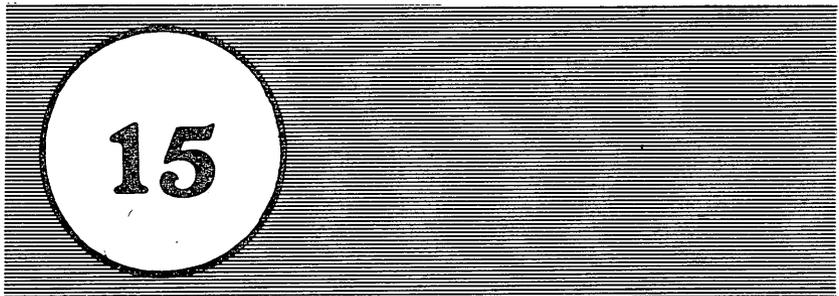


IOA



25 AÑOS

1966 - 1991



15

RS-19-8056

EDITOR: INSTITUTO OTAVALEÑO DE ANTROPOLOGIA

Casilla 10-02-1478

Otavalo-Ecuador

CONSEJO DE HONOR:

*Plutarco Cisneros Andrade
Segundo Moreno Yánez
Juan Freile-Granizo*

CONSEJO EDITORIAL:

*Carlos Coba Andrade
José Echeverría Almeida
Patricio Guerra Guerra
Hernán Jaramillo Cisneros
Marcelo Valdospinos Rubio*

*MARCELO VALDOSPINOS RUBIO,
Presidente*

Edwin Narváez R., Director General

Hernán Jaramillo Cisneros

COORDINADOR



Instituto Otavaleño de Antropología

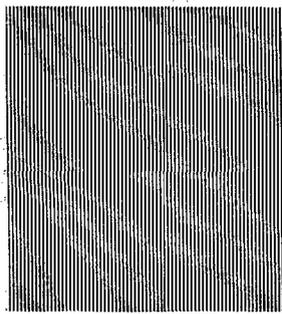
1991



Los artículos que publica esta revista son de la exclusiva responsabilidad de sus autores y no traducen necesariamente el pensamiento de la entidad. Se solicita canje con publicaciones similares.

**Dirección: Casilla Postal 10-02-1478
Otavalo-Ecuador**

RMFN 24B1



Contenido

Pág

Presentación		9
Fundamentos para la definición de una política de investigación	<i>Carlos A. Coba Andrade</i>	11
✓ Reflexiones sobre dos aspectos de la cultura popular	<i>Celso A. Lara Figueroa</i>	21
El sueño de volar	<i>Elizabeth Rohr</i>	27
Artesanía e identidad cultural: una cuestión de historia, ideología y elección	<i>Linda D' Amico</i>	61
La cestería de Imbabura	<i>Hernán Jaramillo Cisneros</i>	71
Las guaguas de pan en San Pedro	<i>Jaime Hernando Parra Rizo y Claudia Afanador H</i>	89
Juegos infantiles de tradición oral en el área urbana de Otavalo	<i>Lola Cisneros de Coba y Clara León Vinuesa</i>	101
Folklore y educación	<i>María Ramírez</i>	143
La bomba en la cuenca del Chota-Mira: sincretismo o nueva realidad	<i>Julio Bueno</i>	171
El sanjuanito o sanjuán en Otavalo	<i>Peter Banning</i>	195
Vida institucional	<i>Marcelo Valdospinos Rubio</i> ...	219

*Elisabeth Rohr**

EL SUEÑO DE VOLAR

* Johann Wolfgang Goethe
Universität Frankfurt.

1. Sectas misioneras: ¿Cosmovisión o Emancipación?

Desde mediados de los años sesenta el Continente Latinoamericano es asediado por una invasión de derecha de sectas y grupos misioneros conservadores de los EUA. Resulta notorio que al lado de los Mormones, los Bahai y algunas comunidades religiosas asiáticas, sean sobre todo los grupos misioneros protestantes y evangélicos originados en el espectro de la iglesia protestante de los EUA, los que aflu-

yen cada vez con mayor fuerza a los diferentes países de la América Latina.¹ Bien dotados de recursos financieros y de personal, reportan ya sorprendentes tasas de crecimiento. Incrementos de un 30-80%, como los dados al principio de los años setenta en Ecuador, ya no son algo extraordinario.

Entretanto, Guatemala con un 30% de su población, Haití con un 20%, Panamá, Chile y Nicaragua cada uno con un 15%, Costa Rica con un 11% y Brasil con un 10% se cuentan entre las grandes posesiones de un protestantismo extremadamente fundamentalista y de cuño norteamericano.

No obstante, el protestantismo misionero es en si un movimiento muy heterogéneo, conducido por una gran variedad de grupos misioneros norteamericanos independientes y compitiendo entre sí. Por tanto, no se puede hablar de un protestantismo latinoamericano aunado, lo cual da como resultado que con gran frecuencia se encuentren activos en un mismo país grupos misioneros evangélicos y fundamentalistas muy diversos, los cuales llegan a una enconada lucha por las almas indígenas.

Al interior del protestantismo misionero son las comunidades

pentecostales las que registran las mayores tasas de crecimiento. En los últimos tiempos el movimiento pentecostal se cuenta en el país católico más grande del mundo, en Brasil, no solo entre las más grandes, sino también entre las comunidades religiosas protestantes con el crecimiento más veloz de todo el continente Iberoamericano. En cambio, las iglesias pentecostales apenas si se han preocupado hasta ahora de pisar las tierras de los Andes. Aquí se desarrolla una forma del protestantismo completamente diferente quizá a la de Brasil e incluso a la de México, donde un 80% de los creyentes protestantes pertenecen a alguna de las muchas comunidades pentecostales asentadas ahí (Prien 1978: 857, y Bastian 1983: 222).

Mientras que por el lado del protestantismo es sobre todo el movimiento pentecostal el que impregna el acontecer misionero latinoamericano, son en particular los Mormones entre las restantes agrupaciones cristianas los que -junto a los Protestantes- le expropián a la Iglesia Católica la mayor cantidad de fieles. En Ecuador los Mormones han avanzado en el lapso de pocos años hasta el tercer lugar entre las comunidades religiosas más fuertes, contando con 50.000 miembros (Bamat 1986; 32).

Aun cuando las actividades misioneras de las diferentes iglesias protestantes en general no han progresado tanto en el espacio andino como lo han hecho en Brasil o Guatemala, todos los indicios parecen indicar que se avecina también aquí un desarrollo idéntico al de América Central. Pues pese a que en Ecuador solo el 4% de la población pertenece a una comunidad religiosa no católica, de hecho en la provincia de Chimborazo la Gospel Missionary Union logró en 15 años convertir a más del 38% de los indígenas predominantemente campesinos.

Por todas partes surgen nuevas iglesias, nuevas escuelas bíblicas, nuevas comunidades. Y si un pastor de las iglesias pentecostales Asamblea de Dios en 1988 profetizó para Guatemala, que "en el año 2000 la mitad del pueblo guatemalteco pertenecerá a nuestra iglesia", esto corresponde a una valoración extremadamente realista del futuro.

Las estimaciones del porcentaje de la población con membresía en las organizaciones protestantes de la fe señalan una cifra cercana al 10%. Sin embargo, de mantenerse esta tendencia puede partirse del supuesto que dentro de pocos años una quinta parte de la población latinoamericana pertenecerá a una comunidad religiosa no católica.

Estas cifras porcentuales relativamente bajas adquieren empero un mayor significado, al observar que los éxitos en la conversión se han logrado en su mayoría en menos de veinte años, pues incluso ya avanzada la década de los sesenta fracasaron intentos conjuntos de pisarle los talones, tanto a la empecinada resistencia de la Iglesia Católica como a las condiciones sociales del Continente. Aunque en Brasil, Argentina y Chile, es decir, en los grandes países de inmigración, comunidades protestantes foráneas, principalmente europeas, intentaron establecerse; la influencia de estos primeros protestantes, los cuales eran ora luteranos o bautistas, ora metodistas o presbiterianos, permaneció circunscrita a las colonias de extranjeros y con ello a una clase burguesa en surgimiento. Pese a haberse establecido la libertad religiosa en todos los países, el acceso a estas libertades permaneció para la mayor parte de la población campesina indígena completamente obstruido debido a que vivían en condiciones de dependencia cuasi feudales. Recién con la liberación campesina dada al calor de la Reforma Agraria, a principios de los años sesenta -setenta, una bandada de sectas se sintió atraída al campo, debido a que los pequeños campesinos parecían particularmen-

te receptivos a los mensajes de salvación, traídos por las sectas misioneras con permiso estatal.

Pero estos grupos misioneros se diferencian esencialmente de sus predecesores, pues ya no se trata de iglesias de las llamadas denominaciones históricas, a las cuales pertenecen luteranos, bautistas, metodistas, etc. sino de iglesias de las llamadas denominaciones no tradicionales, muchas veces llamadas también "Faith Missions", iglesias libres, o sectas (Prien 1978). En América Latina cualquier comunidad religiosa no católica es caracterizada como secta. Esto se basa tanto en prejuicio próximo a la Iglesia Católica, como al comportamiento profundamente separatista y competitivo de las sectas mismas. Su praxis misionera justifica, de todas maneras, la aplicación del concepto "sectas". A partir de aquí se denota una serie de coincidencias muy características.

