

# **PROTESTANTISMO INDÍGENA**

Procesos de Conversión Religiosa en  
la Provincia de Chimborazo



Este libro se  
escribió para ti  
protégelo de  
la fotocopia  
AEDRA

# PROTESTANTISMO INDÍGENA

Procesos de Conversión Religiosa en  
la Provincia de Chimborazo

*Susana Andrade*



2004

## PROTESTANTISMO INDÍGENA

*Susana Andrade*

Copyright© Susana Andrade

Este libro corresponde al tomo 182 de la colección  
“Travaux de l’Institut Francais d’Études Andines”

1era. edición:	Ediciones Abya-Yala Av. 12 de Octubre 14-30 y Wilson Casilla: 17-12-719 Teléfonos: 2506-247 / 2506-251 Fax: (593-2) 2506-255 / 2 506-267 e-mail: editorial@abyayala.org www.abayala.org Quito-Ecuador	FLACSO, Sede Ecuador Páez N19-26 y Patria Telf.: (593-2) 2232030 Fax: (593-2) 2566139 www.flacso.org.ec Quito-Ecuador
----------------	--	--

Instituto Francés de Estudios Andinos IFEA  
Contralmirante Montero 141  
Casilla 18-1217  
Telfs: (551) 447 53 66 / 447 60 70  
Fax: (511) 445 76 50  
E-mail: postmaster@ifea.org.pe  
Lima 18-Perú

ISBN FLACSO: 9978  
ISBN Abya-Yala: 9978-22-388-6

Impresión: Producciones digitales Abya-Yala  
Quito-Ecuador

Portada: Antonio Mena

Edición: Ediciones Abya-Yala  
Quito-Ecuador

Fotos: Susana Andrade

Impreso en Quito-Ecuador, junio 2004

*Para mis bellos hijos  
Gala y Omar*

## ABREVIATURAS

ACD	Alianza Cristiana y Misionera
CONPOCIIIECH	Confederación de Pueblos, Organizaciones, Comunidades, Iglesias Indígenas Evangélicas de Chimborazo (Antes llamada AIIECH)
CEBS	Comunidades Eclesiales de Base
CELAM	Conferencia Episcopal Latinoamericana
CIDA	Consejo Interamericano de Desarrollo Agrícola
CONAIE	Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador
EMI	Equipo Misionero Intinerante
ERPE	Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador
FEINE	Federación Ecuatoriana de Indígenas Evangélicos
HCJB	Hoy Cristo Jesús Bendice (emisora de radio)
IURD	Iglesia Universal del Reino de Dios
MICH	Movimiento Indígena de Chimborazo
NMR	Nuevos Movimientos Religiosos
ONG	Organización No Gubernamental
UME	Unión Misionera Evangélica

# CONTENIDO

Contenido .....	9
Prólogo.....	13
Introducción .....	17

## *CAPÍTULO I*

### **Antecedentes Históricos: La Base de la Evangelización Protestante**

La dominación inca .....	65
Ritos y creencias prehispánicas .....	75
Colonización y adaptación religiosa.....	78
Algunas características del catolicismo popular .....	82
Epílogo.....	111

## *CAPÍTULO II*

### **La Diócesis de Riobamba**

Las reformas postconciliares .....	121
Nueva interpretación del cristianismo .....	124
Monseñor Proaño, obispo de los pobres .....	125
El desafío evangélico.....	144
Epílogo.....	146

## *CAPÍTULO III*

### **Irrupción Protestante**

Las misiones norteamericanas.....	155
Santiago de Quito: un estudio de caso .....	161
Condiciones socioeconómicas y políticas de la conversión .....	172
Epílogo.....	201

*CAPÍTULO IV*  
**El Protestantismo Indígena**

Conceptos sobre el protestantismo latinoamericano . . . . .	215
Control y administración de las iglesias indígenas . . . . .	218
Doctrina y Reinterpretación del evangelio . . . . .	227
La pentecostalización de las iglesias evangélicas . . . . .	253
Epílogo . . . . .	279

*CAPÍTULO V*  
**Historias de Conversión, Deserción y Resistencia**

Motivaciones . . . . .	293
El primer creyente . . . . .	294
El presidente de CONPOCIECH . . . . .	296
Por los caminos de Billy Graham . . . . .	298
La evangelización en el sur de Chimborazo . . . . .	300
La deserción de un músico . . . . .	303
Taita Juan, un doctrinero de indios . . . . .	306
Una historia de resistencia: el caso de Pachamama . . . . .	310
Epílogo . . . . .	315

CONCLUSIONES

Consecuencias y Perpectivas del Protestantismo . . . . .	325
<b>Anexo 1:</b> Asociaciones, Centros, iglesias, misiones y organizaciones protestantes registradas en Ecuador de 1896 a 1999 . . . . .	329
<b>Anexo 2:</b> Mitos y leyendas de la provincia de Chimborazo . . . . .	363
<b>Anexo 3:</b> Propiedades de la Iglesia y de las comunidades religiosas católicas de Riobamba 1830–1930 . . . . .	367
BIBLIOGRAFÍA . . . . .	373



# AGRADECIMIENTOS

A mi familia, mis colegas y mis amigos que me dieron una ayuda valiosa para llevar a cabo este libro, por lo cual les agradezco de todo corazón. Quiero expresar mi agradecimiento al padre Marco Vinicio Rueda por su bondadoso apoyo durante estos años de trabajo, a Carmen Bernand, por la dirección acertada de mi tesis doctoral, al doctor Jean-Pierre Bastian por su inspiradora obra. Gracias a Olinda Celestino por el constante aliento que dio para terminar la tesis y por los bellos recuerdos que me dejó su amistad.

A Manuela Gómez y su familia por el cariño y hospitalidad que me brindaron en Santiago de Quito, Colta. Agradezco al pastor Segundo Mocha por todos estos años de amistad, confianza y conversaciones clarificantes. A los hermanos y hermanas de la Iglesia quichua de Caracas por su cálida acogida en Venezuela y su contagiosa fe.

Al padre Pedro Torres que compartió conmigo su larga experiencia con los “runas” y sus conocimientos valiosos sobre el sincretismo religioso; gracias al padre Julio Gortaire y al padre Aurelio Vera por las largas e interesantes conversaciones mantenidas en Santa Cruz de Guamote.

Fue un gran privilegio conocer a los primeros creyentes: Pablo Suqui, Taita Juan, Loco Domingo y las abuelas de Manuela quienes me transmitieron el valor y la pasión de la propagación del evangelio en sus inicios difíciles.

Gracias a Antonio Males, un compañero de trabajo talentoso con quien exploré y contemplé la fuerza de la fiesta, la emoción del culto y el poder de los cerros. A Marcelo Córdova, gracias por su amistad y sabias observaciones. Gracias a Eduardo, por su paciente cariño.

A los dirigentes indígenas: Segundo, Silverio, Rafael, Marco, José, Anselmo, Josefina, Taita Espíritu, Rosendo, María, Rosa, Nicolás, Miguel y muchos otros, mi reconocimiento por su infatigable lucha por una sociedad más justa y digna.

A la Universidad Católica de Quito y a los estudiantes de Antropología: Paúl Maldonado e Ivette Vallejo por comprometerme a realizar un segundo trabajo de campo en el sur de Chimborazo.

Quiero dar las gracias a Marc Saint-Upery, a Marie-France Louiset y a mi hermana Beatriz por la hábil edición y traducción de este trabajo. Finalmente mi gratitud a José Juncosa y Anabel Castillo de Abya-Yala, por hacer posible la publicación de este libro, al igual que al Instituto Francés de Estudios Andinos y FLACSO.

Gracias a Dios por todas sus bendiciones.

## PRÓLOGO

El libro plantea pertinentemente uno de los fenómenos más relegados de la escena contemporánea latinoamericana: la expansión del protestantismo entre los indígenas de la provincia de Chimborazo en el Ecuador, desde los años 1950 hasta nuestros días. ¿Por qué poblaciones que eran portadoras de las tradiciones religiosas, enraizadas en la ancestralidad indígena, se han dejado seducir por prácticas y creencias traídas por los misioneros norteamericanos?

Un conocimiento profundo del medio estudiado sobre la base de materiales diversificados ha permitido a la autora romper, muy justamente, con las “teorías de la conspiración” que veían en el protestantismo la vanguardia del imperialismo o un fenómeno de aculturación hacia los valores dominantes. Estas páginas pretenden elaborar una respuesta al sumergirse en el universo protestante indígena con tres comunidades escogidas de manera pertinente en espacios diferenciados en función de su relación con los centros de poder religioso no indígenas: la Iglesia Católica y los misioneros protestantes norteamericanos.

La abundancia de materiales y la riqueza de las observaciones nos hacen descubrir la violenta transformación de la religiosidad indígena alrededor de los años 1960 en un contexto de cambios socioeconómicos decisivos marcados por la conjugación de varios factores: reforma agraria, fragmentación de la propiedad, presión demográfica, migraciones, primero temporales y luego permanentes a nivel regional, nacional (Guayaquil, Quito) e internacional (Colombia, Venezuela) que han conducido a dichas poblaciones a pasar bruscamente de una economía de subsistencia a una economía informal. A esto se añaden dos factores propiamente del campo religioso: el voluntarismo secularizador del catolicismo de la liberación que ha intentado erradicar un pasado de explotación y dominación y la entrega de infraestructuras misioneras protestantes a los indígenas fomentando un proceso de autonomía organizativa y simbólica.

El centro de la interpretación se basa en una doble lectura: la manera cómo los indígenas se apropian de un protestantismo exógeno,

transformándolo en una expresión religiosa autóctona y correlativamente, la manera como redefinen la etnicidad en el sentido de la adaptación a una modernidad que les ha sido impuesta. Para esto, la autora describe el universo religioso precedente, frente al cual el protestantismo aparece en ruptura. Debido a que éste no fue regulado por los misioneros, se vuelve un instrumento de reelaboración simbólica en continuidad con el universo ancestral: sueños, música, oraciones, emoción. Además, la autora subraya bien la dimensión colectiva de las conversiones.

Por otro lado, sería interesante profundizar la comprensión de la occidentalización subrayando que el proceso de individualización religiosa no es una afirmación individualista, sino al contrario, colectiva. Numerosas observaciones remiten a dicha dimensión endógena de la conversión que favorece la triple reconstrucción del universo étnico en vía de anomia: a través de la correspondencia entre fragmentación protestante y división étnica por barrio, estructuradas ambas por los lazos de parentesco; por la construcción de una diáspora identitaria, directamente ligada por lo religioso a las iglesias-madres de los barrios de las comunidades de Chimborazo; por la afirmación política reciente de la etnicidad. La autora insiste con justa razón en el acompañamiento religioso de los procesos migratorios, bajo la forma de verdaderas redes de protección.

Este libro destaca el hecho de que lejos de ser la religión de la racionalidad económica y del despojo simbólico pietista, que habrían deseado los misioneros, el protestantismo indígena se transforma en una religiosidad popular andina. Esta tendencia se acentúa con la "pentecostalización" del movimiento. El pentecostalismo indígena venido de la diáspora étnica refuerza un doble proceso: de autoctonización del protestantismo entrelazando modernidad y arcaísmo y de diferenciación de la identidad. Esto explica su presencia en las diásporas urbanas donde el ascenso económico y la aculturación se conjugan para amenazar la identidad étnica laboriosamente reelaborada (particularmente entre los jóvenes) y su penetración reciente hasta en comunidades indígenas estructuradas alrededor de prácticas tradicionales.

Las ricas observaciones acumuladas merecen ser analizadas nuevamente bajo diferentes ángulos. Ellas nos señalan que la etnicidad no es nunca un hecho dado, inmutable, sino en permanente

construcción. La actual “pentecostalización” contribuye a construir un tipo de etnicidad dinámica en el sentido de una pluralización que conduce quizás a una ciudadanía nueva certificada por la politización del movimiento religioso. La occidentalización de América latina se inicia en el siglo XVI, momento en el cual el espacio andino se integra como toda América Latina a Occidente. Al mismo tiempo comenzaron los mestizajes y los desajustes que hicieron de esta región un “extremo occidente” (Rouquié). Podemos preguntarnos si la difusión del pentecostalismo, cuya dimensión endógena está bien resaltada, no expresa más bien una cierta continuidad de la resistencia a la integración a Occidente a través de un trabajo sobre la diferenciación religiosa en países católicos y sobre la alteridad étnica reforzada con la selección de prácticas y creencias en afinidad selectiva con el universo religioso ancestral.

