

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

seculares. Por otro lado, cuando empezamos a construir nuestras iglesias, les parecían extrañas al compararlas con las grandes catedrales. Partiendo de su trasfondo católico, en cada pequeño poblado querían tener una pequeña "capilla", aunque estuviera a dos kilómetros de distancia de una iglesia".

En 1958, un terreno cerca de Colta fue donado con el propósito de construir un hospital, "Allicai Husai" lo cual fue una bendición para muchos desde su inauguración.

El trabajo continuaba en muchas ocasiones "alzábamos nuestros ojos y veíamos las montañas y los valles de la tierra quichua y nuestros corazones lloraban: Oh! Señor, como se puede responder a esta enorme necesidad? Hay multitudes que todavía no han sido alcanzadas para Cristo.

Las obligaciones de una estación misionera se multiplican y nos mantienen ocupados. Hay cultos que preparar. La clínica demanda mucho de nuestro tiempo. La escuela nos mantiene atareados en la estación. ¿Cómo podemos alcanzar a las áreas que nos rodean?".

En julio de 1962, iniciamos un nuevo ministerio a través de la radio, instalando la emisora HCUE-5, con una difusión de 935 kilociclos.

"Al comienzo solo habían cinco programas a la semana, desde las 5:00 a las 6:30 p.m., pero pronto el Evangelio era transmitido todos los días en quichua.

Se distribuían receptores pre-sintonizados entre los indígenas de diferentes comunidades, vendiéndoselos a un precio nominal.



FOTO # 6

En Junio de 1963, habían por lo menos sesenta de estos receptores pre-sintonizados en trece comunidades diferentes, muchos de ellos en casas de no-creyentes". "La radio se tornó en un símbolo de status, entre los indígenas".

"Los programas de saludos en la radio, así como las canciones en quichua jugaron un rol importante en los no creyentes"¹³.

"Los grupos quichuas e comunidades por naturaleza sospechan de cualquier extraño, sea quichua, blanco o extranjero que entre a su área. Usualmente el extraño es detenido, es por ello que, en muchas ocasiones tuvimos dificultades, había comunidades en las que nos amenazaron, golpearon y fue difícil llevar el Evangelio, sin embargo el Señor nos dio la fortaleza para continuar nuestra labor".

Una de las formas de presentar el Evangelio fueron las películas. "La serie de películas sobre la vida de Jesús, fue eficaz. Estas películas mostraron a los quichuas una nueva dimensión de Cristo, que nunca habían visto en la religión católica".

Otra de las actividades que más impactaron eran las "conferencias", las cuales se realizaban en aires libres, en carpas y generalmente en época de carnaval, es por eso que estas conferencias eran conocidas como "quichua carnival conferences".

Muchos conocieron a Cristo a través de los mensajes que se vertían en estas conferencias bíblicas¹⁴.

En la actualidad existen unas quinientas iglesias en toda la provincia del Chimborazo¹⁵.

"El trabajo misionero hecho por la GMU con los indígenas quichuas, ha tenido un profundo deseo, ese deseo ha sido cumplido en el cristocentrismo existente en las iglesias indígenas (...).



"Feed my lambs"
(John 21:15)

FOTO # 7

Estas personas, con un trans fondo histórico importante, han sido lentas en responder a cualquier cosa nueva. Una sociedad oprimida, les ha hecho resistir a todo lo que viene de fuera de su cultura.

Una mañana, apoyados en una pared de adobe, conversaba sobre la cosecha y de 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.