En común tienen todas ellas su origen y cuño norteamericanos, así como el rechazo a todo trabajo ecuménico conjunto. Característico resulta también su comportamiento sectario y racista, el cual se expresa ejemplarmente en el caso de Otavalo, Ecuador, donde tanto los Mormones, como la Christian and Mis-

sionary Alliance (protestantes de orientación evangélica) erigieron respectivamente un templo para los blancos y uno para los indígenas. Pragmatismo, una creencia sostenida en el progreso, un espíritu pionero, una ortodoxia atada a las escrituras, así como un anticomunismo primitivo, son las restantes características de estas nuevas sociedades misioneras activas en Latinoamérica (Geldbach 1986).

La labor de conversión de los Mormones, los Bahai, los pentecostales, y de todas aquellas sociedades misioneras protestantes independientes se dirige preferentemente a los marginales, los grupos indígenas de la población de las tierras altas andinas y la región centroamericana, aunque también a los empobrecidos fugitivos del campo y los habitantes de los barrios bajos y no en última instancia a las clases con aspiraciones de ascenso social de la pequeña burguesía del campo y la ciudad. Con ello las estrategias misioneras definen su meta en función de los grupos de la población económicamente más débiles, aunque étnicamente más fuertes de América Central y la Región Andina. Como catalizador de este proceso de transformación política de grandes alcances le corresponde a estas sectas un enorme significado.

El establecimiento de sus metas, tal y como queda en claro en su consigna "Solo Jesús significa la libertad" o "Solo Jesús ofrece la paz", es inconfundible: se pretende convencer a los insatisfechos, a los empobrecidos, los explotados, los oprimidos y a los grupos potencialmente revolucionarios, de la inutilidad de una transformación política y en su lugar propagarles el anhelo de ascenso social por la vía de una ética de trabajo rígida, calvinista, encaminada al éxito y a la riqueza individual.

El buen resultado de esta empresa es atribuible a diversas razones:

1. Las sectas se aprovechan de una Iglesia Católica dividida y de la política de debilitamiento a la Teología de la Liberación iniciada por iniciativa papal, así como de una convulsión izquierda, políticamente debilitada. Por el momento, ninguna de ellas se postula como portador de esperanza para las clases populares.

2. Ellos son los aprovechados de una secularización y una modernización promovida con demasiada rapidez por el Estado y la Iglesia. Asimismo, ofrecen orientación espiritual y asistencia paterna-

lista y remiten a una salida individualista de la crisis.

3. Las sectas operan desde hace tiempo como una multinacional, como una empresa de servicios de alto rendimiento, especializada en el aumento neto de almas, que con ayuda de las técnicas más modernas, de campañas publicitarias organizadas de acuerdo a planes estrictos, e investigaciones apoyadas por las computadoras más exactas sobre disposición a convertirse de los diferentes grupos poblacionales, vende su artículo, la religión, amparándose en una membresía en constante crecimiento.

¿Cómo ha resultado posible a las sectas el coronar su trabajo de convencimiento religioso con éxito? ¿Cuáles son sus estrategias? ¿Y cuáles motivos conscientes e inconscientes de los afectados tienden a vincularse con ello?

En buena parte, el éxito de la labor misionera de las cerca 150 sociedades misioneras activas en Latinoamérica, puede remitirse al hecho de que junto a la Biblia les obsesquian, especialmente a los pueblos indígenas, todo aquello que hasta entonces tanto el Estado como la Iglesia les habían sustraído, es decir, un acceso verdadero al cono-

cimiento, a la formación y a la asistencia médica. Aquí se actúa fielmente de acuerdo a la consigna: "nosotros les damos algo de lo que ellos quieren, y así podemos darles algo de lo que necesitan" (Robert Bowman, citado por Schmidt 1980: 125).

De esta manera, lo que los paganos al sur del río Grande necesitan, según la concepción de los misioneros, es sobre todo -a quién le habría de sorprender- la palabra de Dios.² Lo novedoso resulta ser que el acceso a la palabra se posibilite en la lengua materna. Más aún: no solo la Biblia se traduce a los idiomas autóctonos, sino además los cursos de alfabetización se ofrecen en los respectivos idiomas, la asistencia médica la cumplen médicos hablantes del Quichua, las emisoras de la iglesia han establecido gran cantidad de programas remitiéndose al idioma, la cultura, los intereses y la tradición indígenas. Por supuesto, en las iglesias se predica, se reza y se canta exclusivamente en Quichua. Estos hechos son los que en primera instancia -y aquí debe prestarse mucha atención a esta delimitación- le han devuelto a los indígenas oprimidos cultural y económicamente desde hace siglos, una parte de su valoración humana. El misionar contiene por lo tanto una revalorización de la cultura socialmente discri-

minada de los pueblos indígenas marginalizados.

Un campesino indígena, quien escuchaba por primera vez en su vida en una de las tantas emisoras religiosas de los misioneros protestantes su propio idioma, se expresó de la siguiente manera, profundamente conmovido: "Este es nuestro idioma, Dios nos está hablando a nosotros. Realmente, Dios quiere a los indios tanto como a los españoles... Yo quiero pertenecer a Jesucristo como dice esa caja..." (Muratorio 1981: 82-83).

Aquí resulta evidente cuál es el significado atribuible a los idiomas autóctonos bajo condiciones de colonización, las cuales se mantienen hasta hoy de una u otra forma. Pues colonización quiere decir algo más que simple explotación económica, más que llana opresión cultural: el campesino indígena interpreta el hecho de que en el espacio de la Iglesia Católica, exclusivamente el español encuentre utilización (anteriormente el latín), no solo como un no ser amado, sino además como un no ser comprendido. El Dios de los blancos era, de acuerdo a esto, al fin y al cabo un Dios de los colonizadores, de los dominadores, que no estaba en capacidad de entender a sus hijos indígenas y que por lo tanto no podía amarlos.

A partir de aquí, la religiosidad autónoma vivida en los cultos sincréticos de los pueblos indígenas contiene otro significado.³ Hoy se constituyen en el espacio de representación de los esquemas indígenas de vida colectivos e inspirados religiosamente, los cuales se encuentran en contradicción con las normas y valores de los dominadores (Lorenzer 1981).⁴

A partir de este trasfondo es que se hace comprensible por qué los misioneros norteamericanos son alabados como héroes y salvadores, y cuál significado debe atribuírsele a la traducción de la Biblia, así como a los servicios religiosos celebrados completamente en Quichua. Los misioneros fundamentalistas y evangélicos de los EUA guían con su labor de conversión, un *proceso de descolonización cultural*. La revalorización de la cultura indígena ligada a él, significa para los indígenas sometidos desde hace siglos, una ruptura de las cadenas de la humillación, la desvalorización y la inferioridad.⁵ En consecuencia con este proceso de descolonización cultural se despierta un nuevo sentimiento indígena de autovaloración. Un tejedor indígena, Don Segundo G., lo relata así con lágrimas en los ojos: "Ellos (los misioneros gringos) nos llaman Señor y Señora,

nos tratan como seres humanos y no como animales, o como pequeños niños tontos".

Incluso se ha ido conformando, tal y como lo denota Blanca Muratorio, un renovado orgullo por la cultura indígena, a partir del cual crece una estabilización y un fortalecimiento de la identidad étnica frente a la clase dominante, la cual se mantiene, hoy como ayer, en el convencimiento de que el hablar Quichua es signo inequívoco de inferioridad intelectual y social (Muratorio, 1981: 88).

El poseer una Biblia en Quichua se convierte, sobre el trasfondo de una marginalización social milenaria, no solo en un extraordinario símbolo cargado de prestigio, sino además y simultáneamente en medio para la ruptura con un aislamiento social basado en el racismo. Por lo tanto, el éxito de las sectas debe entenderse también como signo y expresión de protesta, frente a una Iglesia Católica que está más interesada en la administración de su poder que en la salvación espiritual de sus fieles indígenas. Ligado a ello, está también una protesta frente a una sociedad comprometida con el catolicismo, frente a un estado que se autodenomina cristiano, los cuales empero

se han aliado a lo largo de los siglos en el dominio y la explotación de los indígenas.

Lo problemático de esta utilización instrumental y abarcativa de los idiomas indígenas se expresa en un doble sentido:

1. de esta manera se reúnen los requisitos para alcanzar a los grupos de la población indígena más remotos y al mismo tiempo los niveles más profundos de la personalidad, lo cual permite mejorar notablemente las oportunidades para una adocctrinación y una manipulación; y

2. la utilización de los idiomas autóctonos no determina absolutamente nada sobre la calidad de los contenidos transportados por ellos.⁶

Esto se torna aún más transparente en función de los programas de alfabetización de progresiva aparición.

El silabario de la alfabetización es por regla general la Biblia, con frecuencia simplemente porque no se dispone de otros libros en los idiomas autóctonos, y, por supuesto, porque los misioneros no quieren desperdiciar ninguna posibilidad de influencia religiosa. Asimismo, los grupos misioneros fundamenta-

listas y evangélicos son conocidos por su ortodoxia plegada a las escrituras y su fe literal a ellas: ellos exponen la Biblia literalmente, negando el contexto histórico relacionado con la historia de su origen. El compromiso fundamentalista con la palabra y la prohibición ligada a ello de cualquier interpretación de la palabra bíblica contiene la consolidación del tabú alrededor de cualquier interpretación, de cualquier exposición, crítica o cuestionamiento de la palabra bíblica, ya sea de carácter biográfico, histórico o científico. La Biblia se erige como la única autoridad legítima para la vida y la fe.