*Jean-Pierre Bastian  
Profesor de la Universidad Marc Bloch  
de Estrasburgo, Francia*

# INTRODUCCIÓN

El objeto de este estudio consiste en analizar las siguientes problemáticas:<sup>1</sup> 1) ¿cómo el proceso de conversión religiosa al protestantismo ha transformado el sistema cultural y religioso tradicional de los indios quichuas de la cordillera central de los Andes ecuatorianos?, y 2) ¿por qué los indígenas se han convertido al protestantismo habiendo partido del catolicismo y cuáles fueron las causas de este cambio religioso? Estas son las dos ópticas bajo las cuales nos moveremos a lo largo del trabajo. Analizaremos el impacto de la conversión protestante como parte de los procesos de ruptura, transformación y destrucción de prácticas culturales pero también como parte de los procesos de adaptación, integración y reinterpretación de los mismos. Respecto a la segunda pregunta, sostenemos que sólo el cúmulo de diversos factores (religiosos, económicos, políticos, culturales) ha podido producir el cambio religioso, el cual constituye un largo y complejo proceso de transferencia de normas, principios y comportamientos. En este proceso, ciertos elementos fueron seleccionados (según las concepciones autóctonas) y otros fueron descartados.

Antes de proseguir con el tema en cuestión, es importante ubicar a los grupos indígenas frente al proceso de occidentalización como marco ideológico de sus decisiones. El proceso de occidentalización de los pueblos indígenas de América Latina es problemático. La inserción en el mundo moderno constituye un proyecto y una aspiración tanto individual como colectiva de la sociedad indígena, sin que ello represente una ruptura de los lazos con la comunidad y la pérdida de la identidad étnica. La asimilación de lo moderno y la aculturación progresiva es una realidad inevitable que produce incomodidad y nostalgia en los etnólogos, quienes vemos desaparecer manifestaciones rituales y creencias ancestrales.

Los indígenas, ávidos por incorporar parámetros de la modernidad, reciben con agrado las innovaciones tecnológicas, aprueban las explicaciones científicas, acceden a los recursos

económicos -a través del comercio, la educación, la agricultura, la industria o cualquier vía posible-, además de apropiarse progresivamente de los elementos de la cultura blanco-mestiza en lo que se refiere a la cultura material, comportamientos, idioma, hábitos y costumbres.

Paradójicamente, la aculturación también trae consigo el fortalecimiento de la lucha indígena, la formación de movimientos indígenas y partidos políticos de carácter étnico, la búsqueda desesperada de estrategias de resistencia, de autonomía y de participación en la vida social y política nacional. Los temas de la revalorización y recuperación cultural se han tornado centrales en el debate público, junto con los discursos sobre el pluralismo y la autodeterminación de los pueblos indígenas.

Nos preguntamos: ¿cuáles son las causas para que el proceso de aculturación de los sectores indígenas adopte una forma tan peculiar y contradictoria, donde por un lado, existe una asimilación deliberada y por otro lado, una consistente afirmación étnica y política? Las razones las podemos encontrar en la configuración social de los países latinoamericanos y en su desarrollo. Por un lado ha imperado una distribución desigual de la riqueza, discriminación étnica, opresión y explotación, un desarrollo capitalista dependiente, la voracidad de la Iglesia Católica y de los terratenientes por despojar a los indios de sus recursos materiales y simbólicos. Por otra parte tenemos un proceso de occidentalización que ha provocado transformaciones sociales y económicas drásticas. Los sectores indígenas enajenados y deslumbrados a la vez por la sociedad de consumo, por la invasión de ofertas -políticas y religiosas-, por el desarrollo rural, por la migración, por el mercado capitalista, han debido buscar estrategias alternativas de reproducción social y económica para no sucumbir, apoyadas sobre todo en la migración y en una cada vez mayor inserción en el mercado de trabajo capitalista.<sup>2</sup>

Por lo tanto las respuestas indígenas a los cambios sociales bruscos (buscando aliviar la situación de pobreza y marginación), han estado orientadas tanto a una mayor inclusión dentro del sistema capitalista como a un afianzamiento de su propia identidad. Los indígenas, en medio de este proceso de reorganización social y rotas las ataduras económicas e ideológicas que los sujetaban a la Iglesia Católica y al antiguo régimen de hacienda, escucharon por primera vez “la palabra de Dios” en las ciudades y campos.

Los misioneros americanos comenzaron a predicar el Evangelio en la provincia de Chimborazo, desde 1918, sin haber sido aceptados sino hasta los años sesenta. Por lo tanto, la conversión al protestantismo, nuestro objeto de estudio, fue el resultado de un largo proceso de convergencia de diversos factores, los cuales encontraron en la nueva propuesta religiosa una respuesta a una serie de carencias de orden espiritual y social. Esta compaginación se vió reforzada por un discurso religioso que condenaba el pasado católico -vinculado a la explotación y la pobreza- y proclamaba el inicio de una nueva vida, de un hombre y de una mujer nuevos, mejor incorporados al mundo moderno. En términos bíblicos, el mensaje anunciaba la muerte y la resurrección de las personas.<sup>3</sup>

De esta manera, examinaremos la conversión al protestantismo de los indígenas quichuas, como una estrategia de adaptación, destinada a buscar una mejor y mayor inserción en el mundo moderno. Al parecer las formas culturales tradicionales se tornaron incompatibles con las nuevas situaciones; las antiguas divinidades se mostraron ineficaces para proteger a los devotos en espacios urbanos y su culto, demandaba grandes cantidades de recursos humanos y materiales, el cual se volvió imposible de costear.

Consecuentemente, analizaremos el ocaso del sistema de creencias basado en santos y vírgenes con el cambio de religión; observaremos cómo la variedad, riqueza y función de los ritos “católicos”, destinados a aplacar la ira de los santos e implorar su protección, pierden significado, forma y contenido y de esta forma se transforma la noción de lo sagrado.

Con el protestantismo, la religión pasó a ser más explicada que vivida. Lo divino pareció reducirse a un hombre, una historia, un libro. Los conceptos del bien y el mal, lo correcto y lo incorrecto, se desvincularon de la cotidianidad, de los preceptos y conductas que regulaban la reproducción física, cultural y moral del grupo. La humanidad se dividió en dos: en las cosas de Dios y en las cosas del mundo.

Consideramos que el sistema religioso indígena encontró serias limitaciones físicas y espirituales y al no poder evolucionar se transformó, dando cabida a una religión más acorde con las necesidades, angustias y ofertas espirituales de la época.<sup>4</sup> Examinaremos, por ejemplo, cómo ciertos espacios sagrados,

residencia de los espíritus de los cerros, al ser colonizados por la falta de tierras, perdieron eficacia o cómo el culto a los santos y fiestas patronales ha ido desapareciendo entre los mismos católicos. Sin embargo, la capacidad de renovación y readaptación indígena frente a nuevas y adversas condiciones ha sido, a lo largo de estos 500 años, extraordinaria. En el campo religioso, una vez más, observaremos una producción de ritos y creencias protestantes combinadas con las que las han precedido, así como el surgimiento de nuevas formas de respuesta y protesta social a través de la fe. Sin ser movimientos mesiánicos o milenaristas, los grupos protestantes adquieren algunos de estos rasgos y quizá parte de su éxito consista, justamente, en sus promesas de redención, justicia y armonía perdidas.

El tema de la identidad se abordará a lo largo de este libro como un concepto flexible, en permanente construcción, que se acomoda a las nuevas definiciones del hombre y la mujer protestante. El trabajo de diferenciación religiosa que representa el protestantismo y pentecostalismo en un país esencialmente católico como el Ecuador está relacionado con la afirmación de la identidad étnica, la misma que se construye, como ya lo dije, por la selección de prácticas y creencias protestantes afines con el universo religioso ancestral. Si bien estos temas aquí mencionados nos remontan apenas a cuarenta años atrás, época en que se dio el proceso de conversión masiva al protestantismo, ello no ha impedido dar una mirada hacia aquel entonces. Haremos un intento por describir la estructura de la religión andina, cuánto de ella persistió o desapareció con la evangelización católica y qué parte se mezcló, se destruyó o se revitalizó con la llegada del protestantismo. Analizaremos las reformas post conciliares de la Iglesia Católica y los esfuerzos por mantener el dominio de su grey ante la arremetida evangélica. Estudiaremos los mecanismos y estrategias destinados a mantener una “identidad católica” que ha llevado a apoyar a las organizaciones políticas indígenas de la provincia y a promocionar su cultura. Dentro de la tendencia más reformista, la Teología de la Liberación, seguiremos los logros y retrocesos que se han dado sobre los temas de religiosidad popular, cultura y teología indígena.

El haberme apartado un tanto del tema central del libro e incursionado en la revisión de algunos conceptos andinos y en el análisis de los procesos de desintegración y reacondicionamiento religioso, tuvo por finalidad acercarme a las raíces del “catolicismo



indígena” y entender la existencia de una identidad religiosa que, hasta la actualidad, prevalece y hoy confronta, asimila y se transforma con la llegada del protestantismo evangélico. Dicho de otra forma, intento examinar la transformación del pensamiento religioso indígena -que impregnaba las categorías del entendimiento humano: espacio, tiempo, género, etc.- en un tipo de razonamiento que hoy disocia las “cosas de Dios” y las “cosas del mundo”. Esta transformación se origina con el proceso de occidentalización de la cultura indígena que empezó con el cristianismo en el siglo XVI y sigue hasta ahora con el proceso de globalización creciente y una occidentalización más bien americana. Desde entonces las poblaciones indígenas se han ido incorporando más a la religión y a la cultura occidental a través de la mezcla cultural, el reacomodo social y el sincretismo religioso, entendidos como procesos de reconstrucción de la identidad y la cultura.

Caillavet considera tres factores esenciales de la aculturación de los indígenas americanos durante la época colonial: 1. la imposición consciente y deliberada por parte de los colonizadores españoles de ideologías y normas de comportamiento por medio del discurso que se transmite a través de la enseñanza religiosa; 2. el contacto cotidiano con objetos importados de Europa que influye fuertemente en la cultura material y que es más aplicable en los medios urbanos y; 3. el papel de la gestualidad colonial, entendida como comunicación no verbal, comportamientos, gestos, ritos, celebraciones, que tiene lugar tanto en ocasiones especiales como en actos ordinarios (2000, p. 271).

La autora considera este último factor el más determinante en la transmisión de la cultura occidental, especialmente al existir, en los primeros años de colonización, problemas graves de traducción -los curas españoles no hablaban los idiomas aborígenes-. “Es imprescindible subrayar el importante papel de espectáculo de la vida colonial en la occidentalización de las conciencias indígenas. Lo gestual y la puesta en escena de las relaciones sociales, se convierten en elementos esenciales de comunicación entre colonos y población autóctona” (op. cit., p. 282).

La expresión indígena de “ver” la misa que la autora halla en algunos documentos de archivo, revela la forma de asimilación que acontecía.<sup>5</sup>

Si bien en este primer encuentro de culturas, la occidentalización de las mentalidades indígenas se confunde con la

cristianización que modifica nociones de individuo, espacio y tiempo e introduce una nueva ética y moral, posteriormente la aculturación estará más relacionada a la economía monetaria, a nuevas formas de trabajo, nuevas conductas y nociones sobre ciudadanía, individualismo, territorialidad, jerarquía social, justicia, etc.

En todo este proceso de occidentalización se produce una reinterpretación cultural según las categorías conceptuales indígenas. Nuestra preocupación, por lo tanto, no está dirigida tanto a medir la reinterpretación en relación con los significados originales sino a analizar el dinamismo de las sociedades indígenas, capaces de continuar expresando su autenticidad creando nuevas expresiones de fe a partir de características religiosas y culturales diversas.

