiosa"⁴².

Como señala Benavides (1989:5), lo que es central en todo sistema ideológico identificado bajo la etiqueta de la religión, es el "sistema de la diferencia", o para ser más precisos la creación de la diferencia, a partir de la cual se construye la identidad. En este sentido, agrega el mismo autor, las "diferencias" se convierten en precondición de cualquier tipo de estructura: social, lingüística, cognitiva, mientras el poder para reforzarlas está en el mismo centro de cualquier mundo socialmente construido.

Vemos entonces que las "diferencias" son formas de construcción de identidades personales y sociales, por lo cual las diferencias establecidas, en nuestro caso de estudio en el campo religioso protestante, más que significar oposición o destrucción de su identidad étnica se constituyen en un referente desde donde "recrear" su identidad.

En el caso específico del "consumo de licor", si bien el uso del alcohol ha sido en los Andes vehículo dominante para la creación e intercambio de relaciones sociales, "reciprocidad diferida", como lo llama Allen (1988), al mismo tiempo ha sido sobre todo un mecanismo de control y de dominación por parte de los grupos de poder.

Entonces, vemos que el cuestionamiento moralista de los misioneros protestantes hacia el consumo de bebidas alcohólicas, más allá del intento de subvertir ceremonias paganas, sin proponérselo, abrió la posibilidad de construir una protesta al poner en cuestión todo un sistema de relaciones de poder creadas en torno al consumo de licor. De esta forma se creó un nuevo referente simbólico desde donde los conversos indígenas pudieran construir contra-hegemonías (cf. Manning 1977). En palabras de nuestro segundo informante:

- "...Desde pequeño hemos aprendido a tomar, por eso es difícil no poder sostenerse, ni cambiar la actitud de la vida, porque no conocía uno la Palabra de Dios, es difícil la esclavitud de la borrachera en la gente indígena.."

En el caso de la "enfermedad", en el mundo andino ella se encuentra indisolublemente vinculada a lo sobrenatural, sobreviene cuando se da una ruptura del equilibrio mayormente social (familiar y de otros aspectos como robo, adulterio) (Taussig 1982:562).

En nuestros testimonios vemos reflejado esto:

"..una vez mi papi (...) se partió el pie, la plantilla y se hizo una tremenda herida y ahí peor mi mamita decía, ya ve que no es bueno impedir ir a hacer las cosas de Dios..."

(testimonio 1)

"Yo pedía al Señor por la distancia de Tixán y decía Señor y tú haz escogido y así como haz escogido a mi quiero que escojas a mis vecinos, a mis amigos, a mis hijos, entonces el Señor escuchó y me dio una dolencia de corazón..."

(testimonio 2)

A partir del uso de la "enfermedad" como metonimia, se evidencia la existencia de relaciones entre enfermedad-ruptura y cercanía-lejanía de Dios. Esta hace suponer que, como señala Molinié Fioravanti (1986:280), se expulsa la desgracia biológica al trazar fronteras o diferencias. En nuestro caso observamos que el referente ruptura de la salud, que certifica el tránsito entre un antes y un después de la experiencia religiosa protestante, forma parte del transfondo cultural andino más que del occidental.

Si bien es cierto que estas dos metonimias aparecen frecuentemente en los testimonios de indígenas que se hacen evangélicos para marcar la "diferencia"; paralelamente existían otras formas de establecer esa misma distinción, en este caso establecidas por los misioneros extranjeros, las cuales pretendieron imponerse en el universo simbólico de los indígenas "convertidos". Este es el caso del rechazo hacia toda cosmovisión andina, originado en el marcado etnocentrismo de los

norteamericanos y en su afán de oposición hacia las creencias católicas. Este enfoque de los protestantes contrarresta con el usado por la Iglesia Católica que, como veíamos al comienzo del presente capítulo, usó el "método de sustitución", es decir incorporó elementos de la simbólica andina en las representaciones cristianas. Sin embargo, el rechazo de los misioneros protestantes hacia los valores culturales indígenas permitió que se dieran subterráneamente apropiaciones mucho más independientes que las creadas, la mayoría de las veces verticalmente, y otorgadas por la Iglesia oficial a través de sus políticas de sustitución.

Adicionalmente, la traducción de la Biblia al quichua, los programas de radio, así como los planes educativos y de salud, en este mismo idioma, se constituyeron en símbolos de la modernidad, contribuyendo a reconstruir en torno al protestantismo una particular identidad étnica como un modo de afirmarse ante una sociedad que los discriminaba social y culturalmente.

Otro aspecto que nos permite visualizar los cambios que se operaron con la presencia del protestantismo, es el uso y la distribución del espacio. Como hemos visto, ellos colaboraron en la escenificación y legitimaron las relaciones de poder y de dominación. Por su parte los misioneros por provenir de paisajes agrarios, marginales a los escenarios urbanos que se empezaban a construir, tuvieron una predisposición para ubicarse en Chimborazo en contextos similares a los suyos, tal es el caso de Calíata y Troje. Esto les ayudó a comprender la discriminación de que eran objeto los indígenas en relación a los espacios urbanos.

Por otro lado, en comparación con las grandes catedrales e iglesias católicas, los cultos protestantes se realizaban en las casas, como nos lo narra una de nuestras informantes indígenas, con ello no sólo se modificó el uso del espacio, sino adicionalmente, simbólica y materialmente se validan sus propios escenarios, donde pueden expresarse sin restricciones en su propia lengua y gestar solidaridades.

Finalmente, otro aspecto que mencionaremos es la apropiación, por cortos períodos de tiempo, que realizaban los indígenas de los espacios urbanos (plazas), tal como lo veíamos en las sublevaciones indígenas de comienzos del presente siglo. En el testimonio de nuestra informante indígena, vemos que ella decide acercarse a Dios en una campaña evangelística realizada en la plaza de Tixán; es decir el uso del espacio público que les fue negado, es usado para una práctica performativa de "conversión" a través de la cual expresan su protesta y descontento con su pasado. Esta experiencia es además validada por una autoridad delegada representada en el pastor blanco o mestizo. Analizaremos el papel de las autoridades delegadas en el siguiente inciso.

c. Certificado de que somos evangélicos

Como dice Pina-Cabral (1992:58), los dioses paganos son demonios, y no divinos mientras difieran de nuestro dios.

En las apropiaciones particulares del discurso protestante, que estamos analizando si bien advertimos que se desarrollaron con cierta autonomía debido al control difuso sobre los significados cotidianos, siempre han buscado ser validadas por una autoridad delegada. Estos agentes concentran un capital simbólico acumulado por un grupo que les ha otorgado ese mandato de cuyo poder está investido (Bourdieu 1985:69). Estas autoridades delegadas, en nuestro caso de estudio, tienen dos características, son básicamente externas y representantes del mundo social dominante.

Tenemos entonces que estas experiencias de conversión religiosa buscan ser certificadas o validadas a través de dos autoridades delegadas: pastor o evangelista y la Biblia.

La primera de ellas es un pastor o evangelista blanco (misionero) o mestizo, como es el caso de nuestros informantes:

"..mi tío quería tener el gusto que nosotros nos entreguemos (...) nosotros un poquito a veces pensábamos y a veces no, porque siempre hay dudas (...) cuando justo se presentó una campaña, aquí en Tixán, que vinieron trayendo al hermano Valentín..