Aunque la alfabetización llevada a cabo por las sectas permite una apropiación de las facultades civilizadoras y, con ello, la integración deseada por muchos en la sociedad moderna, esto está empero ligado a un proceso de enajenación y desarraizamiento, de forma tal que la tradición oral, los ritos tradicionales, costumbres y usos se pierden irremediablemente.⁷

Por lo tanto, a la conversión la vigila el bifonte Jano: pese a que sea correcto que la traducción de la Biblia, tanto como la alfabetización en Quichua contienen la posibilidad y la UTOPIA de una liberación abarcativa de las cadenas milenarias

de la esclavización social y cultural, empero ¿de qué sirve esta liberación si evidentemente se instrumentaliza con fines religiosos antiemancipatorios? ¿Y de qué sirve a los liberados, si de inmediato son atados a la palabra bíblica, la cual, si bien ahora es entendida, se encuentra al servicio de una nueva forma de represión, asegurando un sometimiento que, debido a que es aún más sublime, es extraordinariamente más difícil de evidenciar y de contrarrestar? Pues esta forma de represión viene imbuida en la máscara del progreso, disfrazada de progreso, vertida en todos aquellos regalos y esperanzas que las sectas reparten sin ton ni son. La conversión no es un acto emancipador y tampoco se encuentra al servicio de una verdadera liberación. Todo lo contrario: la labor misionera de las nuevas sectas demuestra ser un programa de adoctrinamiento perfectamente organizado y con metas claramente establecidas: no se pretende una colonización de la naturaleza externa sino de la interna, de una tal y como lo ha precisado Lorenzer- "destrucción de la sensualidad".

La religión es -y esto era a lo que yo quería llegar- algo más que una mera cosmovisión. La religión se encuentra impuesta en la estructura de la personalidad humana y

por lo tanto estrechamente ligada a su historia de vida.

En la segunda parte me he propuesto mostrar cómo las sectas, con su adoctrinamiento y manipulación descritos anteriormente, se extienden mucho más allá de las fronteras de la ideología y de la esfera de las condiciones sociales y -esto es algo no considerado por Max Weber- intervienen en la subjetividad (en la estructura instintual) y en los esquemas de identidad colectiva e individual, transformándolos radicalmente.

Aquí ha de ser planteada la pregunta respecto a los motivos inconscientes de la conversión. Pues pese a la pobreza económica, pese al gran déficit en cada terreno social, pese al apoyo de las muchas actividades masivas en lo económico y lo religioso llevados a cabo por un ejército de organizaciones de ayuda misioneras, y pese a todas las astutas estrategias misioneras, el trabajo de convencimiento religioso fracasaría de no ser porque de antemano está dada una predisposición adicional y una motivación, que le prestan a la conversión un sentido subjetivo y emocional y un significado colectivo-cultural. Esto también funge para el desciframiento a partir de la perspectiva de la historia vivencial.

2. El sueño de volar y otras historias

Conversaciones con don Segundo G. (1983-1984)

En la primavera del año 1983 inicié mis investigaciones etnoantropológicas en Ecuador. Yo quería tener algunas conversaciones con campesinos y tejedores indígenas, que fuesen miembros de alguna de las tantas sectas, para desentrañar cuales eran los motivos inconscientes y vivenciales responsables de esta conversión.

Ecuador y en particular la región Otavalo, al norte del país, me resultaban familiares debido a viajes anteriores. Desde la primera vez que me encontré con indígenas en el mercado de Otavalo, quienes con toda humildad miraban hacia abajo toda vez que hablaban con un blanco, me sentí siempre atraída por el lugar. Su evidente orgullo y su timidez despertaron en mí el deseo de conocerles más de cerca, y de averiguar cómo les había resultado posible, a pesar del sometimiento colonial, el conservar en una enorme medida una autoconsciencia.

A lo largo de los años y de muchos veranos que pasé allí, no solo surgieron algunas amistades, sino además trabajos preliminares

para un estudio sobre los otavaleños y finalmente la idea de acompañar un grupo de música y baile de Peguche (un pequeño lugar cerca de Otavalo) durante su gira en la República Federal de Alemania. En estos dos meses se desarrolló una camaradería que se ha mantenido hasta el día de hoy y que de alguna manera también abarca a parientes e hijos de los miembros del grupo de aquel entonces, quienes me visitan cuando como comerciantes o músicos pasan por Frankfurt. Mis viajes a Ecuador son desde entonces fiestas de reencuentro con amigos y sus familias y muchas veces un regreso largamente anhelado al segundo hogar, donde yo me siento muy a gusto en medio de una campiña llena de ternura, con sus volcanes cubiertos de nieve, sus lagos de un verde brillante, en medio de estas personas, con quienes yo río tan a gusto, donde la vida pierde toda su pesadez alemana, aún y cuando los problemas se aglomeran por todas partes.

Un día, unos amigos me llamaron la atención sobre la invasión de sectas en Otavalo, planteándome, medio en serio, medio en broma, el investigar con todo cuidado el problema de las sectas. Ellos estaban extremadamente in-

quietos, porque las consecuencias sociales de las misiones de las sectas empezaban a demarcarse con toda claridad. Comunidades pueblerinas enteras, clanes de familias, grupos de amigos se había separado de pronto en dos asentamientos.

Ellos mismos se vieron sometidos a la amarga experiencia de que un amigo íntimo, quien a su vez era el director y cofundador de su grupo de baile y música, había caído en la tentación religiosa, se había convertido en un "disidente", en un "traidor". Don Segundo G. se había pasado a los Mormones. Cuando él intentó, tal vez con demasiado entusiasmo, convencer a otros miembros del grupo sobre la verdad de la nueva fe, fue expulsado del grupo.

Con don Segundo G. tenía yo que hablar entonces, así me lo sugerían por todos lados, e incluso la compañera Elena se mostró dispuesta, luego de algunos titubeos, a servirme de ayuda en la toma de contacto con él.

De camino a la casa de Don Segundo G. me enteré por Elena que a ella le resultaba muy difícil acompañarme allá, pues el compañero Don Segundo G. la había ofendido demasiado. Antes ellos habían sido compadres, habían cul-

tivado relaciones amistosas muy estrechas, se habían visitado recíprocamente, se habían apreciado mucho y se tenían una gran atención. Pero poco después de la conversión, la hija menor de Don Segundo, la ahijada de Elena, había muerto. Contrariando las tradiciones indígenas, Don Segundo no le había avisado a Elena de la muerte, cuando ella era quien tenía que lavar a la niña, vestirla y colocarla en el ataúd. Su tarea como comadre era comprar el ataúd, preparar el entierro, y acompañar a sus compadres, a Don Segundo y a su esposa, bailando de vuelta del cementerio. Ella no le había podido perdonar el hecho de que él la hubiera despreciado de esa manera como comadre, que la hubiera negado el debido respeto. "¡Qué vergüenza!".

Conforme Elena me contaba con más lujo de detalles sobre su afrenta, más creía yo intuir por qué ella me acompañaba a donde Don Segundo, pese a que le costaba un esfuerzo tan grande. Tal vez -así me lo explicaba yo- tenía ella la esperanza, y junto con ella la tenía el grupo, de que a lo largo de muchas conversaciones yo pudiera liberar a Don Segundo de las cadenas de los seductores religiosos. Pues quizá -a lo mejor esa era su fantasía- yo, como mujer blanca y por ello "em-

parentada espiritualmente" con los misioneros blancos, estuviera en capacidad de romper la manía de las sectas y así eliminar esta permanente ofensa que significaba presentarse a Don Segundo como mormón.

Don Segundo no pareció ni sorprendido ni tímido. Tal y como había de establecerse más tarde, tampoco se negó a tener conversaciones sobre su conversión.

Elena se despidió después de un rato. Entonces Don Segundo me relató cuanto lo habían ofendido y herido la expulsión del grupo, el aislamiento en el pueblo, el desprecio de amigos y familiares. A gusto se sentían él y su familia ahora solo en la iglesia de los Mormones. Allí se encontraban ellos entre gentes de la misma convicción, aquí podían volver a reír, aquí se les respetaba. Los misioneros gringos los trataban con "cariño", les enseñaban mucho, les ofrecían la posibilidad de conducir una vida mejor. Así se había dado cuenta, que no era bueno pegarle a la mujer o a los niños. Ellos, los misioneros de los EUA, le habían enseñado a llevar un libro con sus ingresos y egresos. Sí, estos "gringuitos", eran muy buenos con él, como hermanos mayores; además, le habían prometido ayudarlo tanto espiritual como económicamente.

El me entusiasmaba de una manera muy extraña a escuchar tales alabanzas a los misioneros "gringos", los cuales comunmente se constituyen en Latinoamérica en *el símbolo* del imperialismo norteamericano en general. A raíz de esta toma de posición tan positiva frente a los misioneros blancos se me fue aclarando su disposición incondicional a mis deseos de investigación. Al fin y al cabo yo era una blanca y a partir de ahí, de mí solo podía esperarse algo bueno.

La desconfianza tradicional frente a los blancos parecía haberse suavizado a través de un incondicional adelanto en confianza. Este comportamiento de confianza a ojos cerrados me puso algo sospechosa, me confundía e irritaba persistentemente, sí, resultándome incluso algo inquietante. Yo no entendía a Don Segundo ¿acaso no habían sobrevivido los pueblos indígenas justamente porque pese a ser víctimas, explotados, reprimidos, siempre fueron capaces y de las maneras más diversas de mantener una posición contra los dominadores blancos? Si la oposición resultaba ahora caduca, ¿no lo estaría también entonces la identidad étnica estrechamente ligada a ello?