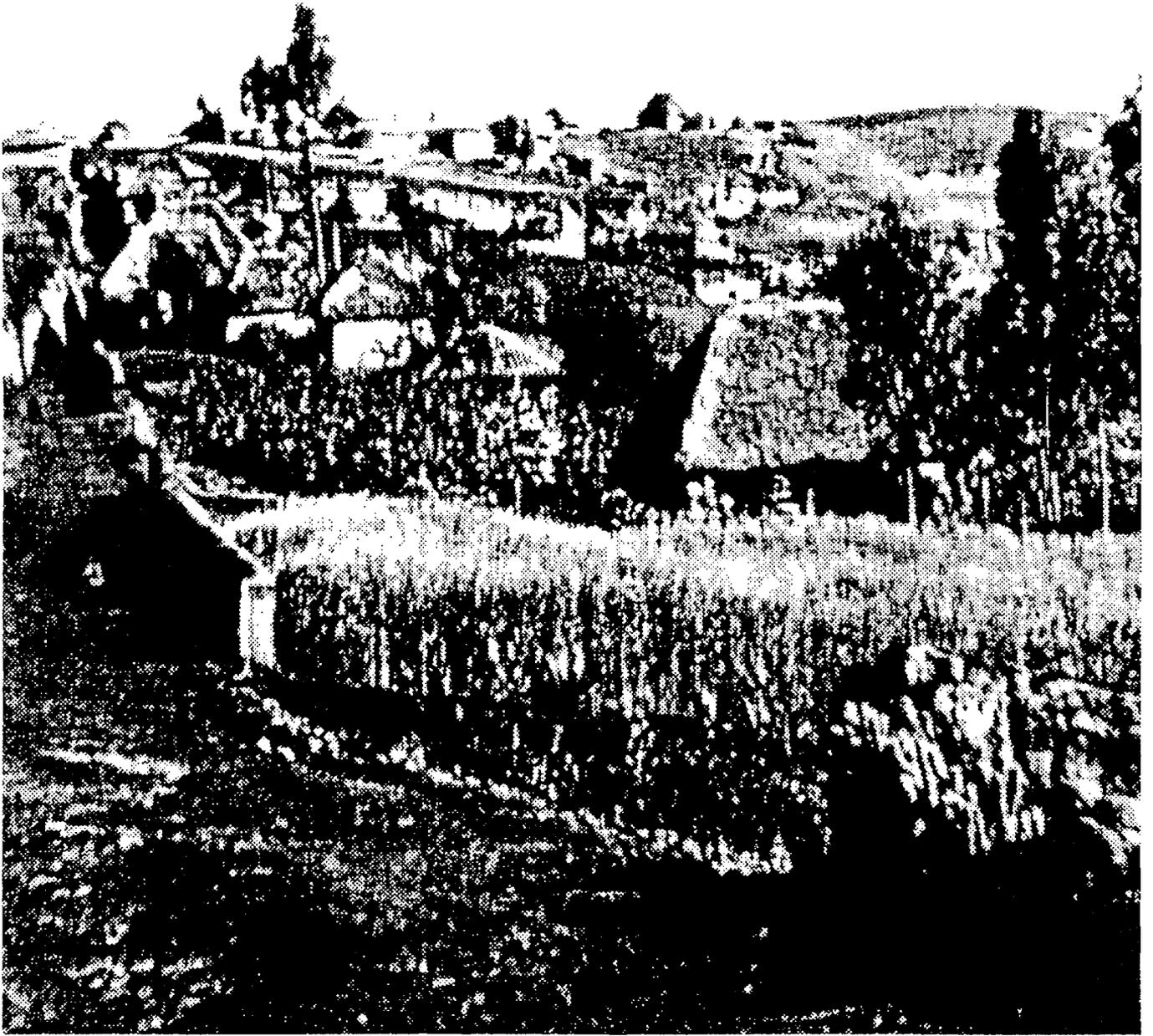
Para un anciano como yo, tratar de entender una nueva religión, es imposible.

Yo traté de explicarle, que se trata más que cambiar de religión, sino el camino a la "salvación y del poder de Dios en iluminar a los corazones oscuros.

"Si", él contestó, "pero hay mucho más que eso en ello..".

Hemos visto a través de estas narraciones épicas, no solo como los misioneros interiorizaron el espíritu de su época, sino cómo desde su perspectiva, percibieron y se relacionaron con este nuevo entorno social.

Estas dos historias evidencian además que el proyecto misionero atraviesa por dos etapas:



One of the trails leading into Caliatá

FOTO # 8

Primera etapa (1902 - 1950), se refleja en el primer testimonio, que narra los esfuerzos misioneros pioneros y las dificultades que experimentaron en una sociedad serrana católica y fuertemente racista, características que condicionaron la labor de los evangélicos. Por un lado, la ausencia de vínculos con los grupos de poder local (estos estaban íntimamente relacionados con la Iglesia Católica), les dio acceso a sectores discriminados por el mundo oficial, los indígenas. Por otro lado, la ausencia y por ende necesidad de servicios básicos que sufrían estos sectores sociales, obligó que los misioneros les ofrecieran servicios de salud y educación como un medio de lograr cierta aceptación en estos sectores indígenas, aún cuando estas prácticas estaban ajenas a su formación y prédica proselitista, como lo revela el primer testimonio.

Segunda etapa (1950 - 1980), está representada a través del segundo testimonio y nos muestra como a partir de la época en que, se desintegra la alianza del poder político local (terrateniente, cura, teniente político), se abre la posibilidad para que el discurso protestante adquiriera aceptación entre los sectores indígenas. Es entonces que la labor misionera presenta una mayor expresión de institucionalización, que se evidencia en el incremento tanto de recursos materiales (infraestructura) como humanos (equipos técnicos y misioneros).