A continuación presento una síntesis explicativa de cada capítulo del libro. El ordenamiento de los capítulos puede dar la impresión de una progresión inevitable de la religión tradicional quichua hacia el protestantismo, bajo la forma del pentecostalismo, sin embargo esto no es así, no existe un proceso de conversión lineal. El protestantismo en el Ecuador permanece minoritario (10%) y existen procesos de resistencia a la conversión protestante, así como procesos de reconversión al catolicismo, como podremos observar en las historias de conversión, desersión y resistencia del último capítulo.

En el primer capítulo, analizaremos el concepto de “huaca” como categoría fundamental para entender la noción de lo sagrado en el pensamiento religioso indígena. Este concepto, está asociado a una forma de simbolismo que no distingue la dualidad sagrado-profano, orden divino-orden social. En la segunda parte del primer capítulo sobre el catolicismo indígena actual, consideramos más apropiado definir el concepto de “catolicismo indígena” haciendo referencia a manifestaciones concretas de esta forma de religiosidad, como la interacción de los hombres con los cerros, la fiesta de San Pedro, un ritual funerario, la conmemoración del día de los muertos y la celebración de un rito matrimonial.

Concordamos con Valle y Sarti (1994) sobre el hecho que el catolicismo popular tradicional es el gran interlocutor del catolicismo reformista y de los nuevos movimientos religiosos. De hecho, la construcción de la identidad protestante y católica (reformada) se realiza en oposición a esta forma de religiosidad tradicional. Por lo

tanto resultaba ineludible confrontar esta forma de religiosidad que compite en el campo religioso ecuatoriano.

Otra razón para detenernos en algunas manifestaciones del catolicismo indígena fue la de examinar de cerca la imbricación existente entre las dimensiones social, cultural y religiosa. La función social de las creencias animistas y católicas se hace evidente: principios y normas de comportamiento se afianzan en el culto a los santos, se crean y fortalecen los lazos sociales en la preparación de la fiesta, en los ritos funerarios y matrimoniales, como observaremos más adelante.

Bajo el mismo empeño de identificar diferentes formas de religiosidad, el capítulo dos está dedicado a analizar las acciones de la Iglesia Católica de Riobamba y su principal figura, el obispo Leonidas Proaño, exponente de la Teología de la Liberación. Analizaremos los fundamentos de la Teología de la Liberación, el significado de Iglesia Viva con su dimensión reflexiva (concientización) y práctica (CEBs), y el proyecto de elaboración de una Teología Indígena. La Iglesia Católica continúa siendo el principal actor en el ámbito religioso, a pesar de estar perdiendo su predominio y el monopolio de la verdad. El intento de reformarse, a través de la Teología de la Liberación y la construcción de una iglesia de los pobres, levantó grandes expectativas sobre una eventual transformación social y religiosa latinoamericana. Sin embargo, el fracaso de la renovación removió al catolicismo radical de la contienda por ganar creyentes. Como dijo Stoll (1990): la conversión al protestantismo permaneció como la única opción popular religiosa en Latinoamérica.

En el capítulo tres -Irrupción protestante- entramos de lleno en el tema central del libro, sobre la forma y el sentido de la adhesión indígena al protestantismo. Describimos las estrategias de evangelización empleadas por los misioneros americanos desde los estudios que realizaron sobre la cultura indígena para efectuar una evangelización “sin paganismos” hasta el empleo de la radio, los hospitales y las escuelas como instrumentos de difusión del Evangelio. Nos referimos también a su estrategia política de evangelización cuando revelaron su preocupación sobre el sentido social y político de la misión en medio de un ambiente político agitado. También explicamos el cambio del método de evangelización de un acercamiento individual a un acercamiento colectivo. Cabe señalar que el tipo de protestantismo al que nos referiremos a lo largo de todo este libro, salvo las referencias

al pentecostalismo, es el protestantismo conservador de la Unión Misionera Evangélica (UME), el cual ha sufrido cambios una vez acogido por los grupos indígenas. En la segunda parte del tercer capítulo, analizaremos un estudio de caso -la comunidad de Santiago de Quito- donde la conversión religiosa, se efectuó a raíz del encarcelamiento y castigo a los comuneros católicos, como consecuencia de una demanda legal por parte de los indígenas protestantes.

Examinamos la persistencia de una racionalidad tradicional que interpreta y valoriza la nueva fe pero también de una capacidad de reestructuración religiosa, la cual procura modificar creencias y prácticas “inadecuadas” de fines del siglo XX. De esta forma señalamos un marcado corte que se produce entre la vida de “antes” de católicos, pobres e ignorantes, y una vida “después” de la conversión al protestantismo, llena de esperanzas e ilusiones de menos pobreza y sufrimiento. Presentamos el proceso completo por el que atraviesa la comunidad de Santiago de Quito, desde la resistencia y el rechazo a la nueva fe hasta la aceptación del protestantismo y la propagación de iglesias evangélicas en diferentes ciudades del Ecuador, Colombia y Venezuela.

El final del tercer capítulo está dedicado a un estudio pormenorizado de las condiciones socioeconómicas de la conversión. Analizamos los movimientos de migración del campo a la ciudad, sus causas y consecuencias. Igualmente advertimos la relación existente entre migración y difusión de iglesias quichuas, donde los destinos de migración se constituyen en espacios de reproducción cultural y ampliación de redes sociales.

Seguidamente analizamos los cambios en la estructura agraria serrana, la Reforma Agraria, la disolución de la hacienda, las luchas campesinas por la tierra, el fraccionamiento de la tierra y el crecimiento de los niveles de pobreza rural. Examinamos el caso de los migrantes de la comunidad de Santiago de Quito a Caracas, Venezuela y su inserción “informal” en la economía de mercado bajo una lógica económica social indígena. Finalmente este capítulo termina con una referencia a las políticas de desarrollo rural impulsadas por el Estado ecuatoriano y la respuesta de los sectores indígenas, a través de su organización política y su protesta por el reconocimiento de derechos y mejores condiciones de vida. Con el examen de los cambios sociales,

procuraremos precisar la relación existente entre desarraigo social y económico y el interés en el protestantismo, argumento señalado por Lalive d'Épinay (1968).

El cuarto capítulo tratará sobre el protestantismo rural quichua de Chimborazo. En primer lugar presentamos algunas consideraciones teóricas sobre el tema y recogemos ciertas categorías de análisis para explicar la información recogida en el campo. Describiremos la forma cómo los indígenas administran las iglesias protestantes, enseñan la doctrina, y celebran los nuevos ritos. Por último presentaré una descripción de las iglesias pentecostales en dos comunidades indígenas, con el objeto de cotejar diferencias y similitudes con las iglesias de la Unión Misionera Evangélica e introducir una forma diferente de religiosidad popular que ha empezado a conquistar adeptos en los últimos años.

Finalmente, en el quinto capítulo ofrecemos testimonios sobre las diferentes respuestas indígenas al protestantismo: la conversión, la deserción y la resistencia. Analizamos el sentido de la conversión y las motivaciones que llevan a los conversos a cambiar de religión. A través de las historias de conversión y resistencia, haremos una revisión de las estrategias de evangelización protestante y católica. Algunos temas ya tratados a lo largo de este trabajo se repiten en este capítulo, con la diferencia que son examinados desde la experiencia religiosa de los conversos. Por último presentamos las conclusiones de una manera condensada debido a que cada capítulo contiene su epílogo.

Antes de desarrollar estos temas, necesitamos ubicar geográficamente el presente estudio, explicar los criterios que nos condujeron a seleccionar a la provincia de Chimborazo en Ecuador como lugar de la investigación y definir los términos técnicos utilizados como categorías claves así como revisar la literatura sobre estudios análogos. Larga y difícil ha sido la historia de esta investigación que finalmente concluye con este libro.

### **Ubicación geográfica**

El Ecuador es un país andino que limita con Colombia al norte, Perú al sur y este y el Océano Pacífico al oeste. Tiene una población estimativa de 13 000 000 de habitantes, de la cual el 29.5% es indígena. El país se divide en 21 provincias.<sup>6</sup>

El trabajo de campo tuvo lugar en la provincia de Chimborazo, región central andina del Ecuador. La provincia está dividida en nueve cantones: Riobamba, Alausí, Colta, Chunchi, Guamote, Guano, Penipe, Pallatanga y Chambo. Su población es de 364.682 habitantes, de la cual 119.813 es urbana y 244.869 rural. Cada cantón se divide en parroquias urbanas y rurales; las parroquias rurales en comunidades indígenas. En total existen 53 parroquias de las cuales 26 son predominantemente indígenas con una población aproximada de 162 000 habitantes.

La investigación se realizó en los cantones de Alausí, Colta y Guamote, cuya composición étnica, en su mayoría, es indígena. Las principales comunidades en las que trabajé fueron: Santiago de Quito, Majipampa, Pulcate, Tipín, y Pachamama.<sup>7</sup>

La provincia de Chimborazo ha sido una zona agrícola por excelencia, distinguida como el granero del Ecuador. Durante 1939 y 1952 la producción agrícola de lenteja, cebada, trigo y papas de la provincia ocupó los primeros lugares respecto a la producción del resto de provincias del país.

En 1910 se construyó el primer ferrocarril que uniría la Costa y la Sierra, atravesando toda la provincia de Chimborazo. Sólo en 1963 se construyó el camino Quito-Guayaquil vía Santo Domingo de los Colorados, desplazando el polo de desarrollo comercial hacia otras regiones.

## **Criterios de selección**

Los criterios para la selección de esta zona de estudio fueron, en primer lugar, la importante acción que han tenido los grupos católicos y protestantes en la región. La corriente más reformista de la Iglesia Católica en el país, liderada por el obispo Leonidas Proaño, inició un trabajo de reevangelización en los años 60 a raíz del Concilio Vaticano II. La línea pastoral que recogió la Diócesis de Riobamba fue la misma que implementaron otras diócesis latinoamericanas en su afán por poner en práctica las orientaciones del concilio Vaticano II y de las Conferencias Episcopales Latinoamericanas de Puebla y Medellín. La instrucción pastoral se dirigió a dar una lectura más social de la Biblia y a exigir un mayor compromiso de los religiosos con los sectores más pobres de la sociedad. Este cambio de rumbo dirigido a atender a los sectores más pobres, los indígenas, provocó un choque frontal entre

terratenientes, Estado e indígenas; estos últimos apoyados por un clero comprometido cuyo rol de denunciar las injusticias haría que se precipiten los conflictos de tierras y emerjan actitudes en contra de líderes indígenas y de la Diócesis de Riobamba. Otra contrariedad que provocó el giro reformador de la Iglesia fue al interior mismo de ella, entre sus propios sacerdotes y feligreses, quienes, disconformes con los cambios desatados, desobedecieron a su Obispo y a la nueva política evangelizadora.

Más adelante volveremos sobre estos puntos con mayor detenimiento. Ahora sólo intentamos caracterizar el clima religioso y político de la provincia durante la época más trajinada de los años 80 y que la convirtió en un lugar privilegiado para realizar estudios sobre temas religiosos.<sup>8</sup>

Para los protestantes, la provincia de Chimborazo representó, desde comienzos de este siglo, un lugar idóneo para difundir “la buena nueva” a los pueblos desconocedores de la palabra de Dios y evidenciar el fracaso de la evangelización católica, al haber permitido que persistan supersticiones e idolatrías así como abusos y humillaciones en contra de la población indígena. Eligieron trabajar con grupos indígenas por su situación de pobreza y porque representaban las almas perdidas del sueño misionero de “id y haced discípulos a todas las naciones del mundo, bautizándolas en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo”.<sup>9</sup>

Las primeras misiones protestantes que se establecieron en el Ecuador fueron la Unión Misionera Evangélica (Gospel Missionary Union) en 1896 y la Alianza Cristiana y Misionera (Christian and Missionary Alliance) en 1897, a raíz de la promulgación de la libertad de conciencia en la nueva Constitución de enero de 1897, bajo el gobierno liberal del General Eloy Alfaro. Antes del periodo liberal, la Constitución del Estado conservador, conocida como la Carta Negra, suspendía los derechos de ciudadanía a todos los que pertenecían a sociedades prohibidas por la Iglesia Católica y se castigaba con la pena de muerte “la tentativa de abolir o variar la religión católica”. (Padilla 1989; 137)

Desde 1830, a raíz de la independencia del Estado colonial, la única vía de difusión del Evangelio había sido a través de los agentes de las sociedades bíblicas -británica y americana- que vendían y distribuían secretamente biblias. Ambas misiones evangélicas tuvieron

su origen en los Estados Unidos. Si bien al comienzo trabajaron en las provincias de la Costa ecuatoriana (Guayas y Manabí), posteriormente se trasladaron a las provincias de la Sierra y el Oriente ecuatoriano. En 1902, dos misioneras de la UME se establecieron en la comunidad indígena de Caliatá en la provincia de Chimborazo.