La evidente discrepancia entre estas reflexiones y el comporta-

miento nada resistente de Don Segundo, hicieron sacudirse a mis suposiciones en cuanto al pensamiento y la cultura específica, en torno a las relaciones indígena-blanco. La convicción apoyada en experiencias personales de que la relación entre el indígena y el blanco se caracteriza por la desconfianza, un distanciamiento reservado y una defensa mutua, empezó a tambalearse.

La confianza sin límites mostrada por Don Segundo me provocó por lo tanto un malestar, no solo debido a que pusiera en entredicho todas mis convicciones científicas y políticas, o porque el comportamiento de Don Segundo se me antojaba una traición a la cultura indígena. Su confianza incondicional me provocaba malestar más bien porque él, con ello, "se me acercaba demasiado". Con una velocidad que quitaba el aliento, él había generado una cercanía que me resultaba inquietante. ¿Qué era lo que quería de mí?

Yo me sentí a desagrado dentro de mi piel blanca, como mujer, y percibí un profundo rechazo, el cual no me atreví a expresar abiertamente por temor a poner en peligro las conversaciones.

Y aunque pronto se estableció que bajo la superficie de esta prime-

ra y frágil predisposición se escondía una gran cantidad de dudas, precauciones y consideraciones, esta primera y confusa impresión me condujo empero a una importante pista en la investigación.

¿Era esta confianza suya, manifestándose tan contradictoriamente con la forma tradicional de comportarse frente a los blancos, un resultado de la conversión de Don Segundo? Si así hubiese sido, entonces se impondría el supuesto de que la Misión predispone positivamente a la relación entre indígenas y blancos, la cual llega incluso a experimentar una inversión a lo largo del proceso misionero. Entonces, de hecho la pregunta debe dirigirse hacia la propia concepción subjetiva y colectiva de los indígenas, y hacia el cuestionamiento de si los esquemas de vida étnicos, fuera de la succión asimiladora de los blancos, tendrían alguna oportunidad de sobrevivir.

Entonces, ¿qué es lo que pone de manifiesto este comportamiento relativamente "libre de rechazo" de Don Segundo hacia los blancos? ¿Cuáles motivos biográficos lo habían empujado a los brazos de los Mormones, llevándolo a tomar distancia con respecto al comportamiento de rechazo hacia los blancos?

En una de las últimas conversaciones con Don Segundo, poco antes de que yo abandonara Ecuador en 1983, luego de una estadía de cuatro meses, me relató Don Segundo el siguiente sueño:

"Antes yo siempre tenía sueños horribles, solo pesadillas. De hecho, a mi me daba miedo irme a la cama, porque entonces llegaban todos esos sueños con espíritus, animales, policías persiguiéndome. Me lo dijo, incluso, algo asustado. En aquel entonces, antes de casarme, dormía yo al lado de una pared, y la pared daba al patio de atrás. Yo estaba acostado y veía sobre la pared caras de espíritus. Todas las noches pasaba lo mismo. Eran animales salvajes que me perseguían, era un toro o un policía. Pero, tú sabes, nunca pudieron agarrarme. Yo empezaba simplemente a aletear fuertemente con mis brazos como si fueran alas, elevándome por los aires. Yo volaba y en la mañana al despertarme pensaba que así debía ser en el avión. Yo veía abajo el mundo y volaba y volaba". El se rió con ganas y siguió riéndose al continuar su relato. "A veces no lo lograba así, pues aunque aleteara fuertemente con las alas,

apenas si me elevaba un poquito sobre el suelo. Entonces me agarraban los espíritus por los pies e intentaban derrumbarme. Pero nunca lo lograron, tú sabes, nunca lograron derrumbarme de mi vuelo. Volar era hermoso".

E.R.: ¿Tú siempre has podido superar todas las dificultades?

Don S.: Sí, por supuesto. Pero qué miedo que tenía yo de irme a la cama, de estos sueños.

E.R.: Pero eran muy lindos, ¿o no?

Don S.: Sí, seguro, volar era muy lindo. Con la conversión se cortaron todos estos sueños. Todos se acabaron de un solo golpe. Se fueron sin más".

E.R.: Es decir, ya no tienes más miedo.

Don S.: No, desde entonces estoy muy tranquilo, seguro que no me puede volver a pasar. Ya los espíritus no aparecen más.

E.R.: Entonces ya no tienes más sueños.

D.S.: "Claro, por supuesto. Yo he tenido más sueños... por ejemplo, que yo escalo un monte muy parado, o una pared, o que estoy sentado en un agujero profundo y debo subirme por las paredes. Pero nuestra iglesia nos enseña qué significan los sueños. Antes yo no sabía nada

de eso. Nosotros tenemos un libro -Don Segundo se levanta y va al otro cuarto a traerlo- siempre lo mantenemos al lado de nuestra cama, y así, si tú sueñas, por ejemplo, con un sucre, entonces abres el libro al día siguiente en el capítulo primero y lees lo que ahí te dirá. Por ejemplo, ayer yo he hecho algo indebido y mi esposa soñó con el número 15; hoy en la mañana lémos el capítulo 15 y encontramos: "solo tú y yo conocemos las verdaderas palabras de Dios, todos los demás no. Haz, pues, lo que El te diga".... (8. conversación, Junio de 1983).

Estas escenas de los sueños relatados por don Segundo provocan asociaciones con carácter de cuento de hadas: se relata la historia de un pobre joven indígena, quien se marcha para aprender a volar, para descubrir el mundo, teniendo que enfrentarse a múltiples peligros. ¿A quién y a qué se ha tenido que someter él?: ni animales salvajes, toros, policías, ni los espíritus pueden vencerlo. Elevándose por los aires simplemente vuela escapándose de todas las contrariedades de la vida. Y sobrecogido por el triunfo de haber vencido a los espíritus que lo perseguían, a los animales salvajes que le provocaban miedo, a los encargados del orden que lo amena-

zaban, encuentra el mundo a sus pies. En la superación del miedo se encuentra el secreto: si se le ha sometido, entonces se cumplen todos los deseos y los sueños se vuelven realidad, se obtiene la libertad.

El sueño devela el nódulo de su filosofía de la vida, la cual plantea: podrán ser todas las condiciones de vida desconsoladoras, y podrán querer empujarlo a uno a miedos paralizantes, pero, pese a todos los peligros, seguirá siendo posible el superar estos inconvenientes.

Pero con la conversión desaparecen todos los miedos y los peligros, pues los Mormones conocen un recurso efectivo contra el miedo, el libro bíblico sobre "la interpretación de los sueños", el cual puede ahuyentar sueños malos, animales salvajes, espíritus e incluso policías. Participando de su poder, simbolizando en el poseer una Biblia, todo aparece refrenado y domesticado.

Sin embargo, con los antiguos temores, se esfumó también el placer, pues en lugar de volar, está sentado ahora en un agujero profundo; en lugar de elevarse por los aires batiendo las alas, tiene entonces que escalar trabajosamente la superficie escarpada de los montes;

en lugar de la pose de héroe triunfante, la tortura sudorosa. Debido a la conversión, basta fugarse en la fantasía y en los mundos oníricos todopoderosos. Solo se permite la dura escalada y el trabajo sacrificado.

De modo que ese es el precio de la conversión: el alma salvaje ha sido domesticada, el miedo ha desaparecido y el placer fue sepultado en el olvido. El lugar de las salvajes escapadas nocturnas, ha sido ocupado por la apatía.

Don Segundo había de relatar-me el sueño de haber volado, poco antes de mi partida, justo cuando teníamos que despedirnos, cuando se cumplía la separación establecida de antemano. El sueño, revestido con imágenes de gran colorido, me impactó y conmovió. Don Segundo relata de una forma tan agradable y vivaz; yo admiraba su capacidad para expresar sentimientos tan descriptivamente a través de imágenes. En absoluto contraste con el primer encuentro, esta vez si pude tolerar bien la cercanía conmigo referida en el sueño, ya que correspondía a mis propios sentimientos frente a él. Había surgido una relación muy tierna y amistosa que nos unía a ambos, sobre la cual empero no llegamos a hablar. Me encantaba ir a donde él, me alegraba sus conversa-

ciones, y pronto me dió la impresión que también Don Segundo supo sacarle provecho a estas conversaciones. De esta manera se le ofreció la ocasión para aclarar mucho de lo que estaba confundido en su vida y sus sentimientos. Y yo estaba muy contenta de haber encontrado un "informante", quien me obsequiaba generosamente con las historias de su vida.

El sueño era a la vez lindo y espantoso, porque yo me despedía y lo dejaba. Linda era la fantasía de poder volar igual que yo, pues esto nos ligaba uno al otro y conservaba una parte de la cercanía.

A través de la identificación con la fantasiada omnipotencia de los blancos, lograba él su propio poder, permitiéndose hacer lo que de otra manera solo hacían los blancos, es decir, volar observando el mundo desde el cielo.

Quizá el sueño oculte otro deseo: él no solo quería hacer lo que los blancos hacen, sino que él deseaba estar cerca de ellos. Siempre fiel a su filosofía de la vida lo fue su comportamiento cuando él se hizo convertir, y, simultáneamente, esto se aclarará luego, pudo satisfacer un deseo secreto, el cual abrigaba desde hacía mucho: venciendo su miedo, consiente ingresar a la

comunidad de los misioneros blancos con la esperanza de poder estar cerca de ellos y lograr acceso a sus "recursos mágicos", los cuales habrían de librarlo de sus miedos y de los peligros nocturnos acechando por todas partes. Pero por supuesto, la conversión tiene su precio: aunque el "libro bíblico de la interpretación de los sueños" es infalible, succionó junto con los temores también los placeres. Si bien él vivenció la conversión como la repetición de un juego largamente conocido, de acuerdo al cual solo debía superarse el miedo para poder transformar una derrota amenazante en un triunfo absoluto, pronto se tuvo que dar cuenta que este triunfo no duraría. El vuelo ya previsto en los sueños al mundo de los blancos se pudo realizar un poco más a través de la conversión, pero en medio del vuelo se provoca de súbito la caída. La decepción es atroz: recién se encontraba el mundo todavía a sus pies, y ahora él está sentado en un hoyo profundo.