(testimonio 1)

"Después de pocos meses, ya el Señor me iluminó y me habló en el corazón, en la consciencia, como sentir un hambre de buscar el camino del Señor y yo dije en mi casa, mujer ya no puedo soportar más me buscaré lo mejor que sea, quiero ser evangelista me voy a Tixán a la Iglesia Evangélica, ahí disque hay un hermano pastor Valentín Masón, allá me voy.."

(testimonio 2)

Esta autoridad se torna en el portavoz autorizado que certifica el valor de dicha experiencia o en su defecto la consolida.

Sin embargo, la relación que se establece con esta autoridad delegada, no es similar a la relación "tutelar paternal" que existía con el terrateniente o con el sacerdote católico. En el caso del protestantismo en la zona de Chimborazo, el pastor o misionero cumple una función estrictamente certificadora de la experiencia vivida, en muchos casos incluso estas personas convertidas se toman en pastores en sus comunidades. El liderazgo en el ámbito evangélico adquiere su autoridad en base a su función y no en base a su filiación, es por ello que muchas de las veces el líder comparte la misma condición socio-económica permitiendo una relación mucho más cercana que la "tutelar paternal".

Una segunda autoridad delegada, es la Biblia. En un primer momento se usó el libro como un medio para desvalorizar y alejar a los indígenas de los misioneros protestantes:

"Pronto se corrió la noticia que los misioneros había traído un **libro malo** que corrompería a sus hijos"

(Margareth Brown)

Con el correr del tiempo la "palabra escrita" se tornaría en una segunda autoridad delegada al ser vista como emblema que posibilita al indígena el acceso al saber, al conocimiento, al poder (véase vínculos entre conocimiento y poder en Asad 1979).

"Cuando conocí la Palabra de Dios todo mismo ha cambiado.."

"..hemos cambiado todo porque nos enseñaban la Palabra de Dios.."

(testimonio 1)

"leí la Palabra de Dios y ya me vino un cambio.."

"yo desde hoy quiero enseñar tu Palabra en este barrio.."

(testimonio 2)

El dominio de la palabra escrita siempre ha sido un instrumento de dominación y de discriminación para las sociedades de tradición oral, por lo que hay que ubicar dentro de este contexto la "significación" del acceso por parte de los indígenas, a la palabra escrita, representada a través de la Biblia.

En nuestro trabajo de campo constatamos que si bien la traducción de la Biblia al quichua realizada por los misioneros protestantes, ayudó a que desarrollaran con mayor eficacia su labor proselitista, al mismo tiempo contribuyó a la revalorización del idioma quichua por parte de los indígenas (Muratorio 1983:88). Al mismo tiempo implicó la construcción de un intermediario lingüístico con la palabra castellana escrita (Gudschinsky 1965:132).

En la actualidad, la Biblia prefiere ser leída en castellano y ya no se realizan traducciones al quichua de materiales cristianos, debido a que no hay mayor demanda de los mismos. Si bien, se sigue usando el quichua en las predicaciones y conversaciones, a la hora de validar sus interpretaciones religiosas, se usa la autoridad delegada (la palabra escrita) en el idioma dominante, el castellano ya que ello otorga mayor prestigio (véase Albó, Greaves 1983:79-111).

Esto, es constatado incluso cuando un indígena realiza un inadecuado uso del idioma castellano, es objeto de discriminación y de diferenciación social. Sobre todo esto se da con las mujeres, por lo menos en nuestra zona de estudio, tienen menor contacto que los varones con el mundo moderno (cf. Harvey 1989:8).

"..desvalorizan a las mujeres, que dicen que no podemos aprender, no sabemos leer, no sabemos escribir..."

(testimonio 1)

Históricamente las poblaciones indígenas han buscado en medio de la resignación y la rebeldía, o mejor dicho de la "adaptación-en-resistencia" (Stern 1987), el acceso a la palabra escrita castellana como una forma de validación y credibilidad en una sociedad donde ser quichua monolingüe significa enfrentar la desventaja y la discriminación del mundo moderno. Vemos entonces que la relación de los indígenas con la palabra escrita es sobre todo emblemática, en el sentido que les permite el acceso al mundo prohibido.

d. Evangélicos runas

Si bien es cierto, el protestantismo contribuyó a la configuración de una determinada identidad étnica, al mismo tiempo debido a que los protestantes carecieron de un capital político que les permitiera articular estas recreaciones étnicas, esto generó que dicha toma de conciencia adquiriera una ambigüedad relativa a cada grupo y/o persona (Comaroff 1991; Muratorio 1983:87).

Veamos como estas ambigüedades de poder, prestigio y status se entretejen en nuestros informantes:

Para nuestra primera informante, el hacerse protestante le posibilita acceder a otros espacios de socialización y de conocimiento, a los cuales no había tenido entrada:

"..mi papi decía que ustedes están andando por ahí perdiendo el tiempo, no siquiera piensan en los animales, ustedes no mas se van y nada no vale, esto nos decía porque mi tío nos llevaba a campañas, así a iglesias.."

Sin embargo, al mismo tiempo siente que carece como mujer de legitimidad en las reuniones religiosas:

"..las mujeres no podíamos hacer nada (...) desvalorizan a las mujeres, que dicen que no podemos aprender, no sabemos leer, que no sabemos escribir entonces se tenía recelo..."

Muchas veces cuando se ha analizado la relación hombre/mujer indígena, se lo ha hecho en términos de una teoría de igualdad complementaria, lo cual constatamos que no ocurre en todas las esferas y actividades sociales (Harvey 1989:11-14).

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

En este sentido, vemos que la mujer indígena (mayoritaria en la iglesia evangélica quichua) tiene la posibilidad de modificar y ampliar sus espacios privados/públicos; sin embargo no participa de manera igualitaria con el hombre en la conducción y toma de decisiones en el ámbito de la iglesia, contribuyendo únicamente de manera

informal y extraoficial en él. Ello se debe a que frente a la autoridad delegada (pastor y la Biblia), siempre ha estado en desigualdad de condiciones.

Ante el pastor está en desventaja debido a que siempre es una autoridad masculina, por lo cual las relaciones sociales son establecidas en términos de género. Ante la Biblia, es decir la palabra escrita, son las mujeres las que menor acceso tienen a ella por sus condicionamientos en educación y en la relación con el mundo occidental.

Estos dos condicionantes nos permiten ver como los sistemas socio-culturales de género, reforzados por las ideas religiosas en donde la mujer también posee un papel secundario, se ven fortalecidos al interior de la iglesia evangélica indígena. No por ello dejamos de reconocer que en algunos aspectos la mujer indígena a través del protestantismo alcanza mejores condiciones de vida: reducción de la violencia familiar, acceso a la educación no-formal a través de seminarios y talleres de capacitación, ingreso a otros espacios de socialización etc.

Para nuestro segundo informante, vemos que el hacerse protestante, contrariamente a los que ven al protestantismo como un espacio de búsqueda de poder y prestigio negado (Bamat 1986), su decisión le lleva a perder el prestigio ganado que tenía como líder indígena en su comunidad:

"He andado noches, tardes, días, persecuciones todo he vencido, porque me persiguen los gentiles.."