Durante los primeros cincuenta años de presencia en el país, la difusión protestante no encontró respuesta alguna. Fue debido a la perseverancia y firmeza de los primeros misioneros, que se sucedieron unos a otros, que la misión continuó en medio del rechazo y la hostilidad de las comunidades indígenas, del clero católico y de los pueblos mestizos. El crecimiento evangélico se dio a partir de los años 60, a raíz de los cambios socioeconómicos en el agro serrano así como por las reformas católicas y los cambios de estrategias y métodos de trabajo de los misioneros protestantes. Si bien los misioneros protestantes iniciaron simultáneamente sus actividades proselitistas en todas las regiones del país, la provincia de Chimborazo se convirtió en el principal modelo de difusión del Evangelio no solamente en el Ecuador, sino en Latinoamérica. De esta manera hallamos que la confluencia de estos dos tipos de reforma –cristiana– convierten a la provincia en un importante lugar de conflictos religiosos y políticos.

La competencia y fragmentación religiosa de la región llama más la atención cuando tradicionalmente esta provincia había sobresalido por su capacidad organizativa reflejada en múltiples alzamientos indígenas a lo largo de la historia.<sup>10</sup>

Respecto a la selección de las comunidades estudiadas, escogí trabajar en el cantón Colta, con las comunidades de Santiago de Quito y Majipamba, por representar la base de actividades de los misioneros evangélicos desde 1956. Es allí donde se halla la sede de la Confederación de Iglesias Indígenas Evangélicas de Chimborazo (CONPOCIECH), la emisora de radio y el seminario de formación de líderes religiosos, además de las residencias de los misioneros norteamericanos que aún viven en el país.<sup>11</sup> Estas características han convertido a las dos comunidades mencionadas en ejemplos de evangelización y gestión protestante. En este cantón el 65% de la población es evangélica, y la mayoría de ellos emigrantes. La actividad comercial itinerante está combinada con la propagación del Evangelio y la organización de iglesias quichuas en todo el país, así como en Colombia y Venezuela.



El cantón Guamote, por su parte, ha sido la base del trabajo pastoral de la Iglesia Católica con el sector indígena. Es aquí donde los sacerdotes han apoyado la creación de la organización de base más importante de la provincia, *Jatun Ayllu*, que reúne a más de 40 comunidades del cantón. Podríamos decir que esta zona también representó, en cierta medida, un modelo de acción de la Iglesia de Riobamba. El 90% de los párrocos indígenas o *llactamichic* proceden de este cantón.<sup>12</sup>

Las comunidades indígenas del sur de la provincia, del cantón de Alausí (Pachamama, Tipines, Totoras, Letrapungo y Achupallas) tuvieron importancia en nuestra selección al representar ejemplos interesantes de una conversión y reconversión tardía y encontrarse menos sujetas a los centros de administración religiosos –católicos y protestantes–. Esto les dio cierto carácter de independencia que se ha expresado en una interpretación bíblica menos rígida y en una combinación curiosa de creencias antiguas y nuevas para los protestantes y un trabajo pastoral más politizado para los católicos. A nivel socioeconómico, las comunidades de este cantón han estado menos expuestas a transformaciones violentas, conservando, por su propio aislamiento, formas de vida y creencias tradicionales. Por el hecho de estar alejadas de las sedes religiosas, hemos podido encontrar que los grupos evangélicos más fuertes en la provincia han visto escapar sus creyentes hacia nuevas sectas, generalmente pentecostales, provenientes del sur del país, de la provincia del Cañar.

El hecho de que se hayan escogido comunidades indígenas y no mestizas responde al objetivo central del libro que fue analizar los cambios producidos en el sistema cultural con la conversión protestante: procesos de adaptación y ruptura. Los procesos de occidentalización del sistema cultural se encuentran definitivamente más avanzados entre la población mestiza.

### **Entre dos fuegos: mi experiencia de investigación**

La razón que determinó mi trabajo en la provincia de Chimborazo estuvo dada por la confluencia de dos tipos de reforma cristiana en la región, la cual provocó transformaciones en el campo religioso indígena. Como mencioné anteriormente, el cantón Colta fue escenario de una exitosa evangelización protestante que comenzó a

mediados de los años 60, con la entrega de la misión norteamericana y sus instalaciones a manos indígenas. La nueva fe prometía salvación, prosperidad económica y la liberación del control ideológico mestizo.

La Iglesia Católica, por su parte, puso en marcha el nuevo paradigma de la “inculturación” para difundir el mensaje cristiano a los grupos indígenas. Esta nueva metodología estaba ligada a la liberación integral de las personas, que significaba el respeto y la valoración de la cultura y la identidad indígenas y la denuncia contra toda forma de opresión económica e ideológica.

Como resultado de estas dos estrategias opuestas, se produjeron violentos conflictos internos en toda la provincia de Chimborazo, provocando división de comunidades y desintegración social y familiar. De igual manera, se desató una consistente persecución política a líderes indígenas y agentes de pastoral de la Iglesia Católica, quienes luchaban por los derechos indígenas.

La información, hasta cierto punto idealizada, de lo que acontecía en Chimborazo trascendió a otros países y pronto llegaron oleadas de teólogos comprometidos, investigadores sociales y misioneros protestantes.

En plena euforia y recién terminado el obispado de Monseñor Proaño, llegué a la región como investigadora asociada de un proyecto del Centro Nacional de Investigación Científica de Francia (CNRS). Este proyecto pretendía analizar las diferentes estrategias utilizadas por las iglesias y movimientos religiosos destinadas al control de la población indígena así como estudiar las diferentes respuestas culturales en cuatro países latinoamericanos: México, Nicaragua, Ecuador y Perú.<sup>13</sup> En ese entonces, yo era estudiante de doctorado en París y fui invitada a participar en dicho proyecto, tomando bajo mi responsabilidad el caso ecuatoriano.

En Ecuador, evidentemente, se eligió estudiar el caso de la provincia de Chimborazo por las razones antes mencionadas y la publicidad destacada. Lamentablemente, al cabo de seis meses se interrumpió el proyecto debido a recortes presupuestarios en el CNRS. Sin embargo, yo continué trabajando en mi propuesta personal e inicié la primera fase de investigación de julio de 1986 a abril de 1987. La segunda etapa la realicé con un grupo de estudiantes de la Universidad Católica del Ecuador, en el marco de un taller sobre metodología y técnicas de investigación antropológicas, de noviembre de 1992 a mayo de 1993.

## El sentido de la investigación y sus estrategias

A continuación intento explicar el sentido de la investigación antropológica y describir las estrategias utilizadas para acercarme a la realidad social en medio de condiciones desfavorables, donde prevalecieron la desconfianza y la incomprensión de los grupos estudiados sobre mi verdadera función.

El clima político y social de la década de los 70 había sido convulsionado en el país, principalmente en la provincia de Chimborazo, donde tuvo lugar una Reforma Agraria marcada por una lucha fuerte por la tierra; el auge de las iglesias protestantes, rompiendo solidaridades ancestrales; la reforma católica, liderada por un clero partidario de la Teología de la Liberación, y la participación de los partidos de izquierda e intelectuales en las luchas campesinas.

La Diócesis de Riobamba, desde los años 70, había sido considerada el bastión de ideas y acciones contestatarias. La Diócesis había repartido tierras de la iglesia a los campesinos e intentado vender la custodia de la Catedral para solventar obras sociales; éstas y otras acciones provocadoras contribuyeron a dar una imagen “radical” de la iglesia de Riobamba.<sup>14</sup>

Yo inicié el trabajo de campo en 1986, en el desenlace de estos acontecimientos y durante el gobierno del presidente León Febres Cordero, el cual se caracterizó por impulsar una política de corte represivo. Entre sus acciones, se persiguió violentamente al grupo guerrillero Alfaro Vive Carajo (AVC). En la búsqueda desesperada de guerrilleros, algunas personas vinculadas a la Diócesis de Riobamba fueron acosadas constantemente.

Con las referencias y lecturas sobre la ofensiva católica contra el poder local, esperé encontrarme con los seguidores de Camilo Torres.<sup>15</sup> En su lugar, encontré personas ocupadas en disputas internas y luchas de poder. No lograban ponerse de acuerdo sobre la forma de entender la religión y la política; había malos entendidos y acusaciones mutuas. Cada persona estaba clasificada en una u otra corriente “ideológica”: conservadoras, moderadas y radicales.

La presentación y explicación de mi proyecto de investigación sobre conocer las estrategias y métodos de la nueva evangelización y las respuestas campesinas frente a éstas y analizar el fenómeno de la conversión al protestantismo, interesó a muy pocos, sólo a algunos

agentes de pastoral y sacerdotes partidarios de la Teología de la Liberación que se encontraban expuestos a la amenaza protestante y deseaban adquirir información sobre su rival.

La mayoría de religiosos y religiosas desconfió, temiendo alguna vinculación mía con la Iglesia protestante o incluso considerándome una “espía”. Además, mi rechazo a respaldar a uno u otro grupo ideológico, reforzó la desconfianza.

Establecer contacto con los protestantes fue aún más difícil. Intenté por medio de la Confederación de Iglesias Evangélicas de Chimborazo (CONPOCIECH) en Colta, antes llamada Asociación de Iglesias Indígenas de Chimborazo (AIIECH). Conseguir audiencia con sus líderes fue imposible, varias citas fueron canceladas y cuando finalmente logré reunirme, mis respuestas a las primeras dos preguntas determinaron una reacción negativa al proyecto de investigación. La primera pregunta trató sobre mi filiación religiosa y la segunda sobre la ayuda económica que podía ofrecer. Los misioneros norteamericanos fueron más cooperadores aunque sin ninguna capacidad de ayuda. Sus relaciones con la CONPOCIECH eran tensas; los misioneros se cuidaban de no entrometerse en los asuntos internos de la Confederación. Entonces mi estrategia se dirigió a visitar directamente las comunidades indígenas. Las autoridades competentes que decidieron mi admisión fueron los pastores, quienes requirieron que informe a la CONPOCIECH. Conociendo que el trámite podía tomar meses, aceptaron que dé inicio a la investigación. Sin embargo y debido a las características de las comunidades emigrantes, debí esperar seis meses el regreso de los emigrantes en Carnaval para iniciar el trabajo.

Mientras tanto empecé el trabajo de campo en los cantones Guamote y Alausí, con los párrocos católicos comprometidos con la Iglesia de la Liberación. A través de ellos recorrí comunidades, escuché misas en quichua y español y advertí la mezcla que realizaban entre organización y evangelización. Cada sacerdote realizaba esta combinación de diferente manera, unos aplicaban más religión que política, otros más política que religión. Todos estaban abrumados por la cercanía de la pobreza e intentaban ayudar y acompañar a las recién formadas organizaciones de base.

En este ir y venir por comunidades y pueblos, junto al párroco más “rojo” de la provincia, fuimos tomados presos por la policía, incomunicados e interrogados sobre nuestras actividades “terroristas”.

La vivienda del sacerdote fue allanada y algunos libros fueron destruidos. La acusación principal era que pertenecíamos al grupo guerrillero Alfaro Vive Carajo (AVC).