La realización de los sueños y la satisfacción de los deseos secretos a través de la conversión provocó dramas imprevistos: la mortificante pérdida de los amigos y el doloroso aislamiento en el pueblo. Con esto no había contado él para nada. Pues de haber considerado las consecuencias de su comportamien-

to, hubiese significado el enfrentarse a la separación, lo cual, tal y como ya se ha referido, le costaba muchísimo a él, aunque, para protegerse de sentimientos intolerables al despedirse de mí, movilizara todavía fantasías de omnipotencia, las cuales debían resolver fantasiosamente la separación prevista, dotándolo a él de nuevo con poder; separación que lo había extraviado en el sentimiento de ser abandonado. De modo que la conversión lo confrontó de una manera innegable con la separación, y la satisfacción del deseo de encontrarse cerca de los blancos lo empujó a severos conflictos.

En el sueño reescenifica Don Segundo este conflicto, aunque en una versión vivencial reveladora: en él habla Don Segundo del placer de volar, del placer que ofrecen el irse lejos y la independencia, y entonces se refiere al hoyo profundo donde está sentado como si éste fuese el castigo por su placer al volar y al irse lejos. Este contexto lo interpreta Don Segundo como si el deseo de estar cerca de los blancos y cerca de los amigos se excluyesen mutuamente.

El dilema de Don Segundo consiste evidentemente en que él quisiera vivir simultáneamente en ambos mundos y permanecer al

mismo tiempo cerca de los amigos y de los blancos, pero su intento de una reconciliación fracasa constantemente.

Es indiscutiblemente cierto que aquí cumplen cierto papel las condiciones sociales colectivas, las cuales dificultan una solución satisfactoria para este problema. Finalmente, una relación con los blancos, no del todo sometida a las estrictas reglas de la comunidad étnica, resulta ser extraordinariamente penada y escandalosa en altísima medida. No obstante, también resulta evidente que son disposiciones subjetivas las que impiden a Don Segundo enfrentar este problema de una manera satisfactoria para él. Así es como él ha provocado la expulsión del grupo a través de su ciego afán misionero, lo mismo que se ha buscado la ofensa de su comadre Elena para no poner en peligro su relación con los misioneros blancos. Y por último, el sueño muestra cómo la separación representa para Don Segundo un drama no resuelto individualmente, el cual, reactualizado por mi partida, sale de nuevo a colación, experimentando una solución fantasiada, a través de la identificación conmigo como si se tratase de una mujer que lo estuviera abandonando. El ya no se encuentra tan sujeto a sus sentimientos de impotencia, toma la iniciativa, vuela una parte

del trayecto, convirtiéndose él mismo en el actor de sus deseos. En la fantasía, la separación es puesta fuera de combate.

Al intentar seguirle la huella a los motivos inconscientes que han impulsado a Don Segundo a renegar por completo de la fe y pasar a formar parte de los Mormones, han sido hechos algunos descubrimientos importantes.

Me refiero al deseo de Don Segundo, el cual se hizo presente aquel día, de estar cerca de los blancos. Supongamos que se trata aquí de un deseo colectivo inconsciente de los indígenas, ¿no se haría entonces más comprensible el éxito de las sectas en tanto y en cuanto éstas se estuviesen acoplando al deseo de estar cerca de los blancos, al satisfacerlo parcialmente concediendo una relación y una proximidad frente a los indígenas que los dominadores blancos de América Latina nunca han tolerado. ¿De qué otra manera habría de entenderse la gratitud de Don Segundo sino como expresión de anhelos altamente satisfechos, los cuales encuentran su máxima expresión en el deseo de una relación con los blancos?

Pero para no provocar la impresión de que se trata de una mera interpretación especulativa, remitá-

monos de nuevo a mi primer encuentro con Don Segundo. El deseo de Don Segundo de estar cerca de los blancos gana en plausibilidad al reacomodarse con aquella primera vivencia con él, tan concreta e irritante. Mi impresión de un estado anímico con una enorme predisposición a la confianza por parte de Don Segundo, la cual derrumbaba todas las barreras extremas, que eliminaba la distancia cultural, encuentran una confirmación y un correlato, lo mismo que un desciframiento en la interpretación del sueño. La confianza sin indisposición con la cual él me enfrentó, sería entendible como la expresión de un deseo colectivo-individual inconsciente, de estar cerca de los blancos. Aunque aquí en el sueño, como en cualquier situación investigativa inicial, el deseo de estar cerca de los blancos no surge aislado, sino que está unido a las vivencias de separación y despedida.

De esta manera, si se comparan entre sí la praxis de vida actual de Don Segundo, impregnada por su cambio de fe, su confianza incondicional frente a mí desde un principio, así como el contenido de estas fantasías en los sueños, entonces parece delinearse en los tres casos una repetición de la misma escena: siempre se trata de una cercanía específica a los blancos, la cual

empero está ligada fundamentalmente a una alienación y a un aislamiento de la comunidad solidaria, étnica, en donde las relaciones con los blancos son excluyentes de las relaciones con los indígenas.

Evidentemente, Don Segundo solo puede lograr su cercanía a los Mormones a través de renunciar a su ligazón con la comunidad indígena, e independientemente de que las sectas exijan esta separación por todos los medios. Pues esto solo resulta posible, debido a que, -por lo menos así me parece en el caso de Don Segundo, aunque creo que no solo rige para su caso individual, sino a nivel colectivo- desde un principio hay una predisposición tanto subjetiva como específicamente étnica que le presta al conflicto de la conversión una cualidad dramática, la cual exige un desciframiento a través de la historia de vida y a partir de allí refiere a un conflicto aún no resuelto en el plano de la socialización.

Este tema, que pone en escena en variaciones siempre novedosas la imposibilidad de una relación simultánea con los blancos y con los indígenas, ejerce una fascinación extraordinaria sobre Don Segundo, obsesionándolo constantemente, y apareciendo en este primer encuentro de la investigación así como en

el relato del sueño, además en otras múltiples historias. Así, por ejemplo, sucedió durante la séptima conversación, efectuada una semana antes del relato del sueño:

E.R.: A mi me impresionó mucho en nuestra última conversación que me hayas contado como tú siempre quisiste ser independiente. ¿Podrías contarme un poco más sobre eso? Don Segundo se sonríe y empieza sin titubeos:

"Yo me acuerdo de cuando yo tejí junto con mi hermana las primeras 'fachalinas'. En aquel entonces tendría yo quince años y le pedí a mi padre que nos diera un poco más de algodón para que mi hermana mayor y yo pudiéramos empezar nuestra propia producción. Antes mi hermana me pegaba a menudo, pero después hemos trabajado juntos muy bien. Hemos trabajado en nuestras cosas, fuera lo que fuera, y por supuesto le hemos ayudado a nuestro padre a cuidar de las vacas y las cabras y colaborado en el campo. Lentamente, a lo largo de unos seis meses tuvimos listas seis fachalinas. Nos las dividimos para venderlas. Pero como yo quería vender las cosas en Quito, me decidí un día a irme para allá y conocer la ciudad. Sin mencionarle nada a

nadie, me fui. En aquel entonces tenía uno que andar seis horas en bus porque no existía aún la Panamericana. Yo llegué a Quito alrededor de las dos de la tarde; el bus se detuvo cerca del Parque Ejido y allí me senté y permanecí toda la tarde sentado. No sabía a donde ir, no conocía a nadie. Me sentía muy solo y empecé a llorar, ya que no sabía donde pasaría la noche. Por fin me vio un señor, que pasó en carro por ahí, paró y me preguntó ¿Hijo, por qué lloras? Y en el poco español que yo hablaba en aquel entonces le expliqué que yo venía de Peguche y que no sabía para donde irme. Y este señor me invitó a pasar la noche en su casa. Me dio de comer y allí pude dormir. A cambio, trabajé en la casa, donde permanecí dos días.

E.R.: ¿El señor, era un blanco?

D.S.: Sí, era un blanco, y fue muy bueno conmigo, cuando yo partí de nuevo, pude conocer un poco Quito. Debido a que el señor creyó que yo no tenía dinero, me regaló suficiente para pagar el viaje de regreso. Pero yo había escondido mi dinero bajo el cinturón; por supuesto, yo no se lo dije. El señor me trató como a un hijo.

E.R.: Es decir, tú solo has tenido buenas experiencias con los

blancos.

D.S.: Sí, yo había aprendido en la escuela como se saluda y entonces no tenía miedo... cuando yo volví de este viaje, en la casa todos estaban muy preocupados, porque nadie sabía donde había estado y mi mamá lloró mucho".

La historia, al igual que el sueño, tiene algo de cuento de hadas, quizás evoca la historia de "Juan con suerte". Pues, de hecho, Don Segundo tuvo mucha suerte y él dominó su aventura en el mundo de los blancos con bravura.

Resulta evidente que la meta original del viaje, vender las fachalinas, no cumple absolutamente ningún papel conforme avanza la historia. Todo gira simplemente alrededor del encuentro con los blancos. En este sentido sorprende el espíritu aventurero y el coraje que empujaron a Don Segundo en su viaje a Quito, tanto como su necesidad de independencia, que le permiten superar sus temores. La historia aparece en el primer momento como una puesta en escena, única y triunfal, de autonomía, según el mismo modelo del sueño de volar.