Analicemos en detalle el papel jugado por los misioneros evangélicos, en estas tierras lejanas.

3. NARRANDO HISTORIAS

En las construcciones de la realidad social básicamente se han usado dos modalidades de representación: por un lado el testimonio escrito, que nosotros hemos presentado a través de "historias-ficción" las cuales nos muestran como los hechos fueron percibidos por los misioneros, y por otro lado el uso de imágenes visuales que reflejan como los misioneros se presentaban a sí mismos y como los indígenas eran vistos y exhibidos por ellos.

Como señala Geertz (1988:29), la labor del antropólogo no es la habilidad en recoger y registrar datos, sino que conlleva una labor de clarificar e interpretarlos¹⁶.

En un primer momento, analizaremos las historias escritas y posteriormente las imágenes visuales.

a. **Escribiendo testimonios.-**

Nuestros pueblos indoamericanos fueron originalmente de tradición oral es por ello que la lectura y la escritura se constituyeron en instrumentos de dominación en manos de los españoles y mestizos.

Debido a lo anterior es necesario ubicar dentro de este contexto el acto de escribir historias por parte de los misioneros, más que ver a estas narraciones como meros actos descriptivos tenemos que verlas como una muestra iconográfica de la forma como los misioneros percibieron una realidad social diferente y como se ubicaron dentro de ella.

Observaremos entonces, los usos de la palabra escrita que hicieron los misioneros protestantes:

(cf. Riobamba)..existen muchos conventos e iglesias, en esta ciudad siendo un verdadero fuerte de Satán, donde la gente indirectamente o por ignorancia le rinde culto.."

"(ref. cholos)..algunos viven en pequeños poblados y villorios, donde pueden oprimir mejor a los indios, viven sacando ventaja de ellos.."

En su contexto de origen los protestantes elaboraron una creencia que justificara su accionar fuera de él como expresión de su rechazo a una realidad adversa. En contraposición a ello, en las anteriores descripciones interpretan esta nueva realidad a través de un discurso con fuertes convicciones religiosas y morales que validan y

justifican su acción y su itinerario dentro de ella, por adversa que esta sea. Es decir usando las palabras de De Certeau (1984:119), el tour terminó manipulando el mapa.

Vemos entonces, que las creencias religiosas y valores morales, fueron los referentes críticos desde los cuales se interpretó esta nueva realidad socio-cultural con la que empezaban a relacionarse.

Es por ello, que la pobreza, el alcoholismo, la ignorancia eran vistos como consecuencia del fanatismo religioso y como expresión de un orden social determinado. Por lo tanto, el tour misionero manipuló su relación con el escenario social, entonces la representación y sus vínculos con el espacio dependerán de quién hace el tour.

Nuestras "historias-ficción" fueron construidas, como mencionamos anteriormente, en base a las biografías de dos de los principales misioneros que marcaron el trabajo religioso en Chimborazo, por lo que analizaremos de forma diferenciada la forma en la que cada uno de ellos representó y se relacionó con dicho escenario social.

En el primer testimonio que narra la vida de Margareth Brown notamos ciertas particularidades que lo hacen diferente del testimonio de Guillermo Danielson, esto nos lleva a considerar la categoría de género más que como un elemento de diferenciación, como una categoría de análisis en la representación de las relaciones sociales (Strathern 1987:8 cf. Harvey 1989:8). En ese sentido diferimos de Gill (1990:716) quien señala que la ideología religiosa oscurece lo clase, género y lo étnico.

La primera característica es su descripción tanto del escenario como de su rol dentro de él. Si bien la explicación comparte un lenguaje religioso y moral común a la masculina, es mucho más cuidadosa y detallada en la presentación de los escenarios públicos y sobre todo domésticos, de los objetos, de las personas y de sus

sentimientos. Sus creencias religiosas le llevaban a tener un uso estricto aún del tiempo, el cual moldea toda su actividad cotidiana reflejando una vida severa y ordenada. Tanto su ubicación como su interacción con el espacio andino se realizan dentro del ámbito de lo cotidiano (vivienda, alimentación, transporte) y son estos hechos los que condicionaron su visión de las cosas y sus relaciones sociales, como ella misma lo reconoce:

"..ninguna mujer de clase alta, se humillaría en montar un burro - ellos eran para los pobres o para los indios. Por andar en burro muchos gestos de desprecio teníamos que soportar, sin embargo el andar con la gente nos permitió hacer buenos contactos. Esto no se hubiese podido lograr si hubiésemos andado a caballo".