Mientras yo intentaba enviar información sobre nuestro arresto, el párroco, en otra celda, rezaba el rosario. Afortunadamente una de las misivas llegó a la curia y el Obispo y mi familia lograron liberarnos. El sacerdote estuvo convencido de que la Virgen había obrado el milagro. Este incidente demostró ante los católicos, mis buenas intenciones y por un par de meses la desconfianza disminuyó.

El clima de miedo y persecución en Riobamba, junto con la llegada del Carnaval, hicieron que me traslade a la comunidad de Santiago de Quito en Colta. En Santiago no fue difícil encontrar vivienda, había muchas casas de familias emigrantes, de dos y tres pisos, que permanecían vacías todo el año. Preferí vivir con una familia indígena que llegaba de Colombia. La dueña se llamaba Manuela y tenía cuatro hijos. Su marido, un candidato a pastor, la había abandonado por otra mujer, unos días antes de mi llegada.

De cierta forma este clima lúgubre y sombrío del hogar hizo que mi presencia acompañara a Manuela en su dolor. Allí conocí a la red familiar y social de Manuela que llegaba, cada día, a llorar y orar junto a ella. En seguida formé parte de los “cultos familiares” que se realizaban en casa y no en el templo debido a la situación particular de Manuela. Pude observar de cerca la red de solidaridad entre “hermanos y hermanas” evangélicos que incluía ayuda económica para la perjudicada.

Durante el duelo matrimonial mi presencia no fue extraña, me consideraban una “creyente” extranjera, como muchas que habían vivido en el cantón Colta. Rápidamente fui asimilada al grupo familiar de Manuela y junto al pastor del barrio, pude conversar largamente con sus tías, abuelas, primos y hermanos sobre las razones de la conversión, la memoria de los ritos católicos, el cambio de vida, etc. Mi presencia diaria en los cultos -en quichua- fue prueba de mis buenas intenciones y expresó -para la comunidad- un deseo legítimo de convertirme al protestantismo. Esta disciplina me valió el reconocimiento de muchos comuneros, quienes no dudaron en invitarme a bautizos, matrimonios y campañas de evangelización.

Mientras tanto, en casa de Manuela llegaba, de vez en cuando, el esposo “adúltero”, trayendo comida y vestido para sus hijos. Nadie lo

censuraba pues según explicaba Manuela: “el hombre era víctima del demonio, pues las personas que se encontraban cerca de Dios, eran más tentadas por el diablo”. Su abogado defensor, aseguraba, era Dios, a pesar de que, ocasionalmente, me pedía que le trajera algún polvo mágico de Quito para recuperar a su marido.

Mi relación con la CONPOCIIIECH continuó tensa, de vez en cuando los visitaba sin lograr romper el muro de recelo y temor que producían mis preguntas. Mi intención de plantear la investigación en términos de cooperación y participación no funcionó. A pesar de respetar los canales tradicionales de entrada -el cabildo y la CONPOCIIIECH- y los principios básicos de su funcionamiento, no tuve éxito. Hallé que la autoridad y el poder de decisión tenían los pastores y no necesariamente el cabildo, la organización político-administrativa de la comunidad. En la CONPOCIIIECH se buscaba un nuevo modelo de manejo del poder y de los recursos económicos. El modelo colectivo estaba siendo desplazado por una dirección de tipo individual. Existían denuncias de corrupción entre sus miembros, lo cual temían que yo llegase a “investigar”.

Las dificultades se manifestaron de diversas formas: en la lentitud y entorpecimiento de la investigación, en las versiones contradictorias de los miembros de la CONPOCIIIECH, en la transfiguración de la realidad y la desconfianza de los informantes, entre otros inconvenientes. La desconfianza hacia el recién llegado debe entenderse en el marco de una relación histórica de opresión entre pueblos indígenas y sociedad blanco-mestiza, pero también y más recientemente sobre la experiencia que han tenido comunidades y organizaciones indígenas con los investigadores sociales.

La provincia de Chimborazo ha sido uno de los lugares más estudiados de todo el país, tanto extranjeros como ecuatorianos, católicos, evangélicos, misioneros y sacerdotes han hecho de esta provincia un lugar privilegiado para realizar sus estudios. Sin embargo, los resultados de estos trabajos no han sido entregados a las comunidades. Consiguientemente existe recriminación y censura por la falta de información y explicaciones que proporcionan los investigadores sobre los temas, propósitos y finalidades de las investigaciones sociales. Como respuesta, la comunidad tiende a alterar la realidad.

Esta disquisición surge en un momento en que las comunidades han descubierto la importancia de las ciencias sociales para descifrar códigos culturales, al mismo tiempo que reivindican al investigador como potencial vehículo de transmisión de la historia de los pueblos indígenas.

Esta actitud es nueva, pues antes a los investigadores sociales no se los distinguía de otros agentes externos provenientes de organizaciones no gubernamentales (ONGs), partidos políticos, representantes del Estado y de movimientos religiosos- y se exigía que compitan con la oferta de servicios y ayudas. En consecuencia, a lo largo del trabajo, fui continuamente recordada por los comuneros sobre la obligación de enviar el trabajo una vez que esté concluido. En algunas comunidades, la gente recordaba a tal o cual extranjera, misionera o estudiante universitario que había ofrecido enviar su trabajo y nunca lo hizo.

A lo largo de estos cinco últimos años, he recibido la grata visita de comuneros, pastores y sacerdotes, deseosos de conocer los resultados de la investigación. A todos ellos les he facilitado avances del trabajo, aguardando sus opiniones, las cuales han sido muy provechosas. En mi caso, nunca ofrecí más ayuda de la que podía dar, a pesar de que la investigación no parecía muy atractiva, hubiera resultado más fácil dar explicaciones parciales o distintas de lo que deseaba realizar, sin embargo, opté por decir la verdad, incluso debiendo afrontar la sospecha de que venía a establecer una nueva iglesia y arrebatara a los fieles.

En la segunda fase de la investigación de campo (1992-1993) trabajé en los cantones de Alausí y Chunchi, al sur de la provincia de Chimborazo. Sin embargo, continué visitando los cantones de Colta y Guamote para actualizar la información recogida anteriormente. Para entonces mi visión sobre el tema del protestantismo se había ampliado a raíz de una investigación realizada en 1989 sobre una ONG de desarrollo evangélica: Visión Mundial. Esta experiencia me permitió conocer las diferencias y similitudes de los procesos de conversión y organización de las iglesias protestantes en el norte y centro del Ecuador.<sup>16</sup> Desde 1994 al 2000, realicé varias visitas por año a la provincia con el fin de continuar renovando la información, y manteniendo los lazos de amistad que me unen con personas y lugares de la región.

## Interpretaciones teóricas sobre el protestantismo

### *Protestantismos*

La literatura antropológica sobre la difusión del protestantismo en América Latina se ha modificado e incrementado en las tres últimas décadas. Encontramos que existe cierto desarrollo de ideas en torno a la interpretación del crecimiento protestante en la región. Analizaremos tres perspectivas teóricas que han servido para explicar este fenómeno: el análisis político, el análisis socioeconómico y el análisis religioso. Sin embargo, antes es preciso explicar los tipos de protestantismos que existen en la región y distinguir aquellos presentes en el Ecuador, en particular el que concierne a este estudio.

La literatura sobre el protestantismo latinoamericano distingue tres momentos y tipos de protestantismo (ver: Stoll 1990: 101; Bastian 1984, 1997).

1. El protestantismo histórico o liberal del siglo XIX, vinculado a los movimientos políticos liberales que originaron la separación de la Iglesia Católica y el Estado, la secularización de la educación y la introducción del derecho a la libertad de cultos en las constituciones políticas de los estados americanos. La característica principal del liberalismo fue el anticlericalismo. La Iglesia Católica había sido una firme opositora de las reformas liberales, las cuales amenazaron su poder económico y el control de la población. En el caso concreto del Ecuador, fue el presidente Eloy Alfaro (1895-1912) quien marcó el rumbo de las reformas sociales y políticas. Su visión persiguió el cambio social donde el sujeto estuviese determinado por la igualdad ciudadana y no por la pertenencia étnica o racial. A raíz de una cruenta guerra civil y el triunfo de la revolución liberal alfarista se dictaron una serie de leyes contrarias a los intereses de la Iglesia Católica como la Ley del Patronato (1899) y la Ley de “Manos Muertas” (1908), disposición que permitió la expropiación de grandes propiedades de la Iglesia Católica.<sup>17</sup> Durante este periodo se impulsó el proyecto educativo secular con la colaboración de los misioneros protestantes; la Iglesia Católica, hasta entonces, había controlado el sistema educativo y proveído los servicios de registro de nacimientos y defunciones.<sup>18</sup>



Bajo estas circunstancias políticas y en el campo de la ideología, el protestantismo se presentó como un aliado de las ideas liberales, del progreso y del desarrollo que buscaban los gobiernos para reducir el monopolio de la Iglesia Católica. Para los protestantes, la alianza con los liberales permitió proclamar libremente el mensaje evangélico (Padilla 1988: 112). Sin embargo, a pesar de los drásticos cambios y reveses de la Iglesia Católica, el catolicismo continuó representando la religión exclusiva de la identidad nacional, de la civilización cristiana y occidental. “En todos los países de la región las iglesias nacionales consiguieron relaciones favorables con el Estado a través de concordatos” (Bastian 1997: 40).

Durante este periodo llegaron al Ecuador la Unión Misionera Evangélica (UME) en 1896 y la Alianza Cristiana y Misionera en 1897, y encontraron en el presidente Alfaro “un instrumento de Dios para la apertura del Ecuador al Evangelio”. El protestantismo durante este periodo permaneció estático, no hubo crecimiento. “Uno de los conflictos que los misioneros enfrentaron fue el saber si debían o no bautizar a las personas que aceptaban su mensaje. Cuatro años después de haber llegado al país, bautizaron al primer creyente en Guayaquil” (Padilla 1988: 210).

La Alianza Cristiana y Misionera fue fundada por el pastor presbiteriano A.B. Simpson, quien creó su propio proyecto de evangelización y sanidad. Este proyecto consistió en organizar grandes campañas evangélicas hasta formar el Gospel Tabernacle (Tabernáculo Evangélico). Más adelante estableció una organización misionera que buscaba evangelizar el mundo entero. En 1897, estableció la Alianza Cristiana y Misionera, la cual en 1910 contaba con 300 misioneros en 16 países. A su vez, la UME fue fundada por el pastor George Fisher, quien en 1889 era director de la Asociación Cristiana de Jóvenes (YMCA) de Kansas City. En su afán de crear un proyecto misionero internacional, se separó de la YMCA y en 1892 formó la Unión Evangélica Mundial (Gospel Union) más tarde llamada Unión Misionera Evangélica. Fisher, junto a dos misioneros, llegaron a Guayaquil en 1896 (Padilla 1989: 184-187).

2. Una segunda etapa fue la del protestantismo conservador o fundamentalista caracterizado por un mensaje político anticomunista. Este protestantismo tuvo sus orígenes en el revivalismo y fundamentalismo norteamericano.<sup>19</sup> El fundamentalismo, como Bamat

(1986) ha descrito, es una mentalidad, un movimiento conservador, una manera de ser cristiano. Los rasgos básicos son el literalismo, el énfasis en los textos, doctrinas y rituales y el milenarismo; los fundamentalistas profesan una ética individualista y se oponen a formas extáticas de adoración. Para el fundamentalismo, los cristianos no están llamados a involucrarse en los problemas del mundo, de allí su apoliticismo. Su interés se dirigió a organizar grandes campañas evangelistas y a crear sociedades misioneras en el mundo entero.

En el caso del Ecuador, la Unión Misionera Evangélica y la Alianza Cristiana y Misionera representaron esta forma de protestantismo. Como analizaremos más adelante, este protestantismo tuvo muchas dificultades para establecerse entre la población ecuatoriana, hasta el momento que tomó arraigo, sobre todo, entre los indígenas de la provincia de Chimborazo.