Una vez superados los temores, se despejan sin ninguna dificultad todos los estorbos del camino.

No obstante, en este caso no bastó la superación de los temores. Pues ahí estaba él sentado en medio de Quito, sin alma viviente que lo acompañara, sintiéndose solo y abandonado. ¿Acaso lamentó haberse ido a Quito, haber abandonado su pueblo, su familia y amigos?

Por supuesto, entonces sucede un milagro, un blanco lo abraza, lo lleva a su casa, le da de comer, una cama para dormir e incluso dinero para el viaje de regreso. Pero que él ya tenía el dinero necesario para volver a casa, naturalmente no lo reveló, pues al fin y al cabo eso formaba parte de la singular astucia de los indígenas.

La excursión en el mundo de los blancos es descrita como un aventurado riesgo, pero como un riesgo que vale la pena. También aquí es la superación del miedo, la clave para una vivencia feliz, la cual ha impregnado de manera decisiva su relación con los blancos. Asimismo, pudo tener la experiencia de que sus temores de abandono y su exigencia demandaron los cuidados y la generosidad patriarcales de los blancos.

Don Segundo describe a raíz de esta historia la puesta en escena de la relación ritualizada entre blancos e indígenas, en la cual a cada

quien le corresponde hacerse cargo de un papel diferente. Los indígenas se representan frente a los blancos, de acuerdo a un modelo colectivo, como pobres, necesitados, indefensos e ignorantes, aun y cuando no lo sean. Ya que esto no solo es resultado de una estrategia milenaria de resistencia y oposición, sino al mismo tiempo una táctica pasiva para obtener ventajas, "limosnas". Yo recuerdo como él, apenas unos pocos días antes de esta conversación, vistiendo ropas raídas y sucias, despeinado y trasnochado, apareció sorpresivamente en mi pensión y habló con gran desesperación de sus dificultades económicas. Acosando a fondo con esta "ofensiva", me propuso "retribuirlo" por las siguientes conversaciones, ¡orientándome sobre los costos de un viaje a Quito! Quiere decir que yo me había comportado de acuerdo a un modelo de interacción tradicional que estructura la relación entre blancos e indígenas según la relación "patrón-cliente:" y que define la "retribución" como "limosnas". Este acuerdo me provocó con frecuencia sentimientos de culpa, que me presionaban a elevar la "retribución". Pero simultáneamente se habían introducido reglas y una realidad, las cuales provocaron una distancia y confrontaron sus deseos ilimitados con el rendimiento económico seguramente muy reducido de

las conversaciones. Yo no demostré ser la blanca extraordinariamente generosa y obsequiosa, dispuesta a compartir con él mi fantasiada riqueza. Debido a lo inadecuado de sus deseos, mi retribución no resultó ser más que una triste limosna. La decepción lo obligó empero a liberarse parcialmente de su demandante comportamiento infantil y a hacerse cargo de nuevo de la responsabilidad sobre su vida.

Notorio de su paseo a Quito resulta ser, sobre todo, su regreso al pueblo, donde lo espera una madre plañidera. Así, como si fuese algo totalmente secundario, esta circunstancia apenas si encuentra mención en una frase, a través de la cual el conjunto revela un significado particular, tomando un giro sorpresivo: pues el paso al mundo de los blancos contiene al mismo tiempo la salida, restringida durante mucho tiempo, de la casa paterna, de la comunidad indígena. Pero este contexto se pierde por completo en la descripción. Lo único que permanece es un excelente viaje a la independencia, celebrado por él como una feliz vivencia, solamente interrumpida por los molestos temores de abandono a su llegada a Quito. Por supuesto, el dolor se desvanece de inmediato cuando un blanco lo abraza y lo recoge. También en el sueño de volar

el dolor desaparece cuando él logra identificarse con mi fantástica omnipotencia, produciendo una proximidad específica con una blanca. Tan simple, como si la relación con los blancos fuera el medio para eliminar la pena por la despedida de la madre, ocultándolos en la embriaguez de la autonomía.

Frente a mi, la blanca en Quito, y frente a las sectas, consigue él trasladarse desde la posición dependiente al papel del seductor, que lleva a los blancos a satisfacerle sus deseos. En la proyección participativa con los objetos que le suministran alimentación y cuidado obtiene de nuevo parte de su perdida omnipotencia, convirtiéndose a sí mismo en gran seductor, el cual, triunfante, retorna a la madre, quien lo espera plañidera y ansiosa en casa. Por "proyección participativa" entienden -sea permitida aquí una breve digresión en la teoría etnoantropológica- Parin, Morgenhaler y Parin-Matthey, un mecanismo que permite la participación empática, funcionalista o incorporativa en características mágico-poderosas de un objeto, otorgadas a él proyectivamente por el sujeto: "La meta no es la defensa contra sentimientos de indefensión o frustración, sino un incremento de las propias depositaciones y una ampliación de la propia persona... El proceso se diferencia

de la proyección simple a través de una meta doble: no solo mantener fuera lo malo o lo malo introyectado, sino además el participar de su poder... el proceso se diferencia de la identificación simple también a través de su labilidad y fragilidad. Si la omnipotencia del objeto del cual se participa no puede mantenerse a cabalidad, entonces se invierte todo el proceso. El mecanismo podría ser descrito también como una proyección en la cual el sujeto abandona al objeto proyectado (de acuerdo con el modelo de la madre que rechaza), identificándose con él en un segundo momento siempre y cuando esto permita un complemento del Yo. (1971: 511 ss).

Aquí se describe de nuevo, a nivel metodológico, cómo le es posible a Don Segundo defenderse de sus experiencias ligadas a la indefensión y, simultáneamente, a través de compartir las características de poder y cuidado de los blancos; una multiplicación de las propias depositaciones y lograr una ampliación de la propia persona. A través de la identificación conmigo, como si fuera una madre que lo abandona, le resulta posible una estabilización del propio Yo, de lo contrario tan lábil.

Hasta el instante del regreso a

su pueblo de origen las semejanzas escénicas entre el sueño de volar y el viaje a Quito son notables.

En ambas ocasiones se trata de un paseo al mundo de los blancos, las dos veces se relata el paseo como una vivencia gratificante, como la única embriaguez de libertad, como una historia de "Juan con suerte", quien se marcha a recorrer el mundo que yace a sus pies. No obstante, aquí acaban las similitudes. Pues fiel a la lógica de estas escenas, a esta vivencia de felicidad y autonomía en Quito, debe seguir una caída inmediata. Ahora bien, no solo ésta no se da, sino que al contrario la firme aventura heroica experimenta una coronación triunfal a través de la madre plañidera desbordada en lágrimas esperándolo en casa ¿Qué sería de un héroe sin el brillo en los ojos de la madre?

La madre de Don Segundo lo había esperado auténticamente preocupada, segura de que regresaría del paseo por el mundo de los blancos; e increíblemente feliz de haber recobrado a su hijo, no piensa más en castigarlo o rechazarlo. ¿Qué va, acaso no lo quiere ahora más que antes!

¿Acaso no es posible que haya sido esta certeza la que lo animó al viaje y la que convirtió este paseo

por el mundo de los blancos en una feliz y embriagante vivencia? Y por otra parte, ¿no es esta vivencia y esta certeza la que le hacen buscar sin mediar consideración alguna, la aventura de las sectas; de hecho sus amigos y los restantes habitantes del pueblo lo despiden, aunque con lágrimas en los ojos, también con administración encubierta, dándole con ello sobre la marcha la promesa de que esperarán pacientes su regreso, tal y como lo hiciera una vez su madre, para recibirlo con los brazos abiertos como al hijo pródigo y como a un héroe triunfal? Pero sus amigos y paisanos no se comportaron igual que su madre, y es exactamente esto lo que lo empujó a las profundidades de la desesperación. Entonces ahí está él sentado en un agujero oscuro. Ahí aparece una blanca en su casa y, dejándose seducir un poco más, satisface algunos de sus deseos más pequeños, lo acompaña al templo, lo "recompensa" con sus "limosnas", desaparece y reaparece un año más tarde.

La alegría es enorme, jamás hubiera esperado que yo regresara, aun y cuando yo se lo había prometido. ¿Pero cuándo han sido válidas las promesas de los blancos?

De pronto, ahí está parado él, lleno de inquietud, alguien que caso

contrario jamás se perturba o pierde la compostura en situación alguna. Y acaso no resplandecen lágrimas en sus ojos cuando dice: "nos has hecho mucha falta. Tú eras como alguien de la familia". Lo dice con una voz suave, tan tierna y cariñosa. Me siento poseída por una maravillosa ternura, rodeada por esa calidez de su voz, y de repente tengo que combatir mis lágrimas, no puedo decir absolutamente nada porque me falla la voz y me embarga un sentimiento de haber vuelto a casa y haber sido recibida de nuevo como al hijo pródigo de la parábola bíblica.

¿Acaso se sintió él en aquel entonces como yo me siento ahora, luego de su regreso de Quito cuando fue recibido por su madre? Entonces, sí, ¿qué podría ser más bello que regresar a la casa, donde mamá? ¿Acaso no se marcha uno para luego volver? ¿Acaso no es cierto que jamás consideró el irse del todo?

¿Acaso no fue pensado el paseo por el mundo de los blancos en todo momento como una aventura de duración limitada, habiéndolo hecho solamente para que, al retornar, se haya podido asegurar así el amor especial de la madre?