Sobre las interacciones sociales que establece nuestra informante es interesante notar que a través de todo el cuerpo narrativo el encuentro con otras mujeres marca hechos y acontecimientos cruciales de su vida (la abuela anciana, mujer nativa rica, mujeres misioneras que le acompañan en su ministerio y en su soledad). En este sentido vemos que muchos estudios de género se han concentrado en el análisis de los efectos de la diferenciación de género lo cual nos parece importante, sin embargo han descuidado el estudio de la solidaridad de género que logramos percibir en las relaciones que Margareth Brown funda. No por ello se deja de evidenciar la dimensión de clase subyacente en el género, a la cual hace referencia por dos ocasiones (ref. mujer nativa rica y mujer de clase alta). Vemos entonces, que el ser mujer y protestante condicionó que Margareth se ubicara en los espacios marginales y se relacionara con los actores de esos escenarios, ello le llevó a ser sensible a las necesidades que además ella misma experimentaba, modificando en casos su labor evangelística por la del servicio. Esto fue posible debido a que su labor pionera le permitió desarrollar su propio "carisma" de forma creativa.

Este primer testimonio, en gran medida nos ha permitido ver la acción humana en su subjetividad, en su significado y también en su poder. Aspectos que creemos

importante rescatar, porque constituyen la acción humana en los procesos sociales y nos permiten ver a las personas como agentes activos y no únicamente como objetos. La práctica social vista desde lo cotidiano puede en casos modificar los acontecimientos históricos.

Nuestra segunda historia representa la segunda etapa del proyecto misionero y es reflejada a través del testimonio de Guillermo Danielson, relato desarrollado con un lenguaje diferente al primero.

Para el análisis de esta parte consideramos pertinente reflexionar nuevamente la inclusión de la variante género, la cual en muchas ocasiones ha servido para reivindicar el punto de vista de la mujer dejando de lado que también involucra al hombre, en nuestro caso de estudio vemos que en la elaboración del discurso masculino existen ciertas particularidades.

El lenguaje usado por el misionero Danielson en su narración carece de una descripción de sus emociones y sentimientos, este aparece cargado de datos estadísticos, objetivos, logros y acciones eficaces. Esta diferenciación en la forma de interpretar la realidad también se presenta en sus relaciones y actitudes, por ejemplo si bien existe una descripción de los paisajes públicos similar a la de la misionera Brown, desconocemos sus interacciones en los espacios privados y cotidianos (casa, alimentación).

El testimonio de Danielson muestra desde lo subjetivo la segunda etapa del proyecto misionero institucional debido a que en este período dominan las figuras masculinas en el trabajo en Chimborazo y la mujer aparece apoyando o complementando esta labor. Las misioneras pasan entonces de cumplir un rol protagónico a un rol secundario. La diferencia de género no sólo nos permite visualizar dos modos distintos de relacionarse con la realidad, sino también nos ayuda de forma primaria a entender las relaciones de poder que se daban al interior de la Misión¹⁷.

Si bien aparentemente en nuestro caso de estudio, el rol de la mujer es concebido de forma ambivalente¹⁸, sin embargo podemos evidenciar que existían entre los misioneros determinados patrones fijos de masculinidad y feminidad, expresados en sus narraciones, como también dentro de los ejercicios de poder al interior de la Misión, por ejemplo la posibilidad de que sólo los hombres puedan ser "pastores".

Esta discriminación así mismo se evidencia en la interpretación de los hechos, al aducir que el fracaso de la primera etapa se debió a que fueron mujeres las que ejercieron la labor proselitista y no tomar en cuenta los otros factores que veremos en el siguiente capítulo y que condicionaron la aceptación del discurso protestante en sus inicios. Lo que sí es evidente es que en esta segunda etapa, los esfuerzos misioneros por "convertir" a los indígenas comienzan a tener efectos positivos pues se dan los primeros bautizos y casamientos. Estos rituales simbólicos revelan el inicio de la consolidación de la obra, además representan situaciones que estimulan una mayor "institucionalización" de la labor misionera: compra de propiedades (Pulucate, Troje y Colta); implementación de equipos y de vehículos (los poderosos Land Rover); desarrollo sistemático de la obra educativa a través de un colegio internado; construcción de un hospital y desarrollo de la obra médica de forma más organizada; instalación de una estación de radio; primeros resultados del trabajo de traducción bíblica al quichua y al shuar etc.

La educación, la salud y la radio son aspectos cuya eficacia y poder simbólico son inigualables debido a que los indígenas se encontraban totalmente al margen de estos servicios de la modernidad. Si bien los misioneros evangélicos a través del servicio médico querían subvertir las "formas paganas de curarse" que practicaban los indígenas, vieron en él un medio para avanzar en su labor proselitista debido al interés de los pacientes por oír el Evangelio¹⁹.