3. Finalmente, existe la tercera manifestación del protestantismo, el pentecostalismo, el cual se ha involucrado con los sectores más pobres de la sociedad. A partir de 1960, se da una atomización del protestantismo, expresada en centenares de iglesias, sobre todo pentecostales. El mensaje pentecostal es de tipo milenarista, se caracteriza por la veracidad, los conceptos claros, definidos, dogmáticos y autoritarios. Los cuatro elementos fundamentales de su credo son: la conversión para la salvación, las curaciones divinas, el bautismo del Espíritu Santo y la segunda venida de Jesucristo. Dan mucha importancia a la experiencia personal del poder del Espíritu Santo y otorgan menos interés en lo doctrinal que en lo litúrgico, su preocupación ha sido el crecimiento numérico de los creyentes.

Lalive D'Epina, en un estudio sobre el pentecostalismo chileno, ha demostrado que éste reproducía una forma tradicional de autoritarismo de la organización social donde la figura del pastor reemplazaba a la del terrateniente. Los estudiosos del tema han considerado que el pentecostalismo representa la forma más popular del protestantismo al incorporar elementos culturales locales en su ideología y prácticas. Sus raíces se encuentran en la tradición oral, en la propia cultura religiosa. "Las iglesias pentecostales se vinculan directamente con creencias mágicas y con una compleja red de sanidad y hechicería de la sociedad latinoamericana a través de formas extáticas de adoración" (Stoll 1990: 77).

En el caso ecuatoriano, las iglesias pentecostales han ido ganando terreno al protestantismo conservador. En 1986, los pentecostales representaban el 30% de la población protestante en el Ecuador, mientras que el 40% pertenecía a las iglesias de la UME y ACM (Bamat 1986). En 1990, se estimaba que el 50% de la población protestante era pentecostal (Martin 1990).

El crecimiento evangélico en el Ecuador fue lento hasta 1960, con la tasa más baja de Latinoamérica, el 0.3%. En 1985 este crecimiento alcanzó el 3.4% de la población (Bastian 1997: 52). En 1990 se presumía que los protestantes llegaban a representar más del 7% de la población ecuatoriana, con 78 000 miembros y una comunidad protestante de 100 180 creyentes (Maust 1991: 41). En 1999 registramos 616 organizaciones protestantes inscritas en el Ministerio de Gobierno, entre asociaciones, centros, iglesias y misiones (ver Anexo 1).

El protestantismo rural se desarrolló durante este mismo período debido a la migración indígena a las ciudades y a la perseverancia de las iglesias conservadoras en evangelizar a los grupos indígenas. En el cuarto capítulo analizaremos detenidamente este tipo particular de protestantismo que difiere mucho del protestantismo urbano pentecostal.

Por último cabe mencionar un nuevo tipo de protestantismo evangélico, nacido en los años ochenta, que combina desarrollo social con evangelización, éste es el caso de Visión Mundial.<sup>20</sup>

## **Perspectiva política**

Durante los años 70-80 se dio preferencia a los análisis políticos sobre la expansión del protestantismo en América Latina. Políticos, católicos y científicos sociales interpretaron la acción de las iglesias protestantes como instrumentos de penetración cultural y política de los Estados Unidos destinados a destruir la unidad y la identidad nacional y combatir todo movimiento de inspiración marxista (ver: Bastian 1997: 22). A pesar de que algunos autores de esta perspectiva reconocieron un doble origen de las sectas protestantes por la acción de multinacionales o movimientos endógenos, estos últimos también fueron calificados como “instrumentos directos de la política intervencionista y de control de Estados Unidos” (García-Ruiz 1985).

Este tipo de análisis estuvo relacionado con las afinidades políticas inherentes al discurso y la práctica de los grupos protestantes neoconservadores y de la nueva derecha norteamericana, que propugnaban la aplicación de una política exterior intervencionista. Estados Unidos tenía, según ellos, el deber de enmendar la crisis para salvar el mundo. Dicho de otra manera, se evidenciaba una correlación entre la política expansionista de los Estados Unidos y la presencia y multiplicación de grupos religiosos de derecha que predicaban la pasividad política y proponían la difusión de un modelo de vida norteamericano.

Las sospechas de la presencia del imperialismo estadounidense detrás de las sectas no surgieron de la nada, existían pruebas de que la Central de Inteligencia Americana (CIA) había utilizado misioneros protestantes como fuentes de información en Brasil, Chile, Bolivia y Cuba durante las décadas de los 50 y 60; luego estaba la experiencia política desestabilizadora del Instituto Lingüístico de Verano en varios países latinoamericanos y las intenciones políticas de los documentos oficiales Rockefeller (1969) y Santa Fe (1980), que explícitamente mencionaban la utilización de las sectas protestantes, por parte de los servicios norteamericanos, para la defensa de los intereses de los Estados Unidos (véase: Bamat 1986: 84; Bastian 1986: 26; García-Ruiz 1985).<sup>21</sup>

Otra de las razones que dieron lugar a una interpretación meramente política del fenómeno religioso fue la difundida determinación del gobierno norteamericano de contrarrestar la influencia ideológica de la Teología de la Liberación y de proporcionar recursos para neutralizar la acción de movimientos revolucionarios. Recordemos que en 1959 había tenido lugar la Revolución Cubana que representó para los pueblos latinoamericanos un modelo político a reproducir.

En el Ecuador, ciertos sectores progresistas de la Iglesia Católica se aferraron a esta tesis e interpretaron el crecimiento evangélico en la región como una forma de persecución política a los intentos reformadores de la Diócesis de Riobamba. El obispo Proaño especuló que los misioneros norteamericanos seguían sus pasos en los territorios ocupados por la Diócesis, cuando ellos habían llegado antes del Obispo y de las reformas católicas.

Los teólogos de la liberación habían buscado una metodología más adecuada con la evangelización “liberadora”. Por un lado, se esforzaron por reconocer y aceptar los símbolos y valores culturales de los pueblos indígenas, con el objetivo de formar iglesias autóctonas y por otro lado, proclamaron, como opción pastoral, la defensa de la tierra y el apoyo a las organizaciones indígenas.

Admitieron la deuda histórica que la Iglesia Católica mantenía con los sectores pobres de la sociedad (los indios fueron considerados los más pobres entre los pobres) y declararon su solidaridad y compromiso político con ellos a través de la misión “profética” de denunciar la injusticia social y la opresión.<sup>22</sup> La situación de pobreza fue enfocada como resultado del orden social vigente, “que favorece la apropiación, por una minoría privilegiada, de gran parte de la riqueza, así como de los beneficios creados por la ciencia y por la cultura; por otro lado, engendra la pobreza de una gran mayoría” (Puebla, No. 1208).

En Puebla, la III Conferencia Episcopal Latinoamericana, denunció al sistema capitalista como un sistema de pecado así como la presencia de las empresas transnacionales, y reclamó el cambio de estructuras sociales, políticas y económicas injustas (Puebla, No. 1120, 1264).<sup>23</sup>

Este compromiso con las causas de la justicia, la defensa de la tierra y la organización política indígena provocó el hostigamiento y la persecución de sacerdotes laicos y obispos reformistas por parte de los terratenientes, el gobierno local y la propia jerarquía eclesial, así como el nerviosismo del Departamento de Estado norteamericano, que temía el “efecto cubano” en otros países de Latinoamérica.

Ocupados en el análisis político sobre la expansión protestante, se descuidaron los factores sociales, económicos y religiosos de dicho fenómeno. Las críticas a esta visión no se hicieron esperar para dar un nuevo giro a los estudios sobre el tema de la conversión religiosa. Al análisis meramente político que acabamos de examinar, David Stoll lo ha llamado “teoría de la conspiración”, refiriéndose a una ideología reduccionista donde los indios son vistos como seres pasivos. “Culpabilizar del crecimiento evangélico a los Estados Unidos sugiere una profunda desconfianza en los pobres, una negación de la posibilidad de que ellos puedan utilizar una religión importada para sus propios intereses” (1984: 29).

Por el contrario, Stoll, Bastian, Martin y otros estudiosos del tema, reivindican al protestantismo como una adaptación vital a la crítica situación social en que viven los sectores más pobres de la sociedad. El protestantismo, dice Stoll, provee una ideología no sólo de resignación política sino también de mejora personal, pues toma en consideración un nivel de la cultura que los políticos radicales tienden a ignorar, aquel de la moral y sus implicaciones sociales (Stoll 1990: 310).

Bastian, por su parte, habla del protestantismo como contrapoder político y religioso al viejo orden social, en el sentido en que los protestantes latinoamericanos, en particular indígenas, logran “retomar de la ideología religiosa importada elementos afines con la tradición mágico cultural rural”. Al igual que Lalive, considera que este poder antagónico no rompe con el modelo vertical autoritario sino que lo refuerza, haciendo del pastor un nuevo cacique (Bastian 1986: 165).

En el Ecuador los autores que han analizado el tema religioso - Casagrande, Muratorio, Santana- concluyeron que el protestantismo era un movimiento étnico revitalizador mientras que la izquierda y la Iglesia Católica lo acusaban de ser desmovilizador y etnocida (Stoll 1990: 28). Stoll resume acertadamente las críticas a la “teoría de la conspiración” cuando observa que aquello que ha sido interpretado como resignación puede servir de manto protector a tradiciones vitales de resistencia cultural.

Examinemos ahora un segundo tipo de interpretaciones que antepone los factores socioeconómicos a la transformación meramente religiosa.

### **Perspectiva socio-económica**

Esta perspectiva ha privilegiado el análisis de las causas endógenas de la conversión al protestantismo, específicamente de las condiciones socioeconómicas. Algunos autores han explicado la transformación religiosa como respuesta a la crisis social y cultural por la que atraviesa la sociedad latinoamericana, la cual ha golpeado, especialmente, a las capas sociales más pobres.<sup>24</sup>

En los últimos cuarenta años, América Latina ha experimentado cambios sociales y económicos rápidos debido a la expansión de la economía de mercado, los cuales han empujado a amplios sectores de la población a buscar una ideología de salvación, a reestructurar la

identidad cultural y a hallar mecanismos de defensa y resistencia frente a la pobreza, la migración, la marginación y la pérdida de valores tradicionales y normas morales. Esta búsqueda se ha expresado en la adhesión a las iglesias protestantes.

Para definir mejor el desequilibrio social y económico, algunos autores han recurrido a la noción durkheimiana de “anomia”, que describe un estado de desorganización social donde ocurre un colapso de formas sociales y culturales establecidas y se caracteriza por la pérdida de solidaridades, de valores y de identidad (ver, Gouvea Mendoça 1986; Bastian 1986). En el caso del protestantismo rural, el cual se desarrolló con la migración a las ciudades, la pérdida de solidaridad se produce en el momento que los individuos se separan de los grupos étnicos y sociales a los que pertenecen. Con la adhesión a las sectas protestantes, estas redes de reciprocidad y pertenencia se restauran e inclusive se expanden.

En Ecuador, los estudios señalan el proceso de Reforma Agraria, la disolución de la hacienda, la liberalización de la Iglesia Católica y la expansión de la pobreza urbana como factores claves del crecimiento protestante (ver, Muratorio 1982; Santana 1990; Stoll 1990; Bamat 1986; Maust 1991). La hacienda terrateniente y la Iglesia Católica habían, por largo tiempo, retenido vastas poblaciones indígenas bajo su control, impidiendo su acercamiento a las misiones protestantes. A raíz de los cambios socioeconómicos de los años 60, los indios pudieron considerar nuevas opciones, como las enseñanzas evangélicas. Los propios misioneros americanos han considerado que los indios no se oponían al mensaje mismo, sino que no habían tenido la libertad suficiente para realizar innovaciones en ningún aspecto de su vida (Maust 1991: 82).

Bamat coloca en el mismo tapete las opciones políticas y religiosas de la época al manifestar: “Las mismas condiciones de pobreza, represión, inestabilidad y desesperación que llevaron a algunos a asumir luchas sociales contra las estructuras de dominación, impulsaron a otros hacia el refugio de las sectas evangélicas” (Bamat 1986: 28).

Con la ejecución de la Reforma Agraria y la consiguiente repartición de las haciendas a los *huasipungueros*, la tierra se fraccionó en niveles considerables. Si a ello sumamos los altos índices demográficos y la erosión de las tierras, comprobamos la necesidad

de emigrar a los centros urbanos en busca de empleos mal remunerados y expuestos al desprecio de una sociedad intolerante con los sectores indígenas.

