

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

INTRODUCCION

El estudio de lo religioso a través del tiempo ha sido abordado partiendo de diversas entradas y disciplinas, sin embargo persisten algunas dificultades y problemas. Por un lado, al no percibir la dimensión subjetiva de la religión, la creencia ha sido vista como un almacén elemental de signos y significados que explican totalidades de lo real y envuelven a la persona particular, dejando de lado la certeza religiosa sumergida en el correr de lo cotidiano, lo que ella significa en la experiencia práctica de los sujetos.

Por otro lado, algunos autores han elegido la dirección opuesta, tomando únicamente en cuenta la interpretación del credo religioso en su aspecto interno y subjetivo, abstraída del entorno socio-cultural que le rodea e influencia.

Es nuestro intento vincular ambas dimensiones que nos permitan analizar cómo opera esta creencia tanto en determinados contextos socio-culturales como en la experiencia cotidiana de los sujetos.

Por otra parte, hemos escogido una convicción religiosa occidental, el protestantismo, debido a que la antropología la mayoría de las veces ha estudiado las religiones nativas, debido a la falsa comprensión de que únicamente el hombre primitivo es profundamente religioso. En contraposición a lo anterior, nosotros sostenemos que las creencias religiosas sean estas autóctonas o modernas presentan semejanzas en la forma cómo operan en los contextos sociales como en los sujetos¹

¹ Véase la relación entre culturas primitivas y modernas en el análisis de lo religioso que analiza Douglas (1973:27-29), en el cual compara sacramento/magia y pecado/tabú.

En el primer capítulo, realizaremos un recorrido por las distintas entradas que se han usado para el estudio del protestantismo, con el fin de construir un marco teórico referencial que oriente nuestro análisis.

En los capítulos siguientes, daremos importancia a la comprensión del fenómeno religioso, en este caso protestante, desde los actores que se apropiaron de su mensaje, analizaremos los principales sujetos que intervienen en este proceso: los misioneros y los indígenas y el diálogo que se establece entre ellos.

De esta forma, en el segundo capítulo veremos la construcción de las creencias religiosas realizadas por los misioneros protestantes.

Mientras en el tercer capítulo, analizaremos cómo estos credos fueron apropiados por los grupos indígenas de Chimborazo, Ecuador.

I. PRIMER CAPITULO: "Análisis del Protestantismo en América Latina"

A partir del s. XIX, debido a la influencia de las escuelas evolucionistas y posteriormente funcionalistas el estudio de lo religioso fue en gran medida dejado de lado por la investigación científica. Se veía a lo simbólico como un aspecto secundario de la irracionalidad o como parte del exotismo de las sociedades primitivas (cf. Stipe 1980:167).

Sin embargo, serían algunos antropólogos los que empezaron a prestar atención a estos temas. Un ejemplo de ello es Malinowski (1975) quien analiza el papel de la magia entre los trobriandeses, llegando a la conclusión que esta cumple la función de ordenar, sistematizar y regular el trabajo. Con el correr de los años esta misma lógica que ve lo simbólico y por ende lo religioso como un elemento irracional de la mentalidad primitiva y/o como perpetuador de la estructura social de un grupo, ha estado presente en muchos trabajos etnográficos realizados en América Latina. (Por ejemplo al analizar la dimensión religiosa presente en las actividades agropecuarias o la importancia de los rituales en la representación de los cambios bio-sociales de sus miembros etc.).

Una crítica sobre esta forma de acercamiento a lo religioso ha sido hecha por De Sardan (1992), quien ha puesto en cuestión la exotización de lo mágico, en la antropología.

El estudio de lo religioso es, como advierte Geertz (1988:113), sociológicamente interesante no sólo porque describe el orden social sino porque también lo modela. En este sentido, agrega el autor (1988:116), los conceptos sagrados se extienden más allá de sus contextos específicamente metafísicos para suministrar un marco de ideas generales dentro del cual se puede dar forma significativa a una vasta gama de experiencias intelectuales, emocionales y morales. O como señala Turner (1968:18):

"en mi opinión, en todo ámbito de las ciencias sociales comienza a aceptarse de forma general el hecho de que las creencias y prácticas religiosas, son algo más que reflexiones o expresiones <grotescas> de las relaciones económicas, políticas y sociales, antes bien, se las empieza a considerar como claves decisivas para comprender cómo piensa y siente la gente acerca de sus relaciones, así como sobre el entorno natural y social en el que actúan..".

Vemos entonces que, desde la antropología se ha buscado una nueva forma de entender la religión por lo que creemos que desde allí se pueden ofrecer aportes significativos para su interpretación en las distintas sociedades.

Por nuestra parte nos interesa considerar un caso religioso: el protestantismo y su relación con el mundo andino.