Pero a su vez, el protestantismo le permite apropiarse de un campo simbólico desde donde reestablecer su identidad particular

"Uno cuidaba de uno pero no podía vivir en el hogar en ningún momento y estaba dado a mucho alcohol, entonces uno procedía mal ante la familia ante la esposa. Desde pequeño hemos aprendido a tomar, por eso es difícil no poder sostenerse ni cambiar la actitud de vida (...)

Yo tenía una Biblia católica que unos hermanos que he trabajado junto en la

provincia de Pichincha en el cantón de Salgolquí, nos obsequió una, algo yo he leído, algo tuve en mi corazón, bueno dije pues hay hermanos que se han convertido al Señor que ya no toman y uno veo la Biblia veo pues..."

Entonces vemos que en esta experiencia particular, la religión se torna en un referente no necesariamente o mejor dicho no únicamente social, sino también particular, desde donde se alimenta un sentido de fuerza personal, expulsando las dolencias tanto físicas como mentales.

Sin embargo, nuestro informante, después de que se hace evangélico, vuelve a recuperar su prestigio en la comunidad, (actualmente es líder de una organización indígena de la zona) por lo cual notamos que se da una interconexión entre la dimensión social y la subjetiva.

"..ya después de unos meses, unos años Dios ha hecho ver, ellos han querido ser otra vez ser amigos, entonces según como me decían, ahora me dicen bueno usted ha tenido la fuerza de seguir el Evangelio, ya no veo que tomas (...) ahora parece que es bonito, un día nosotros también estaremos por donde usted está caminando me dicen la gente..."

La inversión indígena en la **creencia** religiosa protestante contribuye al impulso social de estos sectores configurando una práctica a través del acceso a ciertos bienes simbólicos y prácticos.

La conformación de dicha práctica se realiza en dos dimensiones: por un lado, el discurso religioso (escogido por Dios, llamado por Dios) contribuye a la valorización de grupos sociales fuertemente golpeados permitiéndoles además el acceso a ciertos servicios: salud y educación ofrecidos por los misioneros. Por otro lado, contribuye a reorganizar la existencia particular del individuo: en términos emocionales, de poder etc.

e. A través del lente misionero

Los misioneros protestantes buscaron transmitir sus dogmas religiosos de distintas formas: imágenes visuales (películas, afiches etc.), cánticos religiosos, folletos entre otros; algunos de los cuales adquirieron una mejor sintonía con el imaginario indígena.

En nuestro trabajo de campo hemos percibido que las imágenes y pinturas alegóricas juegan un papel importante en la labor pedagógica misionera, incluso aún más que la palabra escrita.

El siguiente esfuerzo es un primer intento exploratorio en percibir el significado de éstas imágenes gráficas, para ello hemos seleccionado dos tipos de representaciones visuales ⁴³: 1) la primera clase de gráfico es el afiche, el cual es colocado generalmente en la pared frontal interna de las iglesias, el afiche que analizaremos se llama "Ishqui ñanmanta", (Dos Caminos); 2) y el segundo gráfico que analizaremos son imágenes que aparecen en folletos que se distribuyen en forma masiva, nos referiremos a las imágenes del folleto "Runapaj Shunguca ¿Ima Shinashi Canga?" (¿Cómo será el corazón del indio?).

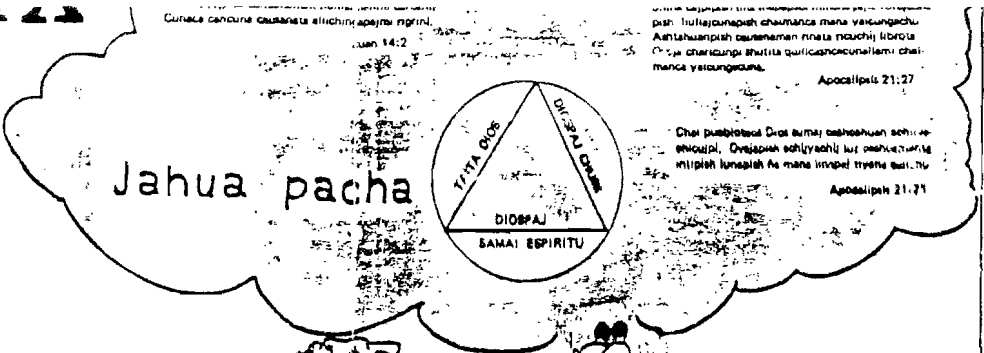
Somos conscientes que estamos ante gráficos hechos por los misioneros, lo cual constituye de por sí un filtro que nos distancia de lo que podría ser la expresión propia de los indígenas. Sin embargo como sabemos, el símbolo de por sí, no sólo posee un significado, sino una multiplicidad de ellos, es por esta razón que si bien los símbolos analizados son ajenos, son usados y valorados por los indígenas, por lo cual nos parece oportuno explorar sus significados.

1. Ishqui ñanmanta

Esta representación visual con fuertes rasgos apocalípticos nos muestra la imagen de dos caminos⁴⁴: expresada a través de la división del espacio: el jahua pachaman, el camino angosto y el ucu pachaman el camino ancho, que contribuye a la creación

Jahua pachaman rina ñan
 Ucu pachaman rina ñan

Uchichuq purpura yacuichij Ucu pachaman yacuuna purpura jatunni. Anpish purpura jatunni
 Achicunemi chata rishpa yacuuna. Anpishanpish mang' tuurij huñta' causamim yacuuna
 ...
 San Mateo 7:13, 14



...
 Apocalipsis 21:27
 ...
 Apocalipsis 21:27

...
 Colosenses 1:10

...
 Hebreos 10:25

...
 Efesios 5:18

...
 1 Juan 1:7

Cerca Diospej kauptari ellita rura; ricuripebeja
 tucurta ali rura yuyellita caca; Chashna ali
 rurasnemi imamanta mana pingirita canqui.
 Mana huñtashpa huñtashatapish ima shina cash
 cañataj ali yachachingu.
 2 Timoteo 2:16

Cancunata japij huñtashatapish shuñtashatapish
 charirca Diosca ima rurasna shuñtashatapish
 Chashna cashpami, cancuña apaj tuconallita liquta
 apachunca sequenca. Cancuneta ima liquti japijpej
 Dioscajapish ali tuconca yuya tapish chaj liquta apaj
 tuconatapish cance.
 1 Corintios 10:13

Pipish Diospej Churita cruce huñta' causata charinmi,
 ashahuñpish Diospej Churita mene cruce huñta' causata
 mane charinchi. Partica Diosca ñiñacuniñamir-ñica
 Juan 3:36

Diospej Shimitaca yuyella niñpish miana yuyella
 niñpish ali yuyella sepingacama huñtashatapish
 rimaculle cancuña miana ñiñatashpa ali
 shungunam yachachiculla.
 2 Timoteo 4:2