Entonces cabe la pregunta de si

en el sueño de volar, en la historia del viaje a Quito, finalmente en la conversión y sus consecuencias, así como en el arreglo escénico de la relación establecida en la investigación, no debe soportarse una ambivalencia ligada a la separación, por lo que la relación con los blancos se instrumentalizaría para vencer el dolor por la separación, tanto como por el desprenderse de la comunidad étnica. No se llega incluso a una idealización de los blancos como comadronas de la autonomía, las cuales ofrecen solamente una identidad de prestado. A partir de los planteamientos arriba expuestos puede entreverse con claridad por que Don Segundo acepta esta pseudo-identidad de las sectas con tan buena disposición: por un lado, a través de la conversión se realiza la satisfacción de un deseo -estar cerca de los blancos- y, por otra parte, la conversión y el dirigirse a los blancos permite por lo menos parcialmente una liberación de las cadenas de unión a la madre y a la comunidad étnica. El lável Yo experimenta una sensación de protección, defendiéndose de vivencias de impotencia. Por supuesto, autonomía y emancipación se pierden, surgiendo nuevas dependencias; la separación del pueblo se constituye en una dolorosa herida, síntoma de un conflicto no resuelto. Lo que hace falta es una confrontación con

los blancos idealizados y con la propia cultura, ahora desvalorizada.

Entretanto, Don Segundo ha encontrado un camino, para vencer este conflicto a su manera.

Luego de mi regreso cambiaron las conversaciones y los contenidos. Si el año anterior habíamos tratado sobre las vivencias de la infancia y la adolescencia, ahora surgieron en primer plano su vida de adulto y sobre todo sus actividades como miembro de una comunidad indígena y como participante de una secta de los Mormones.

Las dificultades económicas habían crecido desmesuradamente y con ellas su desesperación, pues los Mormones, en quienes él había depositado todas sus esperanzas, lo habían dejado a la deriva. Su proyecto de poner un pequeño abastecedor en su casa fracasó, porque los Mormones no le aprobaron ningún crédito. Su súplica de una ayuda en alimentos fue igualmente rechazada con la justificación de que él no había contribuido al fondo de ayuda en los años anteriores. Sus tejidos por el contrario encontraban cada vez menos salida, pues la competencia es simplemente inmensa. Días enteros deambuló en Quito por las tiendas de arte industrial para tu-

ristas, para colocar apenas algunas bufandas hechas a mano y algunos bolsos de mano. Por suerte todavía poseía terrenos y podían cosechar papas y maíz.

Las conversaciones están sobrecogidas por profunda tristeza y resignación: él era, antes de la conversión, uno de los mejores y más queridos músicos de su pueblo, ahora nadie quería saber nada de él. Antes él había sido uno de los mejores bailarines de San Juan (la Fiesta de Inti Raymi y de San Juan), ahora los Mormones se lo prohíben. Antes él celebraba con gusto al lado de sus compadres y organizaba las "mingas" (intervenciones en el trabajo colectivo acompañadas de alegres tomatinas), pero éstas están igualmente prohibidas por los Mormones. Yo mostré abiertamente mi indignación y finalmente me interesé mucho por la cultura sincrética indígena, por todo aquello que los Mormones prohibieran y me ligué mucho a Don Segundo y a sus hijos, quienes participaban siempre en las conversaciones.

Con gran colorido me relató los buenos ratos de San Juan, la antigua fiesta inca del Inti Raymi. Los hijos se prepararon máscaras nuevas, máscaras de plástico para la cabeza con muchos cuernos ne-

gros y nadie los pudo reconocer. ¡Qué alegría! Y los de Púcarabajo (una comunidad vecina) salieron vencidos de las luchas rituales, los cazaron frente a la Plaza de la Capilla, recobrando de nuevo la plaza para el pueblo ¡Qué lindo fue ese día de San Juan!

Ellos me contagiaron con su emoción, yo tenía que conocer más de cerca estas antiguas fiestas sincréticas, y me di cuenta que los Mormones sí habían prohibido la participación en ellas ¿o no? Si, por supuesto que sí, pero ellos participaban no obstante, pese a que solo tomaran cola en lugar de alcohol.

Cada vez más giraban las conversaciones alrededor del tema de las fiestas, tal y como si ellos quisieran recobrar conmigo poco a poco su propia cultura, discriminada por los Mormones. El interés de Don Segundo y sus hijos se encendía con el tema:

"Bueno, a nuestro Presidente Morales no le gusta eso para nada. El y otros de los superiores opinan que nuestra cultura es deleznable, y si nosotros nos hicimos bautizar, entonces tenemos que dejar todo eso en el pasado. Pero eso es imposible. Yo no puedo hacer eso".

E.R.: Eso es parte de ti y no

puedes tirarlo simplemente como se tira un vestido viejo.

Don Segundo: Sí, así es. Yo no puedo dejarlo. Pero los superiores se equivocan al decir constantemente que nuestra cultura es algo malo. Simplemente eso no es cierto. Por supuesto, tenemos algunas malas costumbres, por ejemplo, la tomadera de alcohol, pero no por ello es el resto de la fiesta algo malo. Nosotros tenemos que preocuparnos de separar lo bueno de lo malo de nuestra cultura. Pero olvidar nuestra cultura, eso es imposible...".

Humberto, el hijo mayor, agrega: "simplemente es un error el creer que nuestra religión exige tal cosa. Con mi papá hemos releído juntos, y algo así no se encuentra en ninguno de los libros de los Mormones. Más bien, son los superiores los que no están bien enterados por no haber estudiado esto a fondo... nosotros tenemos que aclararle a los demás que ellos se han equivocado..."

E.R.: "Pero esa es una tarea muy difícil. Pues con frecuencia a los superiores les desagradaba escuchar que se han equivocado". Riendo los tres, Don Segundo: "Sí, sí, tienes razón. Pero aunque no les guste, van a tener que escucharlo. Yo he

leído mucho con mi hijo y lo hemos estudiado a fondo. Ya no vamos a callar más... no vamos a dejar nada de nuestra cultura. Nosotros no podemos ser solo mormones y nada más. Nosotros somos indígenas que también somos mormones. Todo eso es una misma cosa y no se puede separar" (8. 4. 84-8. 10. 84).

Molestos y decepcionados de los blancos, no reaccionan empero como muchos otros, retirándose de la iglesia de los Mormones, sino que buscan la confrontación con los superiores de la secta, proponiéndose la recuperación de su cultura, antes abandonada, la recuperación de una identidad étnica nueva, la cual contiene el contacto con los blancos sin sacrificar por ello la relación con su propia cultura.

Este proceso lo han puesto en marcha, en el caso de Don Segundo y su familia, tres experiencias:

1. la pérdida de los amigos y el aislamiento en el pueblo;
2. la decepción de los en otra hora idealizados mormones y
3. mi inesperado retorno.

Siempre y cuando la relación idealizada con los Mormones se mantuviera en un estado libre de impugnaciones, entonces también el

humillante estar abandonado por los amigos y familiares, aunque doloroso, era soportable. Con una decepción creciente respecto a los Mormones se cambió empero todo esto cada vez más, pues una derrota empezó a extenderse por una superficie cada vez mayor. Una derrota que consistía en estar completamente abandonado, y haber sido decepcionado en igual medida por los blancos y los indígenas. Aunque los Mormones incluso se habían dejado "seducir" a sí mismos en determinado momento por sus propias y múltiples promesas, por las muchas ofertas de ayuda, de todas maneras todo quedó, tal y como originalmente lo deseaban, como limosnas. Pese a que ellos le satisficieron sus anhelos de una relación con los blancos, le frustraron de un golpe sus esperanzas de una asistencia y una protección económicas. Esta doble decepción, de estar abandonado por los blancos y los indígenas, lo condujo entonces a una separación definitiva, y a la desidealización ligada con ello de los Mormones. Este proceso justo acababa de empezar cuando yo regresé y así para él mi regreso obtuvo un significado muy particular: pues quizá esto le devolvió su pérdida certidumbre, la que él necesitaba, para volver del paso por el mundo de los blancos -tal y como yo misma lo hice- y con ello atrave-

zar el abismo entre la cultura de los blancos y la de los indígenas. A través de la identificación conmigo, como si lo hiciese con la madre que retorna, él también puede convertirse en la "madre" buena, para volver a envolver con su abrazo a la comunidad étnica que una vez él había abandonado, reconciliándose. La dependencia con los blancos disminuyó y él ganó autonomía, sin por el contrario, abandonar a los Mormones. Pues pese a que han perdido algo de su brillo resplandeciente, de su omnipotencia, y de que la decepción pesa mucho, no obstante, él no tiene que cambiar por completo para reencontrar el acceso a su propia cultura. Más bien, ambas cosas se deben vincular entre sí para obtener algo nuevo: un sincretismo reformado.

Don Segundo no retorna como el héroe resplandeciente, pero tampoco como un guerrero derrotado. Y pese a, o justamente debido a ello, él es aceptado de nuevo con gusto por sus amigos en las filas del grupo musical.

Naturalmente, Don Segundo no es un caso aislado. No obstante, aquellos que escogen el camino de un sincretismo reformado son una absoluta minoría y al interior del panorama de las sectas son una aparición excepcional. Los convertidos

permanecen predominantemente fieles a la nueva fe, erigiéndose como los auténticos protectores de la enseñanza pura. Cuántos de aquellos que una vez se convirtieron, con el tiempo han de abandonar por completo su nueva fe, retornando al abrigo protector de la Iglesia Católica y los dioses sincréticos, es imprecisable. Según datos no corroborados de un joven misionero mormón, por lo menos en su caso, la cuota de los casos de arrepentidos es "alarmante".