Se da entonces, como señalé antes anteriormente una "institucionalización" de la misión: haciendo uso de la tecnología moderna, teniendo una mayor organización en

el trabajo y una solvencia económica que permitió plasmar planes más efectivos en su labor. Con ello la originaria misión va moviéndose de sus orígenes rústicos hacia una profesionalización de su labor misionera.

Al analizar este paso encontramos que presenta rasgos del tránsito entre la fase carismática-movimiento hacia una fase institucional. La contradicción entre el sustento tradicional y la irrupción modernizadora²⁰, se nota a nuestro entender, de manera muy nítida en la GMU. Movimiento que en cierto sentido no es exclusivo de la misión protestante investigada sino que revela el interminable tránsito de un país hacia la pretendida modernidad.

En sus inicios el discurso misionero enfatizó fuertemente la idea de construir el Reino de Dios en la serranía ecuatoriana, sin embargo esta noción poco a poco fue modificándose por la particularidad de sus agentes y el contexto socio-cultural. Tuvieron que modificar sus estrategias con el fin de alcanzar éxito en su labor proselitista, y esto sobretodo en su período de mayor auge, cuando tuvieron que competir con una multitud de agentes externos (sectores progresistas de la Iglesia Católica, partidos de izquierda, organizaciones de desarrollo) que por esa misma época también buscaban captar la lealtad indígena y convertirse en los interlocutores entre esta población y la sociedad nacional (Korovkin 1993).

b. Fotografiando imágenes²¹.-

En nuestro segundo acercamiento buscaremos explorar en textos visuales, cómo los misioneros "miraban" su labor evangelizadora. En este sentido analizaremos dichas imágenes visuales como artefactos culturales que los misioneros elaboraron sobre sí mismos y sobre los otros (Bourdieu 1991c:129).

Los misioneros usaron las imágenes visuales como un medio de evangelización (películas)²² como también usaron fotografías para publicarlas en los boletines y en los libros históricos de las misiones, para certificar su labor.

En este análisis nos concentraremos en las imágenes visuales fotográficas y no filmicas por las limitaciones antes mencionadas. Creemos que ello, como advierte Blackman (citado por Muratorio 1991:17), nos permitirá visualizar las "pautas de comportamiento y de creencias que entran en el hacer, mirar y entender imágenes fotográficas".

Como un elemento previo a tener en cuenta, es importante señalar que el uso de la imagen fotográfica, como señala Bourdieu (1991b:58), expresa una elección, es decir no es neutral, evidencia una determinada percepción, un determinado gusto y en casos, como en el nuestro, fortalece el discurso escrito. En este sentido, como dice Muratorio (1991:16): "al producir una imagen el fotógrafo, dentro de las limitaciones impuestas por la tecnología fotográfica de su época, puede idealizar, desvalorizar o despersonalizar a sus sujetos, manipulando así la realidad a través de poses artificiales, escenarios y retoques..". Es por ello que la producción visual es etnocéntrica (Muratorio 1991:16), la referencia es quien toma la foto y para quién la toma. De allí que el análisis de estas imágenes visuales nos permitirá complementar la comprensión misionera de su labor proselitista.

Habiendo precisado estos antecedentes, hemos seleccionado una muestra representativa de los diferentes tipos de fotos publicadas en el período comprendido de 1930-1940, en los materiales anteriormente referidos. Realizaremos por lo tanto un análisis de estos "documentos iconográficos", estableciendo estereotipos a través de las imágenes que nos muestran.

Un primer grupo es el de las fotografías de los misioneros las cuales conjuntamente con el segundo grupo son las más frecuentes en las fuentes mencionadas. En ellas

se auto-representan los misioneros de tres formas: fotos de ellos en primer plano (estas son las más comunes); fotos de los misioneros con los indígenas; y fotos de los misioneros con el paisaje misionero.

Sobre la primera forma, generalmente los misioneros aparecen en primer plano, en ocasiones únicamente sus rostros, en otras como en la Foto 1, de medio cuerpo donde el escenario no aparece debido a que se enfatiza a la persona.

En esta auto-representación visual vemos el discurso moral que se busca enfatizar, el cual se ve reflejado en el rostro limpio sin maquillaje, en el vestido: símbolo del sexo, profesión y posición social, como en el peinado de las misioneras. A través de todos estos elementos se exteriorizan determinados valores: sobriedad y sencillez en el decoro personal, pulcritud y modestia física del cuerpo, que a su vez se pretende exaltar y transmitir a los conversos presentando a través de sus predicaciones y prácticas, la imagen de un individuo libre de vicios (alcohol, tabaco), capaz de construirse a sí mismo. Entonces la apariencia del cuerpo, el vestido y el peinado se convierten en la imagen de persona que se busca transmitir.