En este punto es necesario subrayar la importancia que tuvo la Ley de Reforma Agraria (1964) en el resquebrajamiento del sistema hacendatario y en la abolición del trabajo precario: el “concertaje”, así como las formas de dominación ideológicas y políticas ejercidas por los terratenientes.

La concentración de la propiedad y de los recursos (hacienda) redujo a los campesinos a una situación de dependencia total, obligándolos a “concertar” su trabajo a cambio del derecho al cultivo de un pequeño lote de tierra (huasipungo). La extrema pobreza del campesino indígena le obligó a endeudarse con el terrateniente en un complejo sistema de anticipos (en bienes o dinero) conocido como “suplidos y socorros”, situación que permitió abusos y consolidó, como expresa Larrea, una de las situaciones social y étnicamente más humillantes y discriminatorias de la historia del país (Larrea 1991: 108).

De esta forma, la hacienda se convirtió en el eje del poder económico y político. El modelo de autoridad del terrateniente, según describe Hurtado, sobrepasó sus funciones económicas al asumir atribuciones correspondientes al Estado y a la Iglesia al hacer justicia, aplicar multas, dirimir disputas familiares, controlar la moralidad privada y la observancia religiosa.

“Este modelo de autoridad protectora, opresora, autocrática y paternal creado por la hacienda, se constituye en la pauta que siguen todos los que participan en una relación de mando en todo tipo de organizaciones en las que el paternalismo adquiere una nota distintiva” (Hurtado 1995: 115-116). La figura del patrón como autoridad “tutelar y paternal” de la tierra y de la gente ha sido analizada por Guerrero en la fiesta religiosa, como una figura imaginaria que opera en el orden simbólico y legítima el ejercicio del poder (1991: 181).

En 1964, la Ley de Reforma Agraria elimina todas las formas de trabajo dependiente y liquida el concertaje, minando la base del poder social y político terrateniente. Sin embargo, el modelo de autoridad creado por el hacendado tomó más tiempo en transformarse, recreándose en nuevos actores sociales.<sup>25</sup>

De acuerdo con Hurbon (1987), la crisis social y económica es percibida, antes que nada, a nivel cultural en el momento que destruye el



aparato de símbolos e imágenes. Esto parece haber ocurrido con los migrantes “liberados” del control de los poderes locales -comunal, religioso y político-, quienes encontraron en el protestantismo un agente de modernización, independencia y resistencia a la ideología dominante. Muratorio (1982) ha explicado, para el caso de los indios de Chimborazo, que la búsqueda de una nueva identidad, a través del cambio religioso, representó una forma de liberación de la condición de humillación, bajo la cual los indios eran vistos como individuos incompletos, habituados a un comportamiento degradante (alcoholismo).

Un mecanismo de entrada a las comunidades indígenas de Chimborazo, mencionado por los misioneros americanos, fue el de fomentar el auto respeto, la auto confianza y la auto apreciación entre los indígenas, lo que estaría evidenciando un ejercicio de maniobras por ambos lados (Dilworth 1967).

Otros autores también han analizado el surgimiento del protestantismo como una necesidad de reconstrucción simbólica de una identidad en crisis y de una cohesión social debilitada, resultado de los cambios socioeconómicos (ver, Miller, 1979; Bastian 1997).

Las interpretaciones en torno al protestantismo como reacción frente al poder local -religioso y político- han sido ampliamente desarrolladas. Contrariamente a la tesis de la “teoría de la conspiración”, estos análisis han enfatizado en la utilización de lo sagrado como instrumento de protesta y resistencia “cuando los campos políticos y económicos están cerrados (a los sectores dominados) o bajo el control férreo de las clases dominantes” (Bastian 1986).

Lalive d’Epinay (1969) en su estudio sobre el pentecostalismo chileno, y Bastian (1997) en su análisis sobre el campo mexicano, explican la característica de resistencia y de ruptura del protestantismo a través del concepto de “huelga social” y de “contrapoder político”; refiriéndose al abandono del sistema de cargos, la fiesta, la minga, el consumo de alcohol controlado por los mestizos, etc.; aún si este poder antagónico –como lo hemos mencionado anteriormente- no llegue a romper con el modelo vertical autoritario del patrón. “Esta huelga de las prácticas sociales integradoras del pueblo tiene como fin la modernización de las prácticas sociales del pueblo rompiendo los monopolios religiosos, políticos y económicos” (Bastian 1986: 166).

Stoll (1990), por su parte, señala al clericalismo y al centralismo de la Iglesia Católica como piezas claves para entender el crecimiento

evangélico en Latinoamérica. En el caso ecuatoriano, argumenta la existencia de un clero extranjero y ajeno a la cultura quichua, que no permitió la participación y la movilidad social indígena. La conversión al protestantismo, infiere, fue una reacción inevitable a esta forma de autoridad eclesial.

Continuando con las interpretaciones teóricas que toman en cuenta las causas endógenas de la conversión, un tercer tipo de estudios se ha centrado en los factores religiosos de la expansión protestante. Generalmente estos trabajos han sido elaborados por teólogos católicos y misioneros protestantes.

### **Perspectiva religiosa**

Como mencioné anteriormente, los católicos se han inclinado hacia una explicación exógena de la conversión, reduciendo el protestantismo a un instrumento político de intereses extranjeros. Por ahora me propongo analizar las reflexiones de carácter religioso que los teólogos católicos, los misioneros protestantes y los propios indígenas realizan sobre la adhesión popular al protestantismo. Algunas de estas interpretaciones están fuertemente marcadas por la subjetividad de sus autores.

Los católicos reformistas han realizado una especie de “*mea culpa*” y reconocido un vacío espiritual dejado por ellos como consecuencia de su compromiso social y político con las poblaciones más pobres. La ausencia de evangelización, consideran, contribuyó a la desertión de sus fieles, quienes buscaron en el protestantismo una respuesta a la demanda religiosa.<sup>26</sup> Explican la efectividad de las sectas como espacios de vida comunitaria y fraterna, los cuales han permitido dar rienda suelta a la parte emocional y sensible del ser humano y sobre todo, han concedido a todo converso asumir funciones de liderazgo; empresa que los teólogos de la liberación no pudieron alcanzar debido al desafío que ello representaba para la jerarquía eclesiástica. Sus análisis también mencionan la eficacia de las sectas como formas de rechazo a la mediación de la Iglesia Católica con Dios y a la fascinación de la oferta de un contacto directo con Dios.<sup>27</sup> A nivel teológico reconocen la sencillez del mensaje protestante, el cual ofrece liberación y prosperidad personal con sólo tomar la decisión de “entregarse al Señor” en lugar de arriesgarse a transformar el orden social y político, como ellos proponían.<sup>28</sup>

La corriente conservadora de la Iglesia Católica, por su parte, acusó a los reformistas del auge protestante por las mismas razones que acabamos de analizar. Su “*mea culpa*” fue reconocer la incapacidad evangelizadora de la Iglesia debido al reducido número de sacerdotes y a la edad avanzada de estos.<sup>29</sup> Nunca consideraron la posibilidad de una resistencia pasiva de los indígenas que les mantenía semi-cristianos. Ambas corrientes reconocieron que sus disputas internas fueron bien aprovechadas por los protestantes, quienes no dejaron de crecer durante aquellos períodos.

Las críticas de los cientistas sociales sobre las explicaciones de la Iglesia Católica en cuanto al crecimiento protestante han cuestionado la “*catolicidad*” del pueblo latinoamericano. Distinguen entre catolicismo “*teológico*” y catolicismo “*popular*”, infiriendo que entre los dos “*parecen coincidir apenas en el nombre y en algunos contenidos de la matriz común*” (Gomes 1996: 256). Gomes explica, para el caso brasileño, cómo la Iglesia Católica asumió que el pueblo era parte de sus fieles cuando éstos tenían una forma diferente de fe y de prácticas. Esta ilusión, explica, se creó porque el pueblo tradicionalmente recurrió a los servicios y sacramentos de la Iglesia Católica y porque se reconoció como católico aunque en realidad no lo era. Uno de los argumentos señalados para sustentar esta tesis fue la inexistencia del monoteísmo en la fe popular (1996: 258).

Los estudios realizados por los misioneros protestantes sobre las causas del crecimiento evangélico en el Ecuador, específicamente en Chimborazo, son numerosos y describen múltiples factores sobre este fenómeno, empezando por la gracia del Espíritu Santo. Seguidamente mencionan la traducción al quichua local del Nuevo Testamento, la estación de radio en quichua, las conferencias y campañas evangélicas, el instituto de educación cristiana, pero sobre todo, la libertad otorgada a los creyentes para manejar las iglesias durante la década de los años sesenta. A pesar de lo difícil que resultó entregar el trabajo misionero a manos indígenas, no había otra alternativa, pues la meta inicial era transferir los bienes y la administración de las iglesias a los propios conversos.

En 1910, el director de la Unión Misionera Evangélica en Ecuador expresaba: “el trabajo de evangelizar cualquier tierra pagana debe ser realizado por los nativos mismos, pero mi observación ha sido

desalentadora” (Padilla 1988: 230). Ochenta años después, otra misionera fundadora declaraba: “una de las cosas más duras del traspaso es no saber exactamente lo que está sucediendo en las iglesias” (Maust 1991: 124).

Por temor a que suceda una reinterpretación “animista” del mensaje evangélico (como sucedió con la evangelización católica) se invirtió mucho esfuerzo en investigar la cultura indígena y proponer “substitutos funcionales” a las costumbres “paganas”. En estos estudios encontramos nociones y conocimientos de la antropología social utilizados con el fin de posibilitar una transición más adaptable al protestantismo. En el tercer capítulo explicaremos más detenidamente el carácter etnológico de estos estudios.

La interpretación religiosa indígena de la conversión ha sido analizada por los investigadores que se interesan sobre la reinterpretación indígena del mensaje protestante. Generalmente estos autores estudian la penetración del protestantismo en diferentes culturas y grupos étnicos.<sup>30</sup> Como mencioné al principio de esta sección, la aceptación del protestantismo se ha hecho a partir de la propia cosmovisión indígena, a pesar de que ésta se encuentre en proceso de transformación.<sup>31</sup> La persistencia de categorías andinas y el carácter sincrético de la práctica protestante evidencian esta afirmación. Bastian (1986) ha asegurado que Latinoamérica ha reencarnado al protestantismo, transformándolo en una religión autóctona y milenarista: el pentecostalismo.

El pentecostalismo aparece como una expresión indígena de la fe donde se combinan dos tipos de mentalidades: la occidental y la indígena. Las prácticas de sanación, posesión y el hablar en lenguas extrañas (glosolalia), características típicas del pentecostalismo, se adaptan perfectamente a la cosmovisión mágica del mundo indígena, así como el estilo colectivo y participatorio del ejercicio del poder. La música y el canto adquieren nuevamente un carácter sagrado como en el tiempo de los “taquis rituales”; de igual manera se recrea el relato de las historias sagradas y de esta forma se reconstituye la unidad social y los principios de orden y autoridad.<sup>32</sup>

Cuando hablo de cosmovisión indígena, quiero aclarar, no me refiero a un proceso puro, intocado; al contrario, me refiero a una cosmovisión que integra influencias indígenas y no indígenas, influencias que se remontan a la evangelización colonial del siglo XVI

y continúan hasta hoy. Como bien dice Dover: “existe una continuidad estructural y procesal en el pensamiento cosmológico andino, a través del cual las características culturales no andinas se tornan andinas”. Este y otros autores americanos utilizan el concepto de “autenticidad cultural” como herramienta para interpretar dicho proceso (Dover 1992: 6). De hecho, comparto con este mismo autor la definición de cosmología andina como una manifestación de un sistema de creencias y una manera de pensar, una visión del mundo que ordena el medio social.

Mi intención no es señalar las procedencias culturales, ni trazar y separar las raíces indígenas de las europeas o las incas de las preincaicas, lo cual sería extremadamente difícil, sino reconocer la persistencia de una forma de pensamiento indígena producto de la imposición por la fuerza del cristianismo y luego de la apropiación de creencias y prácticas rituales no indígenas.