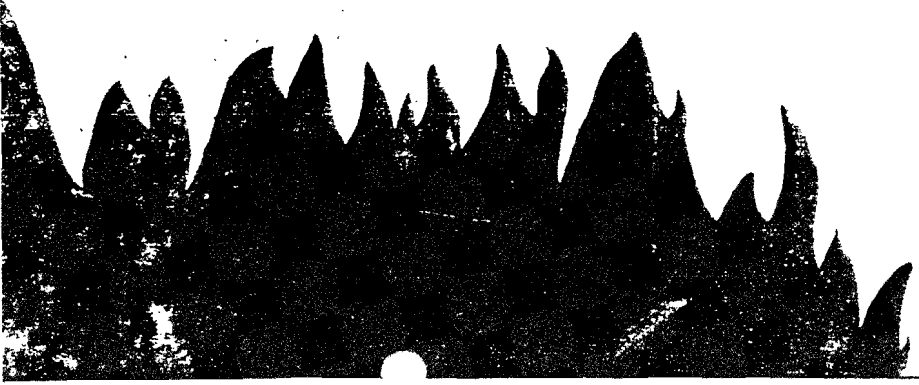
Chashna cuyanaca nuna huñchij ima ellitunata
 ruraschamantachu quispicirca. Anpishanpish
 huñchijta liqutashamantamari quispicirca
 Diosca tucaj jaca... nana mañashpami, cutin huñca
 rishcata rurata. Paipaj Samai Espiritutapish cashpami
 muniñu causayujta rurata.
 Tito 3:5

Cancunaca (ima nishpataj macanacungichij
 ñiñacushpa rimacungichij?) Cancunaca
 milti yuyacuña shungupi caca chaste yuyachi
 cujipimari chashnaca rurangichij.
 Santiago 4:1

Diospej huñucuna cashpeca Diosca curita
 culliquita, ramita rucacupej yuyalliamanta
 rurascha dios cashcata mana yuyenachu
 canchi.
 Hechos 17:29

Ama machachichu Machachunaca liquti causa
 manni tigracuna. Chajpash rancia Diospej Samai
 Espiritu ashahuñ sepinga canchi.
 Efesios 5:18

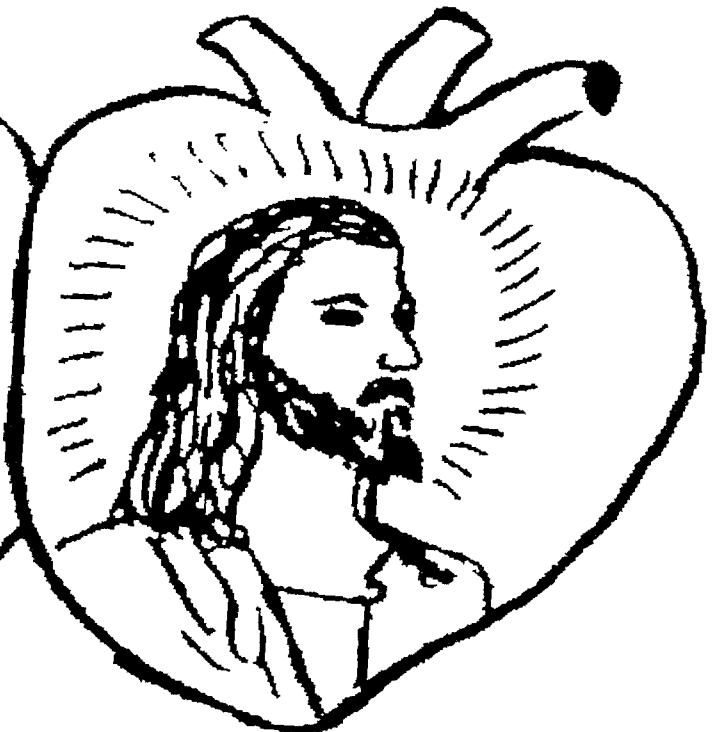
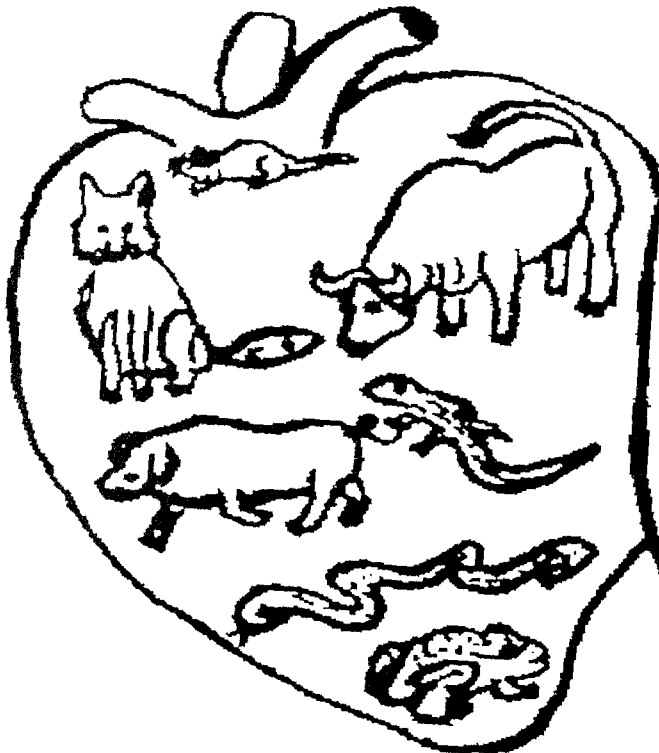
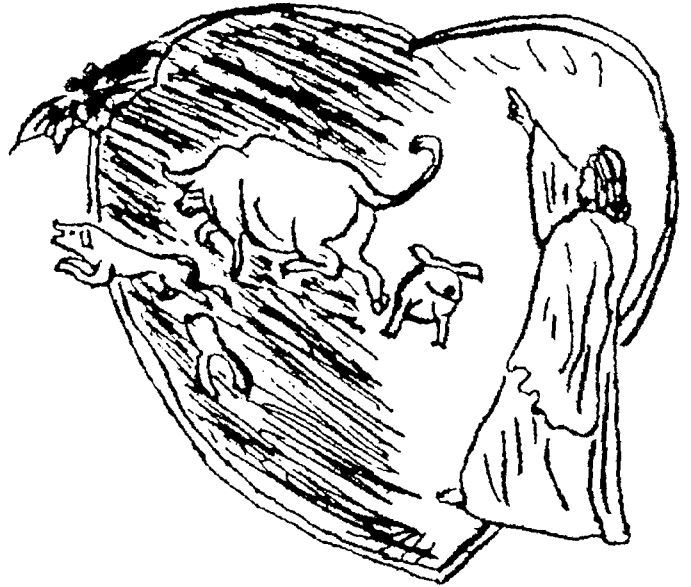
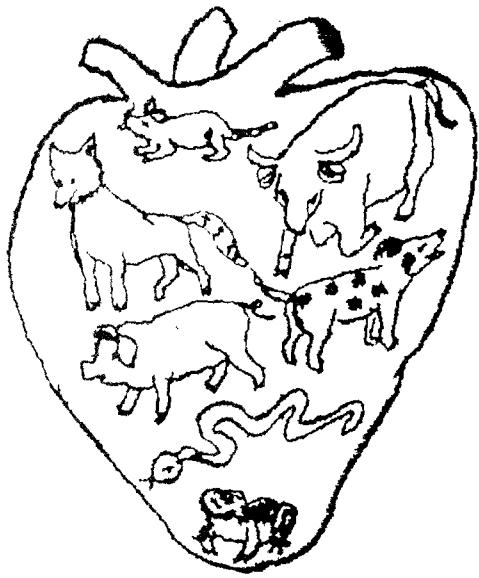
Brunan.
 Deuteronomio 8:10-12



UCU PACHAMAN JAHUA PACHAMAN

MAMANTA RISHUN NISHPA YUYARICUNCUNA





de la diferencia (Benavides 1989:5). Esta distinción es construida en base a criterios prácticos de comportamiento: lo aceptable (lícito) y lo condenable (ilícito), con el fundamento bíblico mayormente novo testamentario.