Estas cualidades visuales, se van a complementar con las características de la persona expresadas en el testimonio misionero donde la disciplina, el sacrificio, y el dominio de sí mismo frente a las tentaciones son las características del auto-perfeccionamiento.

Sobre la segunda forma (Foto 2), los misioneros, en este caso la misionera, es presentada con los objetos de su evangelización, "sus estudiantes", como dice el texto que acompaña la fotografía. Mayormente las mujeres se encuentran desempeñando un rol pedagógico dentro del ministerio misionero. Debido a que son niños, es poco probable que ellos hayan decidido posar y cómo hacerlo. Al respecto advierte Hill, (citado por Muratorio 1991:27) "toda fotografía tomada sin el consentimiento del sujeto es un símbolo de opresión" ello agrega Muratorio, refleja

la indignación de seres humanos que ven su privacidad violada y su persona manipulada a condiciones impuestas por otros.

Vemos en la fotografía, la posición de los sujetos, el misionero detrás y al centro, los niños a su alrededor. Por otro lado, aparece la mano de la misionera queriendo bajar la mano del niño que se cubre por el sol.

Como hacíamos referencia en los testimonios escritos, una de las primeras acciones desarrolladas fue la educación de niños, esta fotografía a su vez refleja el paternalismo misionero hacia el indígena el cual en muchas ocasiones es visto como un niño pasivo, al que se busca proteger y rescatar²³.

Y finalmente, la tercera forma (Foto 3), muestra a los misioneros en primer plano posando, buscando con ello perennizar la imagen de su labor altruista y ejemplar.

Vemos a ambos grupos misioneros representados en esta imagen: el primer grupo que fueron básicamente mujeres y el segundo grupo que fueron parejas, sin embargo, si bien es cierto que ninguno de ellos aparece mirando al lente fotográfico, es sintomático que los dos grupos en mención se encuentran observando en dirección opuesta, aspecto que también se observa en los dos momentos del proyecto misionero.

Un segundo grupo, es el de las fotografías de los indígenas las cuáles los caracterizan como sujetos pasivos (objetos) a los que se les mira, estas se las presenta bajo dos formas: los indígenas convertidos y por otro lado fotos de indígenas enfatizando rasgos de su cultura o de sus necesidades materiales.

En la primera forma (Foto 4,5 y 6) aparecen los indígenas convertidos.

La Foto 4 muestra, como dice el texto que acompaña a la imagen, a "una creyente en Caliaata". Vemos en esta foto que la imagen que se busca transmitir es: un indígena convertido, sometido a Dios abstraído de sus actividades cotidianas, sonriente a lo desconocido, al lente fotográfico. El mirar a la cámara implica que el sujeto fotografiado permite que se le realice un examen más cercano. Esto se refleja en la expresión de su rostro, prueba de su consentimiento a ser observado, aún cuando no conoce a su espectador, ni como su sonrisa va a ser devuelta.

Por otro lado su autenticidad es certificada por su vestimenta típica, una vivienda de adobe y techo de paja en un segundo plano, en otras palabras el contexto nativo sólo es visto como telón de fondo. A su vez la pulcritud de su peinado y de su vestido reflejan la apropiación de los valores misioneros.

Las Fotos 5 y 6, representan los logros misioneros expresados a través de: el bautismo, ritual que conjuntamente con la conversión son hechos fundantes para todo evangélico. Por otro lado se presenta a un indígena bien vestido y "orgullosa" (como dice la reseña de la foto) leyendo la Biblia en su propio idioma²⁴; ambas imágenes fotográficas buscan certificar la realidad de dichos eventos entre los indígenas, fortaleciendo con ello el discurso escrito. Vemos entonces que se da una complementariedad entre el discurso y la estética al acompañar estas fotos a las narraciones escritas.

Sobre la segunda forma (Foto 7), generalmente aparecen mujeres y niños mostrando sus aspectos culturales o necesidades materiales, con el fin de despertar compasión y conseguir apoyo moral y económico para el desarrollo de la labor misionera. En este sentido, mayormente se toman fotografías de mujeres y de niños, tornándose entonces la feminización y la infantilización del "otro" como una forma de desvalorizar e idealizar el objeto de la misión. El "otro" adulto y varón (ideal de la civilización occidental), al igual que el misionero, está ausente, revelando ello más una actitud de condescendencia que de igualdad.