A través de esta investigación particular pretendemos alcanzar una mejor comprensión de la complejidad del fenómeno religioso como es, su multivocalidad expresada por los distintos actores sociales que en él intervienen, así como por la particularidad de tal "encuentro". En este sentido nuestras preocupaciones buscan contribuir a la formulación de un marco teórico y metodológico para el estudio del fenómeno religioso.

1. PROTESTANTISMO E IGLESIAS EVANGELICAS

Al hablar sobre el protestantismo debemos hacer la aclaración de que no existe una única expresión de él debido a la variedad de organizaciones, versiones teológicas, como también de momentos particulares en que estos grupos surgen y se asientan a lo largo de la historia de su presencia en nuestro continente, desde fines del s. XVI.

En cuanto a las perspectivas usadas para acercarse al análisis del protestantismo, ellas han sido básicamente tres:

1. Los acercamientos historiográficos, los cuales se subdividen en dos grupos. Los primeros estudios realizados (Kessler 1964; Bahamonde 1952 entre otros) los cuáles son básicamente recuentos de los esfuerzos evangelizadores iniciales, muchos de ellos se han basado en informes, cartas y revistas de los misioneros asentados en nuestros países dirigidas a sus organizaciones e iglesias matrices.

El énfasis de muchos de estos escritos es destacar la labor altruista y filantrópica de los pioneros, perspectiva que ha condicionado su rigurosidad historiográfica (crítica de Bastian 1990:12). Sin embargo para el desarrollo de acercamientos etnohistóricos nos parece útil su referencia debido a que muchas veces los estudios de las misiones religiosas han analizado únicamente su institucionalidad o las reglas generales del funcionamiento de sus estructuras, dejando de lado las apropiaciones subjetivas de la labor misionera.

En este sentido dichas fuentes historiográficas nos permiten percibir aspectos tales como: las motivaciones, convicciones religiosas, representaciones y comprensiones de la realidad que tenían los misioneros. Representaciones que dan cuenta de las luchas cotidianas: individuales y colectivas, reflejan su trasfondo, su cultura, su ideología y que como manifestamos anteriormente pocas veces han sido analizadas y tomadas en cuenta (Comaroff 1991:54).

Dentro de la perspectiva historiográfica, un segundo grupo de investigaciones ha sido realizado posteriormente, los cuáles tienen en común las siguientes características: buscan una mayor rigurosidad teórica y metodológica, mayormente se han interesado en las llamadas iglesias protestantes "históricas" y han intentado contrarrestar la opinión generalizada que se dio en la década de los setenta de vincular al protestantismo con la ideología dominante. Para ello se han esforzado por rescatar la participación política de los primeros protestantes en las luchas liberales recuperando un modelo evangélico que en la historia latinoamericana tuvo cierta

legitimidad social (Bastian 1989; Míguez Bonino 1986; Bruno-Jofré 1984 entre otros).

Sin embargo, estas investigaciones presentan la limitación de partir desde una tipologización de los grupos protestantes, diferenciándolos en: iglesias protestantes históricas e iglesias evangélicas fundamentalistas.

Si bien en algunos casos esta clasificación ha respondido a la necesidad de ubicar básicamente bajo criterios históricos la presencia de diversos grupos, a nuestro entender ella no da cuenta de la realidad de la presencia protestante en su totalidad, ya que no es una categorización diferenciada frente a una sociedad mayoritariamente católica. Por otro lado, aunque en los protestantismos de origen pueden haber diferencias sustanciales entre estas dos tendencias, entre los grupos receptores, por lo menos en América Latina, ellas no se presentan. Quizás la única excepción sea el liderazgo formado por las misiones de origen con el fin de afirmar su sana doctrina (léase su espacio de poder) en relación con los demás grupos. A nuestro entender, no es la doctrina lo que separa a una de otra iglesia evangélica en América Latina, sino el énfasis puesto en la prédica de algunos elementos fundamentales doctrinarios comunes y el proselitismo con el que se difunde.

Por consiguiente, discrepamos de aquellos que ven a ciertas iglesias evangélicas como fundamentalistas y a otras como históricas o ecuménicas, creemos que el fundamentalismo es más bien una expresión religiosa que se manifiesta con mayor fuerza en determinadas coyunturas y entre ciertos sectores sociales (véase Stroebele-Gregor 1989:16). Según nuestro punto de vista las distintas versiones del protestantismo latinoamericano poseen ciertos rasgos fundamentalistas debido a que surgen en sociedades en las que son una minoría y éste es su único medio de afirmarse frente a contextos sociales que les niegan (cf. Hage 1992:27-45).

El aporte de este segundo grupo de obras, es valioso en el sentido que nos permite evidenciar que la religión protestante no sólo juega un papel sustentador de un determinado orden social, sino que también puede ser un referente desde donde protestar contra este orden.