En lo aceptable, se enfatizan los comportamientos ideales de un cristiano: predicación, alabanza al Señor, congregarse en la Iglesia, uso adecuado de la Palabra y un buen testimonio. En las imágenes, generalmente el varón es el más activo en estos comportamientos.

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

Cada imagen gráfica de este afiche va acompañada de una cita bíblica, la cual, al igual que la representación, posee un marcado énfasis apocalíptico, que de acuerdo a nuestro entender encuentra sintonía con elementos mesiánicos de la cultura andina.

2. Runapaj Shunguca ?Ima Shinashi Canga?

La primera expresión gráfica presenta el corazón de una persona que no conoce a Dios, el cual es identificado lleno de animales; en el segundo gráfico aparece Dios expulsando a los animales; y finalmente la tercera expresión coloca dos opciones posibles volviendo a enfatizarse el mundo dual.

Entonces, en el primer gráfico se compara al individuo que no conoce a Dios con un animal; y por otro lado cuando Cristo está en el corazón del hombre deja de ser animal.

Los indígenas como hemos visto eran vistos como animales por la sociedad riobambeña fuertemente racista, por lo cual estas imágenes visuales no les son

ajenas, sino por el contrario correspondían a la representación de la realidad y a la posibilidad de **cambiar** esa situación a través de Cristo.

Estos breves comentarios de las imágenes visuales nos permiten reforzar algunas ideas que habíamos analizado en los testimonios de nuestros informantes indígenas.

En ambas representaciones, vemos ciertas continuidades: la primera el enfático dualismo que diferencia el bien y el mal y la segunda que los textos escritos aparecen básicamente reforzando el discurso moral de lo aceptable y lo condenable en todo cristiano que se expresa en las imágenes gráficas.

A diferencia de los misioneros, para quienes la imagen visual (fotografía) pretende certificar los informes escritos enviados a sus centros matrices; en este afiche son los pasajes bíblicos, es decir la palabra escrita, la que valida las imágenes visuales.

Después de medio siglo de indiferencia, la iglesia evangélica indígena en el Chimborazo a partir del cincuenta, ha crecido exorbitantemente, se habla de unas quinientas congregaciones en toda la provincia, se preguntaba un investigador social, ¿qué ha ocasionado tal crecimiento?, eficacia que no ha logrado ninguna otra organización.

Si bien el protestantismo en sus inicios fue un elemento exógeno, recibió una "orquestración autóctona", construida dinámica y dialécticamente, fruto de una interacción entre distintos actores que se encontraron.

Como dice Weber "un discurso puede resultar en desenlaces inesperados", en este sentido hemos visto que no podemos asignar un particular significado de la creencia religiosa. A través de este capítulo observamos que el protestantismo fue un espacio entre el mundo occidental y el mundo andino, **conversación** en casos violenta y acalorada, en otros negociada y en otros desviada. Desencadenó procesos dialécticos

a través de los cuales se construyeron consensos frente a una realidad social. Hemos querido demostrar que si bien en casos, la ideología conservadora y etnocéntrica de los misioneros evangélicos protestantes causó fuertes daños en su labor proselitista; al mismo tiempo los receptores indígenas se apropiaron de ciertos símbolos y significados oficiales dibujando encima de ellos, nuevas lecturas desde donde recrear su vida cotidiana y responder a los nuevos condicionamientos sociales.

Estas interacciones dinámicas (contradictorias y conflictivas), se dieron en un contexto particular, siendo las creencias religiosas el lenguaje a través del cual ambos actores recíprocamente curaron y restauraron los disloques que experimentaban en los niveles de su experiencia cotidiana.

NOTAS DEL CAPITULO

25. Según Tohaza (1984:5) la provincia de Chimborazo ha sido una de las regiones en el país en la cual con mayor persistencia se han mantenido relaciones de producción pre-capitalista, siendo sólo a partir de la emisión de la Reforma Agraria de 1964, donde se empieza a generar un proceso de abolición de las formas de producción pre-capitalistas.
26. testimonio de Ignacio Silva, octubre de 1992
27. En este sentido es interesante notar el número considerable de órdenes religiosas que existían en Riobamba (véase Castillo Jácome 1942:232-236).
28. Esto se confirma en la provincia de Chimborazo al ver que las primeras sublevaciones indígenas no atentan contra el sistema de hacienda, sino que se expresan estrictamente en luchas reivindicativas, es decir el acceso a derechos y recursos al interior de la hacienda (Sylva 1986:33-35) y por otro lado expresan desacuerdos respecto a demandas del Estado, especialmente con las autoridades seccionales: impuestos, servicio militar, censos etc. (véase Cevallos s/f).
29. En el análisis de la hacienda serrana ecuatoriana, Guerrero (1991:188), nos dice que el patrón era una "autoridad paternal tutelar".
30. véase estudio de socorros y suplidos en una hacienda serrana ecuatoriana en Guerrero (1991).

31. Al respecto véase el análisis simbólico del espacio en una hacienda serrana ecuatoriana que hace Guerrero (1991) cf. ritos de institución en Bourdieu (1985:78-86).
32. Muchas veces los datos históricos que se registran no sólo dan cuenta de los hechos sucedidos sino también de las valoraciones que se hacen sobre los mismos, en este caso vemos como la descripción que el historiador hace del espacio está influida de sus valoraciones (cf. Rappaport 1989:47).
33. En muchos estudios realizados sobre el agro serrano, se califica a los indígenas, como "campesinos", por nuestra parte preferimos usar el término indígena dado que desde la Colonia, sobre todo en una sociedad como la riobambeña, ha preponderado el lenguaje de casta, raza o grupo étnico para definir la ubicación de los diferentes sectores sociales: blancos, cholos, indios.
34. Es la Unión Misionera Evangélica la pionera en abordar planificadamente la cuestión del analfabetismo de la población indígena de la provincia, en 1956 (véase Bebbington, Ramón 1992:182; Muratorio 1983:82).
35. Entendemos por identidad étnica, no como los factores del pasado que carecen de interacción social, sino todo lo contrario construcciones procesuales y relacionales que se construyen socialmente (Hylland 1991:127; Barth 1969:10).
36. Hemos recogido diez testimonios de la zona antes mencionada, de los cuales hemos seleccionado a estos dos debido a que son representativos de miembros fundadores de sus iglesias y líderes de las mismas.
37. Entrevista realizada en octubre de 1992 y en febrero de 1993. En este, como en el siguiente testimonio hemos respetado su estructura interna, así como sus expresiones. En los casos en que reducimos el discurso, hemos puesto los respectivos signos de puntuación que así lo indiquen.
38. Entrevistado en octubre de 1992 y en febrero de 1993
39. Generalmente las propiedades de los indígenas, en esta zona, son entre dos a cinco hectáreas y son tierras de secano, es decir, como dice nuestro informante "cuando hay agüita del cielo".
40. Actualmente, nuestro informante es dirigente de una Organización Indígena de segundo grado vinculada a la CONAIE.