Un tercer grupo, son las fotografías que representan el paisaje misional (Foto 8), donde no aparecen personas, solamente el panorama que muestra el contexto social: casas, caminos, campos cultivados. Presenta la realidad que el fotógrafo elige enseñar con el fin de orientar a los lectores sobre los tortuosos escenarios misioneros.

A través de este breve análisis visual hemos querido explorar la "mirada" misionera, con el fin de percibir como ellos se veían a sí mismos y a su labor evangelizadora entre los indígenas del Chimborazo. Esta mirada, la cual era presentada a una audiencia norteamericana, buscaba afirmar ciertos valores religiosos occidentales, mostrando como operaban en ellos mismos, como se inculcaban y evidenciaban en las personas no-occidentales con quienes entraron en contacto. En todo este proceso los misioneros encontraron una forma de afirmar la "verdadera" identidad occidental y cristiana que creían era la suya.

Vemos entonces como la fotografía misionera, se tornó en un nexo entre conocimiento y poder al convertir a las imágenes en símbolos de domesticación y la construcción de realidades y personas acordes a ellos.

Finalmente, a través de la descripción del contexto norteamericano de fines de siglo y del análisis de la representación tanto escrita como visual de la experiencia misionera, realizada por ellos mismos, hemos querido detectar los procesos singulares de construcción de significados de lo que para ellos era el protestantismo, paso importante para develar las relaciones dialécticas del "encuentro" con el otro, "desde esta pequeña parte del mundo donde también existe agitación e incertidumbre", como decía Margareth Brown.

Muchos antropólogos han criticado fuertemente la labor misionera sobre todo protestante, debido a que ha sido vista como agente del cambio cultural, no sin razón ya que en muchos casos el mensaje protestante fue profundamente etnocéntrico en su afán por convertir al cristianismo a pueblos según su punto de vista, no cristianos,

no respetaron la cultura y discriminaron una serie de valores y prácticas religiosas calificándolas de demoníacas. Sin embargo, a nuestro entender, esta actitud no ha sido monopolio de los protestantes, podemos revisar la historia de la presencia de la Iglesia Católica en nuestro continente y evidenciar formas similares y en casos mucho más violentas de proselitismo religioso.

En realidad, saliendo de las barreras eclesiásticas, el cristianismo a través de su concepción en un Dios único y verdadero se ha erigido a través de la historia como una religión exclusiva y excluyente, usando en casos la violencia para imponerse sobre otras expresiones religiosas. Esto ha condicionado en gran medida que el cristianismo oficial pueda dialogar en igualdad de condiciones con otras expresiones religiosas.

En este sentido, como fruto de esta experiencia misionera y como pastor protestante que soy, veo necesario revisar nuestras teologías con el fin de expandir nuestras fronteras de lo "ortodoxo" como también de los métodos de diálogo del cristianismo con otras manifestaciones religiosas y culturales, dejando de considerar a las demás expresiones religiosas como el producto del error, el pecado o la malicia. Lo cual ha llevado a transferir el sentido de lo absoluto que es propio solamente de lo divino a un sistema de fe particular como es el cristianismo, (léase en nuestro caso protestantismo), sin ver que esto divino y absoluto también puede ser alcanzado en formas totalmente diferentes de pensamiento y devoción por otras religiones y culturas.

Debemos ser conscientes de que aún en la Biblia, Dios habla a través de una variedad de formas, símbolos y momentos históricos por lo cual constantemente se dibujan sobre las creencias y símbolos religiosos oficiales nuevas relecturas creativas, todas ellas plenamente válidas y auténticas.

Por otro lado, es importante señalar que la presencia del protestantismo en América Latina, más allá de sus intenciones proselitistas propias de toda organización religiosa, abrió las posibilidades para que no existiera una única versión del cristianismo, situación que en muchos casos contribuyó a sacralizar el poder secular. Ello no necesariamente implicó que el protestantismo fuera una alternativa, pero sí posibilitó la creación de un espacio que se constituyera como referente desde donde cuestionar el orden vigente y por otro lado amplió las ofertas religiosas permitiendo ensanchar los márgenes de maniobra de los grupos receptores. Esto lo veremos en el siguiente capítulo.