Por otro lado, estos estudios han contribuido señalando que si bien el protestantismo fue un elemento exógeno en nuestro continente, sin embargo calificarlo de forma simplista como una importación-imposición, como muchos lo hicieron en la década de los setenta, (véase el segundo grupo) excluye una comprensión dinámica de las contradicciones internas en que se gestaban nuestras nacientes repúblicas a mediados del s. XIX, en las cuales diversos sectores sociales luchaban por romper la hegemonía económica y política del modelo de cristiandad de la Iglesia Católica. Es en este contexto de conflicto entre liberales y conservadores y entre la lucha superpuesta entre Iglesia Católica y Estado en el que hay que ubicar a los grupos protestantes que llegaron a nuestro continente.

Sin embargo, como advierte García (1992:13), refiriéndose a la Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina (CEHILA), que aglutina a esta segunda tendencia historiográfica, son esfuerzos que no logran "explicar" el proceso histórico recorrido por la iglesia latinoamericana contemporánea. En el caso particular de los autores de este grupo muy poco analizan los vínculos de esta génesis de los protestantismos latinoamericanos con su devenir histórico, aspecto importante sobre todo cuando dicho modelo protestante inicial en la mayoría de nuestros países fue entrando en crisis a partir de la década de los cincuenta.

2. En segundo lugar tenemos los acercamientos sociologizantes, los cuales se realizaron sobre todo a partir del crecimiento masivo de los grupos protestantes que se da a partir de la década de los sesenta. Estos estudios también se subdividen en dos grupos.

Un primer grupo lo constituyen trabajos sociológicos con una fuerte influencia weberiana que analizan los vínculos entre la "ética protestante" y el surgimiento del capitalismo en las ciudades latinoamericanas. A partir de lo cual postulan que las congregaciones protestantes se tornan en espacios de refugio para las grandes masas de migrantes (Lalive D'Epina y 1968; Willems 1967).

Estas investigaciones, abrieron la posibilidad de percibir al protestantismo desde una nueva perspectiva: por un lado lo analizaron como una fuerza mayormente interna a las sociedades latinoamericanas y por otro lado explicaron cómo sus valores contribuyeron a que sectores urbano-marginales se ubicaran en los procesos de cambio social.

Tanto Willems y Lalive D'Epina encuentran fuertes vínculos entre el desarrollo del capitalismo (urbanización e industrialización) y el crecimiento del protestantismo. Sin embargo, ambos autores difieren de la posición de Weber que señala que el protestantismo generó un liderazgo que promoviera el capitalismo; ellos sugieren que el proceso fue a la inversa, es decir que el capitalismo y la modernización produjeron una serie de desarticulaciones sociales que hicieron que los sectores más afectados vean en esta nueva forma religiosa un "refugio".

De todas formas estos acercamientos como advierte Levine (1990:5,6), ven y clasifican a las expresiones religiosas como "reacciones ante la modernización o búsquedas de coherencia, escape o refugio". En otras palabras, añade el mismo autor, se las ve como "cuestiones transitorias que se dan antes que la gente pueda llegar a un conocimiento claro de sus necesidades y lanzarse a una acción sociológica y políticamente clara".

En este sentido, se hace necesario como señala Bourdieu (1977:189), reconocer que existen mecanismos capaces de reproducir el orden político independientemente de una intervención divina, lo que ha llevado a ignorar otros espacios de la

relación de la conducta humana con el poder. De allí que no debemos minimizar como escapismos apolíticos o refugios liminales a estos proyectos creativos que toman cuerpo en los movimientos religiosos periféricos.

Un segundo grupo de trabajos, dentro de la perspectiva sociologizante se caracterizaron por analizar a determinadas instituciones evangélicas tales como el Instituto Lingüístico de Verano, Visión Mundial, entre otros, señalando sus nexos con el capitalismo mundial.

La característica común en estos estudios (Trujillo 1981; Cano, Neufeldt y otros 1981; Hart 1973; Edwards 1972), es que conciben a la religión como uno de los aparatos ideológicos del estado. Bajo esta lógica ven a los grupos protestantes como un instrumento de control ideológico hegemónico por parte de los Estados Unidos. Muchos de los trabajos antes mencionados acusan al protestantismo de destruir la identidad nacional, de ser el principal factor de aculturación y de preceder a la invasión del capital norteamericano. De esta forma perciben la presencia del protestantismo en América Latina como un fenómeno externo, impuesto y orquestado desde el exterior.

Por nuestra parte, somos conscientes de que toda religión forma parte de una articulación histórica en una estructura social determinada, por lo cual las críticas de estos autores tienen cierto fundamento en cuanto a las intenciones implícitas de algunas propuestas misioneras por lo cual no podemos negar su validez. En este sentido, ha sido adecuadamente demostrado en el caso del Instituto Lingüístico de Verano sus vínculos con las políticas norteamericanas (véase Stoll 1982).