41. cf. con el hecho de que a pesar de que los misioneros llegaron en 1902, los indígenas recién deciden convertirse en 1954, fecha en la que se realizan los primeros bautizos (véase datos estadísticos anteriormente proporcionados).
42. cf. rituales de frontera en los Andes, en Molinié Fioravanti (1986:272-282).
43. Ambas imágenes visuales datan de la década de los sesenta, fueron publicadas por la GMU y gozan de bastante aceptación en las comunidades evangélicas de Chimborazo.
44. véase lo que señalábamos sobre el "caminar" en los testimonios de nuestros informantes indígenas.

CONCLUSIONES

A modo de reflexión final más que una conclusión, podemos señalar que el presente estudio de caso sobre la presencia del protestantismo en la provincia de Chimborazo-Ecuador, nos ha ayudado a explorar la importancia de los vínculos entre lo objetivo y lo subjetivo. Hemos visto en dichas relaciones cómo las significaciones religiosas si bien se construyen socialmente, no sólo son producto de una acción mecánica, sino que se dan en espacios donde las personas luchan: con sus "dramas y rituales" por la ruptura o la integración con determinado orden social. Son las mismas personas las que actúan como agentes del incesante afán de construir nuevas significaciones sobre viejos símbolos religiosos, a partir de las cuales organizan y estructuran una práctica. Esto a nuestro entender nos ayuda a humanizar lo **social**, es decir a no restar la acción humana en los procesos sociales.

En este sentido, hemos querido analizar el protestantismo no tanto en base a las políticas institucionales de las agencias misioneras, sino en su experiencia singular, por lo cual hemos tomado en cuenta su multivocalidad.

Por un lado veíamos como determinados contextos y coyunturas sociales, género, educación, contribuyeron a que ciertos valores y creencias religiosas fueran asumidas a comienzos de siglo por un grupo de mujeres y hombres desde donde interpretaron la realidad y quisieron modificarla; como también desde donde reconstruyeron y reestructuraron su identidad. Intenciones que estuvieron llenas de convicción, y pasión, así como también llenas de ambigüedades, de poder y de etnocentrismo.

Por otro lado, los discursos religiosos protestantes fueron recepcionados por grupos no occidentales, en el presente caso indígenas, aspecto difícil de analizar por dos razones: no existe un registro de sus experiencias propias, debido a que su palabra ha sido muchas veces negada y en el mejor de los casos discriminada, y por otro

lado, debido a que son sociedades de fuerte tradición oral, razones por lo cual sus expresiones son mayormente extra-narrativas, es decir rituales (la historia a través de su experiencia religiosa de conversión), visuales (imágenes religiosas más populares) y musicales (coros e himnos). Estas formas deben ser tomadas en cuenta, además de los registros narrativos hechos por los misioneros, si es que realmente queremos realizar un análisis exhaustivo del protestantismo. A partir del presente trabajo hemos sugerido formas posibles para desarrollar dicho acercamiento, a pesar de las dificultades para abordar estos hechos.

En nuestro particular estudio, podemos decir que la presencia del protestantismo fue "un" lenguaje que se estableció entre dos mundos, "encuentro" que en muchos de los casos fue más allá de las intenciones explícitas de los actores involucrados. Decimos esto debido a que, en ambos casos (misioneros e indígenas) los textos bíblicos proporcionaron un espacio simbólico y social de convergencia, desde donde entretejer alianzas y diálogos mágicos tornándose en una forma particular de relacionarse solidariamente ante un mundo moderno.

Al analizar el extenso diálogo que se inició desde comienzos del presente siglo, encontramos que en sus protagonistas, fueron las específicas situaciones socio-históricas las condicionantes que determinaron las significaciones de un cuerpo de creencias religiosas que les permitiera movilizarse como agentes activos en el proceso de construcción de su propia identidad y de su propio mundo.

Tanto la experiencia como la expresión, están inmersos en procesos dinámicos de la realidad social, por lo cual continúa esta extraña conversación entre dos mundos donde la complicidad, el juego, la fascinación y la repulsión siguen presentes.

Nuestro afán fue analizar, en ambos casos, los componentes socio-culturales que participaron en este encuentro, dentro de los cuales se ubica la manifestación particular de los actores sobre su propia experiencia religiosa. La investigación nos

ha permitido visualizar como los cambios sociales operan en la vida cotidiana de las personas a través de la apropiación de ideas religiosas y hemos escrudiñado los elementos que intervienen en la construcción de significados religiosos y que hacen posible un diálogo entre diferentes.

BIBLIOGRAFIA

- ALBO, GREAVES
1983
Chukiyawu
La cara aymara de La Paz
Cuadernos de Investigación CIPCA
Wayar & Soux Impresores - Editores
- ALLEN, Katherine
1988
The Hold Life has: Coca and cultural identity in an Andean Community
Smithsonian Institute, Washington
- ARINSANA
1988
Revista de Cooperación Internacional en Areas Indígenas de América Latina
IV:8
- ARGUEDAS, José M.
1975
Todas las sangres
Editorial Losada, Argentina
- ASAD, Talad
1979
"Anthropological conceptions of religion: reflections on Geertz": 607-627
University of Hull
- AYALA, Enrique
1982
Lucha política y origen de los partidos en Ecuador
Corporación Editora Nacional, Ecuador
- BADONE, E. (ed)
1990
Religious Orthodoxy and Popular Faith in European Society
Princeton University Press
- BAHAMONDE, W.
1952
The Establishment of Evangelical Christianity in Perú (1822-1900)
Ph.D., Hartford Seminary Foundation
- BAMAT, Tomás
1986
¿Salvación o Dominación?
Editorial El Conejo, Ecuador

- BASSO, SHERZER
1990 Las culturas nativas latinoamericanas a través de su discurso
Coedición MLAL - ABYA-YALA
Ecuador
- BASTIAN, Jean P.
1989 Los Disidentes
Sociedades protestantes y revolución en México, 1872 - 1911
Fondo de Cultura Económica, México
- _____.
1990 Historia del Protestantismo en América Latina
Ediciones Cupsa, México
- _____.
1991 "La mutación del protestantismo latinoamericano: una perspectiva socio-histórica" en Teología en Comunidad 6:46-66
- BASTIDE, Roger
1986 Sociología de la religión
Ediciones Júcar, Madrid
- BEBBINGTON, RAMON
1992 Actores de una década ganada: Tribus, Comunidades y Campesinos en la modernidad
Comunidec, Quito-Ecuador
- BEHAR, Ruth
1991 "Death and memory: from Santa María del Monte to Miami Beach" en Cultural Anthropology 6 (3): 346-384
- BENAVIDES, DALY (eds) Religion and political power
1989 State University of New York Press
- BENGOA, José
1978 La Hacienda Latinoamericana
Ediciones Ciese, Ecuador
- BOURDIEU, Pierre
1977 Outline of a theory of practice
Cambridge University Press
- _____.
1985 ¿Qué significa hablar?
Economía de intercambios lingüísticos
Akal Universitaria