Aún y cuando en el caso de Don Segundo se trate finalmente del representante de un grupo minoritario, su ejemplo es, según mis consideraciones, de un vasto significado para la comunidad indígena.

Su estrategia para resolver conflictos -la superación de viejos opuestos: aquí la cultura blanca, allá la indígena- abrió las posibilidades para una praxis transformadora hacia nuevos esquemas de vida. La revalorización hecha por Don Segundo de su propia cultura indígena y la desmitificación de los blancos no solo pudo restarle tensión a las relaciones sociales anquilosadas en Ecuador, sino además ser un modelo para una nueva auto-comprensión indígena, para una UTOPIA INDIGENA. Un prerrequisito sería, por supuesto, que

este ejemplo hiciera escuela.

Don Segundo pudo utilizar todas las oportunidades y posibilidades ofrecidas por las sectas a través de sus programas de alfabetización y educación, pero no en el sentido que ellas pretenden, sino en uno propio. El salta sobre la interpretación fundamentalista y preconcebida como autoritaria del Libro de Mormón. Y en casa, lejos de la influencia de la iglesia, él estudia el Libro Sagrado en conjunto con sus dos hijos, ahora casi adultos. Sorprendentemente, llegan a una interpretación de los planteamientos distinta a la hecha por los superiores. Este conocimiento nuevo los conduce entonces a enfrentarse contra los autodenominados "profetas", protegiéndose para ello en su propia posición, por supuesto completamente rechazada por el consenso de los Mormones. Ellos oponen resistencia, pero no solo a través de un simple rechazo, sino a través de confrontaciones directas con las autoridades. En la lucha por una recuperación de la propia cultura, al desechar los excesos del alcohol, y en la lucha por una relación adecuada con la realidad respecto a los blancos, eliminadas todas las idealizaciones superficiales, Don Segundo escoge un camino, no previsto por las sectas.

Notas

1. Entre las más grandes se cuentan aquí la Wycliff, Bible Translators/Institute, Sommer Institute of Linguistics, Gospel Missionary Union, Christian and Missionary Alliance, New Tribes Mission, así como diversas iglesias de los pentecostales y adventistas. Con respecto a las diferencias entre misiones de orientación ya sea fundamentalista o evangélica me referiré más adelante.
2. "Pagano" resulta ser todo aquel que pese a haber sido bautizado, desconoce el contenido de la Biblia, ya sea porque es analfabeto, o porque solo hable quichua y por ello no pueda leer la Biblia en español.
3. El "sincretismo" se refiere a una gran variedad de formas de expresión de la religiosidad de los pueblos latinoamericanos. En particular los pueblos indígenas, aunque también los de los mestizos, se han sometido a lo largo de los siglos, bajo la presión de las condiciones coloniales, a las exigencias de la Iglesia Católica, y si bien lo han hecho solo formalmente, simultáneamente empero se han conservado y continuado desarrollando formas autóctonas

de expresión de la religiosidad. Por lo cual se llegó a la continua mezcla de elementos de la fe indígena católica, al surgimiento de cultos sincréticos. De esta manera la fiesta indígena del Inti Raymi, celebrada el 21 de junio, no fue eliminada, sino simplemente trasladada al 24 de junio, ya que este día la Iglesia Católica celebra San Juan, por lo que los indígenas celebran hoy día "San Juan" correctamente el día 24, llevando sus íconos para que sean bendecidos en la iglesia, pero luego empiezan las grandes celebraciones en los pueblos, con luchas rituales, con disfraces, con tomatings de alcohol de varios días, tal y como es de esperar en una celebración de la Fiesta del Inti Raymi.

4. Lorenzer ha planteado: "justamente debido a que en el ritual se trata de una contradicción 'cargada de sentido' por debajo de la alianza del idioma con las formas de dominio, se da aquí un espacio delimitado para los oprimidos, para que puedan plantear sus formas de vida, sus deseos ante la vida, a través de símbolos. Aunque estos sistemas simbólicos se encuentren enmarcados en la maquinaria de la represión, aún y cuando no contuvieran (ni contengan) ningún principio de ac-

ción ni de resistencia revolucionaria, sí fueron y son decisivos para una tal possibilitación: a través de la organización de **identidad y colectividad**" (Lorenzer: 229). En otro lugar, lo plantea de la siguiente forma: "El ritual y los elementos simbólicos objetos de culto ofrecen una alternativa para los esquemas de vida autóctonos mantenidos en contra de las normas de los dominadores" (a.a.o.: 223).

5. Aquí me refiero a las reflexiones de la antropóloga ecuatoriana Blanca Muratorio, cuyas consideraciones aparecieron en: "Etnicidad, Evangelización y Protesta en el Ecuador", publicado en 1982.
6. En su libro "Das Konzil der Buchhalter", Lorenzer ha descifrado el significado de los símbolos (idioma, objetos artísticos, ritos y danzas) para el desarrollo de la personalidad, sobre todo, ha mostrado cómo, a partir del Concilio Vaticano Segundo y desde la "verbalización" practicada por las sectas en el espacio religioso, han sido reprimidas y sustituidas todas las otras formas de expresión de la religiosidad, por ejemplo, los santos y los rituales (las procesiones, ejemplarmente). Muchos espacios vivenciales se han perdido y con ello la capaci-

dad de resistencia dirigidas contra las normas de los dominadores. En su artículo "Mitos indígenas e indigenismo europeo, sobre la pregunta alrededor de la literatura indígena de tradición oral en América Latina" (incluido en: *Ibero-Americana* 2/1979), Mark Münzel ha hecho referencia desde el punto de vista antropológico, a los peligros de la alfabetización. El plantea que los mitos indígenas son interesantes "como expresión de la crítica al sistema colonial y como fortalecimiento de la confianza a un sistema de la insurgencia" (pag. 11) con la alfabetización desaparece la tradición oral y con ella también la posibilidad de una articulación y una resistencia. Estas circunstancias son dejadas de lado con extrema frecuencia en programas de alfabetización bien intencionados, así como en los proyectos de desarrollo.

7. En una investigación sobre adventistas en Bolivia, Juliane Gregor-Strübele (*Dialéctica de la contra-emancipación*, 1989) ha puesto en primer plano sobre todo las intervenciones en la formación política de las sectas, sin que se cuestione el valor que pueda tener la formación de occi-

dente o la civilización para los indígenas y migrantes indígenas. Ella levanta el velo sobre un mito alrededor de la civilización, compartido incluso con demasiada frecuencia por la izquierda, en función del cual se ha considerado siempre la formación y alfabetización como los ideales de valor universal y que merecen cualquier esfuerzo. De esta manera se ha hecho evidente que incluso la emancipación tiene su precio, que cada progreso en la formación, en tanto no esté vinculado con la historia vital, tiene o puede tener desventajas extraordinariamente complicadas. Si la alfabetización, como es el caso de las sectas, única y exclusivamente tiene la meta de leer la Biblia y todos los demás efectos le resultan secundarios, entonces cabe la pregunta, si esa instrumentalización de las necesidades de alfabetización se encuentran en general del lado de los intereses de los afectados.

8. Incluso Marx se había referido ya a que Lutero liberó a las gentes de su época de la jerarquía de la Iglesia Católica, para someter el corazón de los libertados a nuevas cadenas. Las sectas no operan de una manera distinta.

BIBLIOGRAFIA

- BASTIAN, Jean Pierre
1983 Protestantismo y sociedad en México, México.
- BAMAT, Tomas
1986 ¿Salvación o dominación? Las sectas religiosas en el Ecuador, Quito, Ecuador.
- BRAVO, Ernesto
1986 Los mormones, en: Sectas en América Latina, Celam 50 (?), Quito, Ecuador.
- ESTRADA, María Albán y Muñoz, Juan Pablo
1987 Con Dios todo se puede. La invasión de las sectas al Ecuador, Quito, Ecuador.
- GELDBACH, Eric
1986a Fundamentalismus, en: Reformatio, 35 Jhg. 4/1986a, págs.: 111-117.
1986b Evangelikale Bewegung, en: EKL, tomo 1, págs 145-149, Göttingen.
- KLASSEN, Jacob Peter
1974 Fire on the Paramo. A new Day in Quichua Receptivity. Ann Arbor, EUA y Londres.
- KONIG, Lorenzer, etc.
1986 Kultur-Analysen. Psychoanalytische Studien zur Kultur, Frankfurt.
- LORENZER, Alfred
1981 Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik, Frankfurt.
- MURATORIO, Blanca
1982 Etnicidad, Evangelización y Protesta en el Ecuador. Quito, Ecuador.
- NADIG, Maya
1986 Die verborgene kultur der Frau. Frankfurt.
- PARIN, Morgenthaler
PARIN, Mathèy
1971 Fürchte Deinen Nächsten wie dich selbst. Ffm.
- PRIEN, Hans jürgen
1978 Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika, Göttingen.
- ROHR, Elisabeth
1987 Die Initiation einer Forscherin in eine fremde kultur, en: Curare No. 10.
1987 "Gott liebt uns ebenso wie die Weissen". Die sanften Verführer nutzen die Fehler der Herrschenden aus. DIE ZEIT, Extra No. 40.

1980 (voraussichtlich): Wilde Seele -
weisser Traum. Über den Ein-
fluss nordamerikanischer Sek-
ten und die Zukunft indianis-
cher Lebensentwürfe.

SCHMIDT, Joachim

1980 Rundfunkmission. Ein Massen-
medium wird Instrument, Er-
langen.