Sin embargo estos acercamientos desde una perspectiva básicamente estructuralista, no dan cuenta de otros factores que también intervienen en el complejo proceso social que acompaña a la predicación protestante, tal como también señala Stoll (1984:9):

"análisis como estos sólo nos informan lo que los norteamericanos desean propalar o tal vez lo que los indígenas recitan en las escuelas dominicales, sin indicar de que manera influye en sus vidas. La respuesta acostumbrada es alegar que el evangelismo convierte a los indígenas en víctimas de un lavado de cerebro, y que por ello actúan como autómatas, como si la mente indígena fuera una tabla raza..".

En este sentido, creemos necesario precisar que si bien es importante ubicar el papel de la religión dentro de una estructura social determinada, es indispensable también tomar en cuenta el significado de la religión para las personas particulares en circunstancias específicas.

Al respecto nos parece pertinente referirnos al debate que actualmente se da en las ciencias sociales (Bourdieu 1988:128) entre dos posiciones aparentemente incompatibles: la que postula con Durkheim y Marx, que la vida social debe explicarse no por las percepciones de quienes en ella participan, sino por las causas profundas que escapan a la conciencia, esta posición es conocida como "objetivista". Por otro lado, están quienes como Schultz (citado por Bourdieu 1988:128), proponen que la realidad social tiene un sentido y una estructura cuya pertinencia es específica para los seres humanos que viven, actúan y piensan en ella.

Bourdieu por su parte, intenta superar estos antagonismos de la siguiente manera (1988:129):

"..por un lado las estructuras objetivas que construye el sociólogo en el momento objetivista, al apartar las representaciones subjetivas de los agentes, son el fundamento de las representaciones subjetivas y constituyen las coacciones estructurales que pesan sobre las interacciones; pero por otro lado, esas representaciones también deben ser consideradas si se quiere dar cuenta especialmente de las luchas cotidianas, individuales o colectivas que tienden a transformar o a conservar esas estructuras. Esto significa que los dos momentos objetivista y subjetivista, están en una relación dialéctica..".

Es a partir de los aportes teóricos de Bourdieu, De Certeau y otros autores que buscaremos analizar en nuestro trabajo esta relación dialéctica entre las estructuras y las representaciones particulares de los sujetos.

3. En tercer lugar tenemos ciertos estudios sobre el protestantismo en América Latina realizados por antropólogos y misionólogos por lo que calificaremos de culturalistas. Estos trabajos han intentado desarrollar interpretaciones culturales y teológicas (Paredes 1989; Mackay 1989; McIntosh 1979; Klassen 1975 entre otros). Buscaron en mayor o menor medida enfatizar la importancia de que la reflexión teológica tomara en cuenta la cultura debido a que en los inicios muchos misioneros protestantes veían a las culturas amerindias bajo juicios y comprensiones etnocéntricas.

A nuestro entender muchos de estos esfuerzos se ubican dentro de un marco analítico principalmente teológico, incluso hablan de desarrollar una "antropología bíblica", es decir, perciben la importancia de la cultura únicamente con el fin de ejercer una adecuada labor evangelizadora.

Finalmente, existen trabajos recientes que se han acercado al fenómeno protestante, los mismos que escapan a la clasificación anterior, estos son los trabajos de Stoll (1990) y Martin (1990).

El libro de Stoll (1990), representa un esfuerzo ambicioso por comprender el crecimiento del protestantismo en América Latina en los últimos veinte años. Paralelamente, también realiza un recuento de las distintas "teologías" de los protestantismos latinoamericanos más representativos.

Un aporte interesante, dentro de las propuestas de Stoll (1990:308) es que sugiere desarrollar una comparación entre el catolicismo popular y las iglesias evangélicas como clave para entender la popularidad de éstas últimas en la actualidad. En este

sentido nos parecen importantes los aportes de los estudios realizados sobre el catolicismo popular como referentes para analizar los vínculos entre religión cristiana y sectores populares (González Martínez 1987; Bastide 1986; Rodríguez Brandao 1980; Marzal 1977 entre otros).

Sin embargo, el análisis de Stoll se avoca mayormente a la relación entre organizaciones e iglesias protestantes y la sociedad política, dejando de la lado o haciendo poca referencia a la apropiación del protestantismo por parte de los sujetos.

El libro de Martin (1990), a diferencia del de Stoll quien analiza una serie de organizaciones e iglesias, se concentra en un estudio sobre el "pentecostalismo" en América Latina. En el desarrollo de sus ideas se acerca mucho a las propuestas de Lalive D'Epinay al señalar que el pentecostalismo ofrece a sus miembros un control sobre sus vidas, especialmente en circunstancias en que se ve al mundo como malo y cruel; en este sentido percibe la importancia de considerar la interiorización de los discursos protestantes, sin embargo no profundiza su observación.

Una de las contribuciones significativas de Martin (1990:282) es que pone en cuestión que el protestantismo sea la "americanización de la religión en América Latina", él sugiere que el pentecostalismo es más bien la "latinización de la religión americana", basándose en que en muchos casos las iglesias protestantes han contribuido a una revitalización cultural y lingüística.