- 1988 Cosas Dichas
Gedisa Editores, España
- 1991a El Sentido Práctico
Taurus Humanidades
- 1991b La Distinción
Criterio y bases sociales del gusto
Taurus Humanidades
- 1991c "Towards a Sociology of Photography"
en Visual Anthropology Review 7 (1):129-
133
- BOUYSSSE-CASSAGNE "El cholo: actor olvidado de la historia"
SAIGNES en Unitas: 5:21-29
1992
- BRUNO-JOFRE, "Social Gospel, the committee on cooperation
1984 in Latin America, and the Apra: the case
of the American Methodist Mission in Perú
1920 - 1930"
Poligrafiado presentado en la primera
conferencia del Cehila, Mexico
- CANO, NEUFELDT Los nuevos conquistadores
1981 El Instituto Lingüístico de Verano en
América Latina
Copublicado por Fenoc y Cedis, Ecuador
- CASTILLO JACOME La provincia de Chimborazo en 1942
s/f Ed. Progreso, Riobamba
- CEVALLOS, Arturo "Sublevaciones y conflictos indígenas en
s/f Chimborazo, 1920-1930"
inédito
- CHIRIBOGA, Manuel "Jocazeros y gran propietarios en 135 años
1980 de exportación cacaotera (1790-1925)"
Quito, Ecuador

- CIDA
1965
Tenencia de la tierra y desarrollo socio-económico del sector agrícola en el Ecuador
OEA, Washington
- CLIFFORD, James
1988
The predicament of Culture
Cambridge: Harvard University Press
- _____.
1978
"Hanging Up looking glasses at Odd Corners" en Studies in Biography, Daniel Aaron, ed. pp. 41-56. Harvard University Press
- COMAROFF, Jean
1985
Body of power, Spirit of resistance: The Culture and History of a South African People
University of Chicago Press
- COMAROFF, John
1989
"images of empire, contests of conscience: models of colonial domination in South Africa" en American Ethnologist 16(4):661-685
- COMAROFF, J & J.
1991
Of revelation and revolution
Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa
University of Chicago Press
- CONAIE (cop.)
1989
Las nacionalidades indígenas en el Ecuador
Nuestro Proceso Organizativo
Ediciones Tinkui-Conaie
- CRAIN, Mary
1990
"Narraciones femeninas sobre la muerte, la posesión diabólica y las relaciones de clases en las haciendas de las serranías norteñas de Ecuador en Las culturas nativas latinoamericanas a través de su discurso:207-234.
Coedición MLAL y ABYA-YALA, Ecuador
- DE CERTEAU, Michel
1984
The practice of Everyday Life
University of California Press
- _____.
1988
The Writing of History
Columbia University Press, New York

- DE LAURETIS, T. 1987 Technologies of Gender: Essays on theory, film, and fiction
Indiana University Press
- DE PINA CABRAL, Joao 1992 "The gods of the gentiles are demons"
The problem of pagan survivals in European Culture en Hastrup (ed) Other Histories
Routledge, London and New York
- DE SARDAN, Jean 1992 "Occultism and the Ethnographic I"
The exoticing of magic from Durkheim to postmodern anthropology
en Critique of Anthropology 12 (1):5-25
- DOBB, Maurice 1974 Estudios sobre el desarrollo del capitalismo
Ediciones Siglo XXI.
- DOUGLAS, Mary 1973 Símbolos Naturales
Alianza Editorial, Madrid
- DURKKHEIM, Emile 1982 Las formas elementales de la vida religiosa
Akal Universitaria
- EVANS-PRITCHARD, E. 1984 Las teorías de la religión primitiva
Siglo XXI, España editores 4ta. edición
- FARRELL, DA ROS 1983 El acceso a la tierra del campesino ecuatoriano
Mundo Andino
Fundación Ecuatoriana Populorum Progressio
- FERNANDEZ, James 1974 "Misión de la metáfora en la cultura expresiva" en Current Anthropology
15 (2):119-133
- FISCHER, John 1897 "The entrance of Ecuador"
(poligrafiado)
- FOSTER, Stephen 1990 "Symbolism and the problematics of postmodern representation" en Victor Turner and the construction of cultural criticism: 117-137
Between literature and anthropology
Indiana University Press

- FOUCAULT, Michael Microfísica del poder
1979 Ediciones La Piqueta
- FRASER, NICHOLSON "Social Criticism without philosophy: an
1990 encounter between feminism and posmodernism
 en Feminism/postmodernism
 London: Routledge
- GARCIA, Pilar Iglesia y poder en el Perú contemporáneo
1992 Centro de Estudios Regionales Andinos
 "Bartolomé de las Casas" Cusco
- GARCIA CANCLINI, N. Las culturas populares en el capitalismo
1982 Editorial Nueva Imagen, México
- _____ "Ideología y Cultura"
1986 Conferencias dictadas en la Universidad de
 Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras
- GEERTZ, Clifford La interpretación de las culturas
1988 Gedisa editores, 1era reimpresión castellana
- GILL, Lesley "like a veil to cover them: women and the
1990 Pentecostal movement in La Paz en American
 Ethnologist 17 (4):708-721
- GODDARD, B. The Encyclopedia of Modern Christian
1967 Missions
 Cambden: Thomas Nelson and Sons
- GOFFMAN, E. interaction Ritual
1970 Essays on face-to-face behavior
 Anchor Books
- GONZALES, José L. La religión popular en el Perú
1987 Instituto de Pastoral Andina, Cusco
- GMU Gospel Message- Annual Report
 1926, 1927, 1928, 1929, 1930, 1931, 1932,
 1933, 1935, 1936, 1937, 1938, 1939, 1940,
 1941, 1943, 1944, 1945.

- GUSCHHINSKY, S.
1965 "La alfabetización en la lengua materna como puente para dominar el idioma oficial: teoría y práctica"
Instituto Lingüístico de Verano en Educación, Lenguas Indígenas y formación de personal
V Congreso Indigenista Interamericano
Quito, Ecuador
- GUERRERO, Andrés
1983 Haciendas, capital y lucha de clases andina
Editorial El Conejo, Ecuador
- _____.
1991 La semántica de la dominación: el concertaje de indios
Ediciones Libri Mundi, Ecuador
- GUIART, Jean
1980 "Comments on Anthropologists vs. Missionaries of Stipe" in Current Anthropology 21 (2):170-172.
- HAGE, Ghassan
1992 "Religious fundamentalism as a political strategy" en Critique of Anthropology 12 (1): 27-45
- HARVEY, Penélope
1989 Género, autoridad y competencia lingüística
Participación política de la mujer en los pueblos andinos
Instituto de Estudios Peruanos
- HASTRUP, Kirsten
1992 "Writing ethnography: state of the art" en Anthropology and autobiography:116-131
Routledge: London and New York
- HYLLAND, T.
1992 Us and Them in Modern Societies
Scandinavian University Press
- HOBSBAWN, RANGER (eds) The invention of tradition
1983 Cambridge University Press
- JACKSON, J.
1989 "Is there a way to talk about making culture without making enemies?"
Dialectical Anthropology 14: 127-143