NOTAS DEL CAPITULO

4. cf. Sahlins (1985), quien analiza cómo las estructuras de significación organizan la experiencia histórica particular.
5. En sus inicios se llamó *World's Gospel Mission*, cambiando posteriormente su nombre (Padilla 1989:194).
6. cf. los estudios de Thompson 1979, analizan en la Inglaterra del s. XVIII, como los sectores populares juzgaban los drásticos cambios sociales como atropellos a supuestas normas morales (economía moral). De allí que, los discursos de los partidos políticos populistas, muchas veces sean elaborados bajo estos códigos interpretativos.
7. tomado de "The entrance of Ecuador" by George Fisher, director of the Gospel Union Missionary Review of the World, 1897.
8. Entendemos los "tipo ideales", en la acepción weberiana, como una construcción que nos permite establecer elementos comunes, siendo esto poco frecuente en la realidad, en la forma pura y absoluta de "ideal tipo" (Weber 1987:17)
9. Las palabras colocadas entre comillas, son copia textual de las fuentes anteriormente mencionadas.
10. Durante la primera Guerra Mundial (1914-1918), el dinero escaseó, por lo que las remesas fueron desapareciendo poco a poco.

11. La noción de cholo, para los misioneros era el "indio que se viste como blanco y vive en las áreas urbanas" (Klassen 1975:24).
12. El bautizo de indígenas, alcanzó un alto índice en la década de los setenta (Klassen 1975:105): 1970 (1,550); 1971 (2,800); 1972 (3,840); 1973 (5,000)
13. Muratorio (1981:515-516), señala como estos programas de "saludos", contribuyeron a fortalecer las redes de parentesco. Por su parte las canciones que muy pronto fueron producidas por los propios indígenas, contribuyeron a rescatar su música.
14. cf. Muratorio (1981:527)
15. Dato otorgado por los directivos de la Asociación de Indígenas Evangélicos del Chimborazo (AIECH).
16. Si bien es cierto que Geertz señala la diferenciación entre describir e interpretar datos, en muchos casos como advierte Reynoso (1990:3), ha igualado descripción con análisis, análisis con explicación, explicación con descripción y teoría.
Sin embargo a nuestro entender, ello no invalida la observación de Geertz.
17. véase relación de género y poder en De Lauretis, T. (1987)
18. Mientras que al comienzo la Misión consideraba que el "envío de mujeres facilitaría el trabajo" (Nickel 1965:25), posteriormente lo verían como una de las causas del fracaso de la labor misionera en los primeros cincuenta años (período en el que básicamente hubo mujeres misioneras) (Klassen 1975:155).
19. The Gospel Message Jun. 1962, v/70, # 12
20. Nos referimos en este caso más que a la oposición tradición-modernidad, a la idea weberiana del tránsito entre dos formas de dominación: la tradicional y la burocrática-empresarial. Sin embargo debido a que el valor que sustenta la razón de ser de la misión protestante que estudiamos, es su ubicación dentro de la "revelación divina" (Dios mismo sustenta cada acto de la vida del misionero, como de la organización), la legitimidad que ella impone no se da alrededor de figuras ancestrales, sino en la total dependencia de lo divino. Véase "Los tipos de dominación" en Weber, Economía y Sociedad (1987:170-193).
21. Las fotos 1,2,5,6 fueron tomadas de Maust (1991). Las fotos 3,4,7,8 fueron tomadas de Nickel (1965).

22. Un dato etnográfico recogido al escuchar la Radio Colta, (radio evangélica de Chimborazo) en la cual los programas son realizados en quichua sin embargo se lee la Biblia en castellano, esto nos evidencia cierta contradicción con lo presentado por los misioneros.
Por su parte Muratorio (1983:88-89), a partir de su trabajo etnográfico nos muestra como la Biblia, es más vista como un "emblema", el acceso a la palabra escrita da prestigio social.
Analizaremos estos vínculos del indígena con la palabra escrita en el próximo capítulo.
23. Esta imagen no es casual, en general la actividad misional, (tanto católica como protestante) ha usado la metáfora de niño para referirse al indígena. En nuestro caso de estudio vemos esto claramente reflejado en un artículo "The Entrance to Ecuador" en el Missionary Review of the World 1897, escrito por George Fisher, presidente de la GMU, en el que compara al indígena con un niño: "los indios son tratados muy similarmente a los niños de Israel bajo el Faraón".
24. Un dato etnográfico recogido al escuchar la Radio Colta, (radio evangélica de Chimborazo) en la cual los programas son realizados en quichua sin embargo se lee la Biblia en castellano, esto nos evidencia cierta contradicción con lo presentado por los misioneros.
Por su parte Muratorio (1983:88-89), a partir de su trabajo etnográfico nos muestra como la Biblia, es más vista como un "emblema", el acceso a la palabra escrita da prestigio social.
Analizaremos estos vínculos del indígena con la palabra escrita en el próximo capítulo.