Al concluir este recuento de los estudios sobre el protestantismo en América Latina debemos añadir que la mayoría de ellos han sobrevalorado las propuestas misioneras protestantes como factor externo y no han prestado la suficiente atención a la forma cómo los discursos misioneros fueron recepcionados, interiorizados y en casos reformulados por determinados actores sociales.

Uno de los actores marginales de este "encuentro" con el protestantismo han sido los grupos indígenas. Decimos marginales debido a que por ser culturas mayoritariamente de tradición oral, de lengua vernácula y por ende consideradas "subalternas", su punto de vista nunca fue tomado en cuenta. Los documentos que registraron este "encuentro" siempre se hicieron en base a los escritos y testimonios de como los misioneros blancos y posteriormente mestizos percibieron y describieron "al otro" indígena.

Pero además el estudio de la presencia protestante en el mundo indígena nos sitúa dentro de un ámbito mucho más complejo: el "encuentro" religioso entre dos culturas diferentes, análisis que conlleva una gran dificultad, tal como lo expresa adecuadamente en el siguiente diálogo, el escritor peruano José Ma. Arguedas (1975:208):

" -...la Gertrudis igual que ángel canta. El sacristán contesta:
- La Gertrudis no piensa en Dios; canta triste, sí, porque es deforme.
- Padrecito; tú no entiendes el alma de indios. La Gertrudis, aunque no conociendo a Dios, de Dios es. Quién, si no, le dio esa voz que limpia el pecado? Consuela al triste, hace pensar al alegre, quita de la sangre cualquier suciedad..".

A partir de esta breve referencia vemos reflejada la difícil y desigual conversación entablada a través de la historia entre el blanco y el indígena. El presente trabajo intenta contribuir, desde los aportes teóricos y metodológicos de la antropología, al estudio y registro de estos "encuentros", poniendo mayor énfasis en las apropiaciones particulares de los discursos religiosos, tanto de los misioneros como de los indígenas, sin por ello descuidar ubicarlos dentro de contextos sociales particulares.

Como hemos señalado anteriormente al hablar sobre el protestantismo, no podemos referirnos a una expresión unívoca de él debido a la diversa gama de sus expresiones, por ello nos proponemos analizar un proceso histórico particular: el

encuentro entre la primera de las misiones protestantes que llega a la provincia de Chimborazo, Ecuador y los indígenas de ella¹.

2. CULTURA, HEGEMONIA E IDEOLOGIA

Debido a que el estudio de la religión no dispone de un marco terminológico propio, muchas veces su análisis ha estado condicionado por determinadas precomprensiones teóricas (presupuestos conceptuales) del autor, dificultando el análisis de las condiciones de producción y funcionamiento del "juego" social.

En este sentido vemos conveniente para nuestro tema de investigación analizar los conceptos de: hegemonía, ideología y cultura, que a nuestro entender han sesgado un adecuado acercamiento al fenómeno religioso, como buscaremos demostrar.

a. Cultura

Debido a que nuestro trabajo contempla el encuentro entre dos culturas diferentes, es necesario precisar que entendemos por cultura.

Muchos acercamientos previos realizados sobre los protestantismos y su encuentro con culturas autóctonas, se han hecho desde la llamada teoría de la "aculturación"², la cual concibe a las culturas únicamente en términos antagónicos y contrapuestos. Por un lado, están las culturas occidentales: fuertes, dominantes y expansionistas y por otro lado las culturas indígenas: débiles, estáticas y hereditarias.

Canclini (1982:71) lo expresa de la siguiente manera:

"..se llega a oponer tan maniqueamente las culturas hegemónicas y las subalternas, que se atribuye con demasiada facilidad propiedades <narcotizantes> o <impugnadoras> a fenómenos culturales que no son una cosa ni la otra, sino la mezcla de vivencias y representaciones cuya ambigüedad corresponde al carácter no resuelto de las contradicciones en los sectores populares".

Bajo esta lógica de oposición, algunas investigaciones han visto el mensaje de las iglesias evangélicas y protestantes (en sus diferentes versiones) como desestructurador de las culturas indígenas.

Las ideas más comunes sobre la cultura la conciben constituida por todas las actividades humanas, materiales e ideales (Canclini 1986:28). Sin embargo las diferentes tendencias que se han construido a partir de tal concepción implican, en mayor o menor medida, una visión estática de la cultura, percibiéndola como prácticas inmodificables del pasado que se preservan y salvaguardan de forma idéntica en el presente. Bajo esta lógica, el "encuentro" entre dos culturas es visto **únicamente** en términos de dominación o resistencia. Esta acepción errada de cultura, la encontramos en muchas propuestas y discursos aún hoy en la actualidad. En ella vemos que recobra vigencia el cuadro del "buen salvaje" de Rousseau, según el cual el indígena y su cultura son idealizados y por lo tanto deshistorizados al congelarlos en el pasado.