- KESSLER, Juan
1967 A study of the older Protestant Missions and Churches in Perú and Chile
Ph.D., Universidad de Utrecht, Holanda
- KLASSEN, Henry
1976 "An accurate picture of the quichua church of the Chimborazo province of Ecuador"
poligrafiado
- KLASSEN, Jacob
1975 Fire on the Paramo
The Faculty of the School of World Mission and Institute of Church Growth
Fuller Theological Seminary
- KOROVKIN, Tania
1993 "Los indígenas, los campesinos y el Estado: El crecimiento del Movimiento Comunitario en la Sierra Ecuatoriana"
Documento de Trabajo No. 11 Flacso-Ecuador
- LALIVE D'EPINAY, C.
1968 El refugio de las masas
Estudio Sociológico del protestantismo chileno
Editorial El Pacifico, Chile
- LEVINE, Daniel
1990 "Religión, sociedad y política" en Páginas
No. 105: 4-14
- LIMON, José
1991 "Representation, Ethnicity, and the precursory ethnography" en Recapturing Anthropology: Working in the present: 115-135
Santa Fe: School of American Research Press
- MACKAY, John
1989 El otro Cristo español
Ediciones Cupsa, México 2da. ed.
- MANNING, Frank
1977 "the salvation of a drunk" en American Ethnologist 4 (3):397-412
- MCINTOSH, Eduardo
1979 "El Evangelio y la religión popular en el Perú hoy" ponencia presentada por el autor en Pattaya, Tailandia

- MALINOWSKI, B. 1975 Los Argonautas del Pacífico Occidental
2da. edición castellana
Impreso en Gráficas Román, Barcelona
- MARTIN, David 1990 Tongues of fire
Basil Blackwell Inc. London
- MARZAL, Manuel 1977 Estudios sobre la religión campesina
Pontificia Universidad Católica del Perú
- MAUST, John 1991 New Song in The Andes
Pasadena Press, California
- MIGUEZ BONINO, J. 1986 Protestantismo y Liberalismo en América Latina
Editorial Dei, Costa Rica
- MOLINIE FIORAVANTI 1986 "El simbolismo de frontera en los Andes"
en América Indígena XLVI (4):251-286
- MURATORIO, Blanca 1983 Etnicidad, evangelización y protesta en el Ecuador
Editorial Ciese, Ecuador
- _____ 1981 "Protestantism, Ethnicity and Class in
Chimborazo" en Cultural Transformations and
Ethnicity in modern Ecuador: 506-534
University of Illinois Press
- _____ 1991 "Introducción" en Retrato de la Amazonía:
Ecuador 1880 - 1945: 1-27
Ediciones Libri Mundi, Ecuador
- MUZZEY y KIDGER 1953 Breve historia de los Estados Unidos
De América
Boston, Gin, USA
- NICKEL, Ben 1965 Along the Quichua Trail
Smithville: Gospel Missionary Union
- ORTNER, Sherry 1974 "Is female to male as nature is to culture"
en Women, culture and society
Stanford: Stanford University Press

- _____
1984 "Theory in Anthropology since the sixties"
en Society for comparative study of Society
and History: 126-166
- PADILLA, Washington La Iglesia y los Dioses Modernos
1989 Historia del Protestantismo en el Ecuador
Corporación Editora Nacional
- PAREDES, Tito El Evangelio en platos de barro
1989 Ediciones Presencia, Perú
- PUJADAS, Juan El método biográfico: el uso de las historias
de vida en Ciencias Sociales
1992 Cuadernos Metodológicos No. 5, España
- RABINOW y SULLIVAN Interpretative Social Science
1987 University of California Press
- RAPPAPORT, J. "Toretas y bramaderos: visiones entrelazadas de la
1989 de la historia ñariñense" en Identidad étnica
identidad regional, identidad nacional:221-43
ICFES, Bogotá
- REED & REED Una historia de la Iglesia de la Unión
1949 Misionera Evangélica
Inédito, Guayaquil
- REYNOSO, Carlos Paradignas y estrategias en Antropología
1987 Simbólica
ediciones Búsqueda, Argentina
- _____
1990 "El lado oscuro de la Descripción Densa"
poligrafiado presentado en el Tercer
Congreso Argentino de Antropología Social
- RODRIGUEZ BRANDAO, C. Os deuses do povo
1980 Livraria brasiliense editora s.a.
- SAHLINS, Marshal Islands of history
1985 The University of Chicago Press
- SALLNOW, Michael Pilgrims in the Andes
1987 Cambridge University Press

- SHORE, Bradd
1991 "Twice-Born, Once Conceived: Meaning Construction and Cultural Cognition" en American Anthropologist 93:9-27
- STEIN, Steve
1986 Lima Obrera
1900-1930
Servicios Editoriales Adolfo Arteta
- STERN, Steve (cop)
1987 Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes, siglos XVIII-XX
Instituto de Estudios Peruanos
- STIPE, Claude
1980 "Anthropologists versus Missionaries: the influence of presuppositions" in Current Anthropology 21 (2):165-169
- STOLL, David
1982 Fishers of Men or Founders of Empire?
Zed Press, London
- _____.
1984 "¿Con que derecho endoctrinan ustedes a nuestros indígenas?"
La polémica contra el Instituto Lingüístico de Verano en América Indígena XLIV (I):9-24
- _____.
1990 Is Latin America turning protestant?
University of California Press
- STRATHERN, Marilyn
1987 "An Awkward Relationship: the case of feminism and Anthropology" en Signs
- STROEBELE-GREGOR, J.
1989 Indios de piel blanca
Evangelistas fundamentalistas en Chuquiyawu
Hisbol, Bolivia
- SILVERBLATT, Irene
1990 El Género y Brujas
Género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales
Centro de estudios regionales andinos
"Bartolomé de las Casas" - Cusco

- SYLVA, Paola
1986 Gamolismo y Lucha Campesina
(Estudio de la sobrevivencia y disolución
de un sector terrateniente: el caso de la
provincia de Chimborazo 1940-1979)
Ediciones Abya Yala, Ecuador
- TAUSSIG, Michael
1982 "El curanderismo popular y la estructura de
la conquista en el suroeste de Colombia"
en América Indígena XLII (4): 559-614
- THOMPSON, Edward P. Tradición, revuelta y consciencia de clase
1979 Editorial Critica, Barcelona
- TONKIN, MC DONALD History and Ethnicity
1989 Routledge, London, New York
Asa Monographs, 27
- TRUJILLO, Jorge
1981 Los oscuros designios de Dios y del Imperio
El Instituto Lingüístico de Verano en el
Ecuador
Ediciones Ciese
- TURNER, Victor
1968 El proceso ritual
Estructura y antiestructura
Ediciones Taurus
- _____ Simbolismo y ritual
1973 Editorial Universidad Católica del Perú
- VARIOS Missionary Review of the World
1897 ???
- VARIOS "La Pachamama" en Allpanchis Vol. III:17-24
1971 Instituto de Pastoral Andina (IPA)
Cusco
- WEBER, Max
1987 Economía y Sociedad
Fondo de Cultura Económica 8va. ed.
México

WILLEMS, Emilio
1967

Followers of the New Faith, Culture Change
and the Rise of Protestantism in Brazil and
Chile
Vanderbilt University Press

WILLIAMS, Raymond
1980

Marxismo y literatura
Impreso en Marquez s.a.

Diarios

Diario Los Andes: 30.V.1920; 3.V.21
Riobamba, Ecuador

Entrevistas

Guacho, José

Asociación de Pillilli, parroquia Tixán
octubre de 1992 y febrero de 1993

Silva, Ignacio

Tixán, octubre de 1992

Taday, Juana

Tixán, octubre de 1992 y febrero de 1993