Otro aspecto que demuestra la debilidad de esta comprensión de cultura es su énfasis en el carácter avasallador de las ideologías dominantes sobre la conciencia indígena en la capacidad de resistencia, de esta última. Esta percepción conlleva una visión marcadamente paternalista, que niega la capacidad creativa de los indígenas de adaptar y transformar sus propias tradiciones ensayando respuestas a veces conciliadoras y otras decididamente de oposición, pero siempre manteniendo o recobrando su dignidad como grupos culturales singulares (Muratorio 1983:12).

Durante los últimos años, muchos antropólogos han cuestionado esta concepción de cultura, debido a que presenta ciertas dificultades para percibir la dinámica de los procesos culturales. A través de investigaciones etnográficas han aportado con nuevos conocimientos para una mayor comprensión de los cambios culturales (Clifford 1988, Jackson 1989 entre otros).

A partir de dichos estudios se evidencia que los procesos culturales no se dan como continuidades inmodificables entre el pasado y el presente, sino que existen cambios tanto en los símbolos como en los significados, los cuales son negociados socialmente. La cultura es entonces un proceso singular, el cual se construye en sociedad, es decir las personas participan en la selección de fragmentos del pasado, los cuales articulan de forma específica un sistema de significados. Esto genera que la cultura esté en un constante movimiento y en proceso de construcción (manteniéndose, recreándose e incluso inventándose) de identidad.

Ahora bien, estos cambios y modificaciones no son homogéneos o apolíticos sino que operan en un marco de encuentro entre desiguales actores sociales, en el cual se confrontan intereses y necesidades, en muchos casos antagónicos, por lo que la cultura no debe ser vista aislada de la clase, sino más bien como una "herramienta" a través de la cual, las personas buscan responder a las diferentes y nuevas circunstancias sociales. En este sentido vemos que lo cultural, al construirse socialmente y en confrontación, adquiere una dimensión política.

b. Hegemonía

La mayoría de las veces, los conflictos entre la Iglesia Católica y Protestante en nuestro continente han sido vistos bajo marcos estrictamente de "conflicto" entre proselitismos religiosos.

En nuestro caso de estudio, vemos como estas diferencias tienen connotaciones marcadamente de poder.

Para poder visualizar como lo religioso ha contribuido a la conformación de un pensamiento hegemónico, precisemos primeramente que entendemos por hegemonía.

La hegemonía son las construcciones ideológicas compartidas y naturalizadas a través de las instituciones de una sociedad (Comaroff 1991:24). Si bien lo

"hegemónico" es poderoso, no es totalizante. La hegemonía es un proceso que demanda un esfuerzo incesante para ser reproducido "...y tiene que ser continuamente renovado, recreado y defendido. Y también es constantemente resistido y alterado por presiones que de ninguna manera son suyas" (Williams 1980:112).

Debido a ello, diferimos de aquellos que ven lo hegemónico, desde una concepción puramente estructuralista, ya que no perciben los grados de variación dentro del proceso hegemónico. Puesto en otras palabras, este tipo de análisis no permite captar el surgimiento de culturas emergentes, a través de las cuales grupos y clases subordinadas desafían las representaciones dominantes de "lo real".

Bajo estas aclaraciones previas, veamos como lo religioso contribuyó a la conformación del pensamiento hegemónico.

Desde la conquista española hasta mediados del pasado siglo, la Iglesia Católica jugó un papel singular en la construcción del mundo simbólico dominante (pensamiento hegemónico), además el hecho de ser la única institución religiosa le otorgaba un amplio poder político.

Esta condición, señala García (1992:53), quien analiza esta relación en el caso del Perú, permitía que la ideología religiosa tuviera un amplio margen de autonomía con una acción perdurable y efectiva, factores necesarios para la configuración de un pensamiento hegemónico. En este sentido el dejar de ser católico (léase convertirse al protestantismo) era mucho más que cambiar de religión, implicaba poner en cuestión el sustento ideológico del poder político y de toda la organización tradicional de la vida social.

c. Ideología

La ideología como dice Williams (1980:109) es el sistema articulado de significados, valores, creencias de un grupo social determinado. Ahora bien el hecho de que exista

un pensamiento hegemónico dominante en una sociedad dada, no significa que todos los sectores deban tener una misma ideología, lo cual hace que el pensamiento hegemónico sea inestable y vulnerable (Comaroff 1991:27 cf. Williams 1980).

En nuestro caso de estudio, vemos que el discurso misionero protestante sobre todo a mediados del presente siglo, más que ser una ideología foránea que buscaba desestabilizar a los grupos sociales emergentes, contribuyó a nuestro entender sin proponérselo, a través de sus ideas y prácticas religiosas a la conformación de un referente desde donde construir una ideología contra-hegemónica por parte de estos mismos sectores. Por esta razón preferimos ver lo religioso como una ideología debido a que como veremos más adelante, el protestantismo se constituyó para sus adherentes indígenas en un campo simbólico desde donde cuestionar determinados aspectos de la vida social que ellos rechazaban.

3. TEORIAS Y METODOS

Como hemos mencionado anteriormente, creemos que desde la antropología se pueden ofrecer aportes importantes para la comprensión de lo religioso. Es por ello que revisaremos brevemente el estudio de lo simbólico en la antropología con el fin de rescatar ciertos elementos que contribuyan a nuestro trabajo.

Dentro de la antropología, existe una sub-área denominada "antropología simbólica", la cual como advierte Reynoso (1987:9), se ha definido más por su objeto (el símbolo) que por sus métodos o teorías, de allí que se ha constituido en un paraguas para los distintos esfuerzos que han pretendido abordar este aspecto (Ortner 1984:128). Esto hace que sea difícil definir un marco, es decir un espacio total, del discurso sobre el símbolo y cuanto a él concierne (cf. Reynoso 1987:13).

Veíamos al comienzo, que el discurso antropológico inicial, percibía a lo simbólico/religión³ o bien como parte de la irracionalidad de las culturas primitivas o como perpetuador del orden en una sociedad determinada. (Tylor, Malinowski).

En la década del sesenta se intentó superar los acercamientos funcionalistas iniciales en el estudio de la religión, a través de un movimiento dentro de la antropología, que algunos llamaron de "giro interpretativo" (posteriormente se le llamaría antropología interpretativa), ya que sugería otro enfoque en la interpretación (Schneider, Geertz entre otros). Esta corriente proponía entender el significado analizando las múltiples redes creadas por las palabras, actos, concepciones etc., entre otras unidades.

En este sentido, un aspecto importante en su propuesta era la de recuperar el "punto de vista del actor", percibiendo lo simbólico en la perspectiva particular de este.

Si bien es cierto, estos estudios recuperaban al actor como tal, se caía en el error de universalizar las experiencias particulares y sus interpretaciones. Por otro lado, uno de los principales exponentes de esta tendencia, es Geertz quien brinda aportes teóricos o mejor dicho hipótesis interpretativas valiosas para el estudio de lo simbólico. Sin embargo la crítica que se le ha hecho es que sus sugerencias no aparecen en los acercamientos etnográficos que realiza (véase crítica de Reynoso 1990).

Desde el posmodernismo surgieron una serie de preguntas hacia la propuesta interpretativa, como señala Foster (1990:117), estas son: ¿Dónde se expresa y qué es el poder? ¿cómo se estabiliza el conocimiento? ¿qué sistema de categorías son viables? ¿son estas verdades? ¿qué es la interpretación? ¿cómo podemos saber lo que cualquier cosa significa?, estas preguntas ayudaron a precisar los siguientes aspectos: la necesidad de ubicar tanto las significaciones como las acciones en procesos históricos determinados; no ver la cultura como sistemas cerrados de signos, sino como expresiones polivalentes; invitaron a percibir el poder como una fuerza implícita en la cultura y por ende en las representaciones (Rabinow and Sullivan 1987; Asad 1979; Clifford 1988 entre otros).

Geertz, al final del artículo "La religión como sistema cultural" (1988:117), menciona que el estudio antropológico de la religión es una operación en dos etapas: la primera analiza el sistema de las significaciones representadas en los símbolos, el cual representa a la religión, y la segunda refiere estos sistemas a los procesos sociales y psicológicos.

El estado actual de las investigaciones, revela que en la mayoría de los acercamientos que se han realizado sobre el fenómeno religioso, si bien los diversos autores son conscientes que ambos aspectos son necesarios, uno de estos es descuidado. Esta contradicción se refleja tanto en los trabajos de Turner (1968,1973) como en los de Geertz (1988), autores significativos y representativos de las dos tendencias que se dan dentro del estudio de lo simbólico/religioso.

Entonces la comprensión de la religión ha sido realizada bajo dos énfasis: aquellos que se concentran en analizar las instituciones, discursos (doctrinas) y rituales (liturgias), vistos estos últimos como si fueran estáticos y tuvieran una existencia superorgánica, independiente de la actividad humana. Estas posturas han visto lo religioso como algo "esencial" en sí mismo. Y por otro lado, aquellos que con Durkheim (1982:8) conciben la religión como algo eminentemente social, es decir circunscriben las concepciones religiosas a un producto del medio social.

Por nuestra parte, más allá de los esencialismos y particularismos, creemos que existe en la religión un "corpus genérico común" al mismo tiempo que ella, sólo puede ser entendida en un contexto social determinado. En este sentido Sallnow (1987:6) nos sugiere considerar a la religión como un devenir, en un momento particular de un proceso continuo de interacción dialéctica (entre lo oficial y no oficial).

Por otro lado, diferimos de aquellos que contraponen a la religión oficial con las expresiones religiosas de los sectores populares mal llamándolas "religiosidad

popular", esta contraposición partiendo desde concepciones etnocéntricas, ha sido usada para calificar a las prácticas populares como sinónimo de informal, sincrético, rural. Esta postura no ha tomado en cuenta el complejo y dinámico proceso que se establece entre lo oficial y lo no oficial y sobre todo la relación dialéctica entre ellos.

En base a lo señalado diferimos de la posición de Geertz quien ve lo religioso como un sistema de símbolos que contribuyen a formular concepciones de un orden general común de la existencia, creemos en cambio que la religión contribuye a la formulación de múltiples sistemas de símbolos en constante pugna y competencia.

Ahora bien, existen algunos intentos desde la antropología por superar estos sesgos o énfasis. Se han realizado estudios de caso del protestantismo en América Latina como son los trabajos de Gill 1990, Stroebele-Gregor 1989, Muratorio 1983 y en otros contextos Comaroff 1991, 1985, en los cuáles vemos que hay un interés compartido, por un lado de ubicar la experiencia religiosa en un contexto social determinado y por otro lado perciben la necesidad de valorar lo que significa la religión en los sectores populares y marginales.

Es por ello que en nuestro acercamiento tomaremos en cuenta los aportes de estos autores que contribuyan al desarrollo de nuestro trabajo.

Buscaremos partir de la experiencia "vivida" del mundo social, es decir, escuchar tal como son expresadas y practicadas las creencias de fe reconstruyendo el contexto en que adquieren significado, con el fin de ubicar tanto las significaciones como las acciones en procesos históricos determinados.

En este sentido, la "teoría de la práctica", usando la terminología de Bourdieu, nos parece útil ya que por un lado nos permite liberarnos de los sesgos que imponen los presupuestos epistemológicos y metodológicos establecidos y por otro lado nos

permite analizar las condiciones de producción y funcionamiento del juego social (Bourdieu 1991a:50).

Ahora bien, un obstáculo para la construcción de una adecuada ciencia de la práctica, reside en la superioridad en que se halla el investigador, por su formación académica, juicios culturales, ideología etc (Bourdieu 1991a:52).

Entonces se nos plantea la pregunta: ¿cómo superar las descripciones etnográficas hechas desde fuera?, crítica hecha a los antropólogos interpretativos por parte de los posmodernistas.

En los últimos años ha surgido una corriente de "antropólogos nativos" (Limón 1991, Behar 1991), los cuales si bien no dejan de reconocer las limitaciones en desarrollar etnografías sobre su sociedad de origen, al mismo tiempo han visto en ello una posibilidad de disolver la barrera entre observador y observado.

Estos autores buscan enfocar su lente etnográfico centrándose en los otros y en sí mismos, usándose en casos a ellos mismos como fuente para entender el fenómeno.

En este sentido, como hijo de pastor protestante que soy, he conocido desde pequeño la discriminación por tener una religión "diferente" a la de los demás lo cual me circunscribía a un determinado grupo de amistades como también de actividades sociales y habiendo sido posteriormente pastor durante seis años, trabajé con iglesias evangélicas tanto en la serranía centro y sur del Perú como también en barrios periféricos de la ciudad de Lima. Por ello creemos que nuestra experiencia personal puede contribuir a desarrollar un estudio de la sociedades protestantes desde su lógica interna, intentando usar un método reflexivo en que se combinen la voz personal con una voz analítica, con el fin de percibir detalles que muchas veces con visiones únicamente externas se pierden y se dejan de lado.

Nuestro trabajo entonces busca analizar la religión, como un escenario donde se construyen y se negocian ideas sobre el poder, la sociedad, la persona y la identidad en contextos sociales determinados.

NOTAS DEL CAPITULO

1. Hemos elegido realizar nuestra investigación en la provincia del Chimborazo debido a que, por un lado es la provincia de mayor población indígena en el Ecuador y por otro lado es la provincia donde se da una masiva experiencia religiosa evangélica entre los indígenas, a pesar de ser el espacio donde paralelamente se desarrolla una de las primeras experiencias de la teología de la liberación entre sectores indígenas en el continente.
2. Cabe notar que en la generalidad de los casos cuando se analiza la relación catolicismo y cultura andina se utiliza la categoría de "sincretismo"; mientras que cuando se hace referencia a la misma relación respecto al protestantismo se la califica de "aculturación". Estas concepciones, desde nuestro particular punto de vista, representan un sesgo interpretativo.
3. Muchos antropólogos han hecho la distinción al interior de lo simbólico entre magia y religión, a nuestro entender son categorizaciones etnocéntricas que minimizan ciertas expresiones simbólicas catalogándolas como "mágicas" (véase Badone 1990:9 cf. Evans Pritchard 1984:15).