El culto protestante, dice Miller, tiene una función reordenadora de la comunidad en situaciones de desestructuración interna, un deseo de superar la disonancia, de reestablecer las relaciones armónicas con el mundo fenoménico (Carrasco 1983). En lo que se refiere a la influencia occidental, siempre han estado presentes la seducción de lo moderno, la adopción de modelos religiosos exógenos, la reivindicación del derecho a la reintegración rechazando así la violencia simbólica del anterior orden religioso y social (Bastian 1997: 120). De esta forma el pentecostalismo incorpora parámetros de modernidad al ofrecer, por ejemplo, explicaciones científicas de la enfermedad o impregnar una visión empresarial en el manejo de las iglesias. Varios autores se han dedicado a interpretar esta relación de continuidad y ruptura entre lo tradicional y lo moderno, característica esencial del protestantismo latinoamericano (Damacena 1999; Campos 1997; Gomes 1996).

El análisis de Firth (1996) sobre las creencias religiosas como modos de adaptación ha sido un referente importante en mi trabajo. Firth explica que el encuentro de las sociedades tribales con el cristianismo o el islamismo no sólo produce miedo y respeto al nuevo Dios, sino que también existe un reconocimiento sobre las ventajas económicas, intelectuales y morales de la ideología religiosa foránea. El autor analiza la conversión religiosa en Tikopia como un ajuste en términos del pensamiento racional lógico y de respuestas emocionales.

“Según la opinión pública, las cambiantes circunstancias demuestran que los dioses han fallado en sus tareas principales. Han probado ser relativamente ineficientes en el contacto con el mundo moderno (1997: 83). Algo similar parece haber ocurrido entre los indios quichuas de Chimborazo: la adaptación de la religión protestante ha sido en función de sus propios intereses. Parece haber emergido un rasgo de las sociedades paganas: la incorporación de nuevos dioses, cuando éstos se presentan más convenientes.

Hurbon (1987), en su estudio sobre las sectas protestantes en el Caribe, considera que la razón fundamental de la aceptación de las sectas no ha sido la crisis económica y social, tampoco el hecho de ofrecer movilidad social a sus miembros, sino la posibilidad de escapar de la brujería.

En definitiva, las razones de la conversión religiosa varían según la estrategia utilizada por los grupos sociales para afrontar y reaccionar ante el desorden y la desorganización provocada por las transformaciones sociales. La mayoría de estudios sociales señalan múltiples factores del cambio religioso, pese a que unas veces, ciertos móviles parecen tener más importancia que otros. La conversión religiosa, explica Firth, no sólo es el reemplazo de varios dioses por un solo Dios, sino un proceso complejo de transferencias que responde a porqué la gente se convierte, o cómo la nueva doctrina se relaciona con la antigua; es decir, a diferentes combinaciones de las ideas cristianas con las creencias indígenas (Firth 1996: 45).

A lo largo de este trabajo intentaremos analizar las múltiples estrategias de transferencia de un sistema de creencias a otro, considerando las variables socioeconómicas, políticas y religiosas. El caso de los indígenas quichuas de Chimborazo representa un claro ejemplo de cómo diversos factores concurren para producir un cambio religioso y cultural. A lo largo de la historia, la población indígena ha sido una hábil estratega en los procesos de adaptación y cambio, así como ha generado importantes procesos de resistencia y protesta. Actualmente, estas dos características han tomado una expresión religiosa y política con la formación de la iglesia protestante quichua y con la constitución del movimiento político Amauta Jatari.

Antes de entrar en el tema, echemos un último vistazo al estado de la discusión teórica, examinando las nuevas perspectivas propuestas en el análisis del fenómeno religioso protestante y realicemos algunas

observaciones sobre los conceptos más empleados por los investigadores.

### **Nuevas perspectivas**

En países donde la población evangélica -especialmente pentecostal- ha aumentado vertiginosamente como Brasil, Chile y Guatemala, la discusión sobre el tema ha llevado a los estudiosos a realizar comparaciones y analizar este fenómeno con conceptos provenientes de la economía de mercado.<sup>33</sup> Es así que escuchamos hablar de mercado religioso, de mercantilización de lo sagrado, ofertas y consumo de bienes simbólicos y “marketing” religioso (Damacena 1999; Silveira Campos 1997; Sanchis 1996; Bastian 1997).

Los nuevos movimientos pentecostales -llamados “neopentecostales”- en estos países, han adquirido un carácter empresarial, incluso multinacional, con la formación de grandes imperios económicos y el uso de medios de comunicación masivos (canales de TV, emisoras de radio, revistas, libros). Las concentraciones de adeptos en las urbes son cada día más grandes y publicitadas, a través de sus propios medios de comunicación. Continúan atiborrando de gente estadios, plazas de toros, cines, parques y todo espacio público existente, invitando a más personas a participar de las ceremonias de exorcismo, cura y salvación, a través de la transmisión radial, televisiva y satelital.

Bastian se refiere a una economía religiosa de libre competencia, donde el campo religioso se encuentra desregularizado. “Al crecimiento de la economía informal parece corresponder un crecimiento de las religiones informales”. Hace una analogía entre economía informal y religión informal para explicar que estas «alternativas» religiosas son también –como a nivel económico– un medio de supervivencia, esta vez simbólico (1997: 12). Con respecto al protestantismo rural, este mismo autor atribuye la selección de ofertas religiosas por parte de los indígenas de Chiapas a una estrategia destinada a buscar la autonomía simbólica y la oposición a las antiguas prácticas rituales de dominación. En este sentido, Bastian afirma que el cambio religioso es ante todo un trabajo sobre diferencia étnica: “En lugar de borrarla, la adopción de prácticas y creencias no católicas es una manera de reafirmar y modernizar la

identidad étnica”. De allí que introduce el concepto de “modernidad india” como proyecto fundado en el derecho al pluralismo religioso, como medio de mantener la diferencia étnica frente a la sociedad global y como intento de erradicar la violencia intraétnica” (Bastian 1997: 120).

Otro tema recientemente analizado es aquel de la incursión de las iglesias protestantes en la arena política. Si bien varios autores ya han señalado al protestantismo latinoamericano como un movimiento popular o una nueva forma de organización social, éste no había tenido una expresión política abierta. Todo lo contrario, los dirigentes religiosos rehusaban participar e inclusive discutir sobre temas políticos pues consideraban que los asuntos políticos pertenecían a las “cosas del mundo” y no a las “cosas de Dios”. La intervención esporádica de algunos líderes en los partidos políticos tradicionales fue de manera independiente y sin el apoyo de sus iglesias.

La interrogación que se hacen los investigadores es saber si los nuevos movimientos religiosos son una forma de organización religiosa únicamente o si tienen un trasfondo político. La respuesta la ofrecen los nuevos partidos políticos confesionales surgidos, generalmente, de federaciones y asociaciones protestantes en cada país. Bastian se refiere a estos nuevos partidos como “espacios de formación excepcional para los pobres, los cuales no tienen acceso a tales posibilidades en una sociedad desigual donde el indio y el negro se encuentran excluidos de los centros de decisiones económicos y políticos” (Bastian 1997: 152).

Ya Stoll había sugerido, en 1990, que con la transformación religiosa al protestantismo podía emerger una visión social capaz de alterar el panorama cultural, moral y político latinoamericano. Sin embargo, parece ser que el panorama político no promete un cambio significativo con la intervención de los partidos políticos protestantes. Más bien estas formas de organización político-religiosas tienden a reproducir el mismo tipo de negociaciones clientelares con el Estado y demás partidos políticos. Bastian, citando a Touraine, afirma: “Los nuevos movimientos religiosos neocomunitarios que se apoyan en los pobres y los excluidos entran en relaciones clientelares de subordinación con el Estado y buscan menos la realización de un conflicto que su integración social y política, lo que explica su radicalismo conservador en que



se mezclan los más extremados discursos con un clientelismo de lo más utilitario” (1997: 173). De todas maneras es un fenómeno aún naciente para sacar conclusiones. En el Ecuador, el primer movimiento protestante indígena, “Amauta Jatari”, se formó en 1998 y agrupa a la Federación de Indígenas Evangélicos del Ecuador.<sup>34</sup>

Más bien en el plano simbólico y moral los cambios parecen haber tenido más alcance. Gómez, en su estudio sobre la Iglesia Universal del Reino de Dios de Brasil, recurre al concepto de “eficiencia comunicativa” para explicar porqué las clases “subalternas” acuden a las sectas pentecostales y no a otras iglesias, movimientos y partidos. La respuesta la encuentra en los discursos y comportamientos de esta iglesia -lo que se dice y lo que se hace-, que satisfacen a las personas porque les explican su situación de miseria y dolor -a través de la teoría de los demonios-, al mismo tiempo que enseñan a superarlos a través de prácticas de exorcismo, curación y “oferta” para lograr alcanzar el estado de “pose” o posesión de bienes espirituales y materiales (Gomes 1994: 225).

Martin, a su vez, describe al pentecostalismo como un poder espiritual que restaura y mejora a las personas aquejadas física y síquicamente. ¿Cómo? “Por mezclas mentales y corporales que no sabemos, pero que existen evidencias desde el Nuevo Testamento hasta hoy sobre una descarga de substancias espirituales y físicas que restauran las armonías desequilibradas” (Martin 1990: 203).

En definitiva, se ha tratado de analizar a los nuevos movimientos religiosos como respuestas a las necesidades más profundas de las personas, explicando cómo estos movimientos ayudan a entender las causas del sufrimiento, la pobreza y el mal y las formas de combatirlos recurriendo, generalmente, a interpretaciones morales y a la conducta personal de los creyentes. De esta manera, Stoll se pregunta: ¿Por qué una religión que supuestamente funciona en contra de los intereses de los sectores pobres los ayuda en su lucha por la supervivencia? (1990: 308). Es por eso que el protestantismo latinoamericano representa una adaptación vital de los sectores más pobres a las circunstancias abrumadoras en las que viven y que provee una visión del mundo para estos grupos marginados (Stoll 1990; Martin 1990). Estos análisis además destacan el énfasis del protestantismo puesto en la tradición oral (milagros, cuentos, encuentros, profecías) y la hábil estrategia de

su discurso en la recuperación del imaginario popular como fundamento de su éxito (Martin 1990; Damacena 1990; Gomes 1994; Bastian 1997).

### **Observaciones sobre los conceptos de secta, iglesia, nuevos movimientos religiosos y neopentecostalismo**

Las herramientas de análisis teórico sobre el fenómeno del protestantismo en América Latina giran en torno a una gran variedad de paradigmas, metodologías, teorías y conceptos. De esta larga lista solamente he seleccionado algunas categorías de análisis como la distinción secta-iglesia, y las nociones de nuevos movimientos religiosos, nuevas sectas populares y el neopentecostalismo.<sup>35</sup>

De acuerdo con la tipología elaborada por Weber (1944) y Troeltsch (1952) sobre las prácticas religiosas, existen tres: la práctica de tipo iglesia, la práctica de tipo secta y la práctica de la brujería. La práctica “tipo secta” indica una forma de organización religiosa que contrasta con la práctica de tipo iglesia. Una secta es un grupo religioso minoritario, voluntario y excluyente; sus doctrinas no son complicadas, tiene un poder religioso precario fundado sobre el carisma, predomina la función laica sobre la sacerdotal. Tienen tendencia a ser exclusivistas, pretendiendo detentar la “verdad”. “Grupo constituido en torno a un líder carismático, en ruptura latente o manifiesta con los valores y los comportamientos dominantes” (Bastian 1997: 25).

En definitiva, las sectas son alternativas de vivencia del fenómeno religioso, llevadas a cabo por individuos de las clases sociales más pobres; son además grupos religiosos recientes y de gran adhesión popular. Según Bastian (1986), en América Latina el protestantismo, casi en su totalidad, pertenece al tipo sectario por estar caracterizado por su antagonismo estructural con la sociedad religiosa tipo iglesia. Las sectas, prosigue, se enmarcan en doble tensión con el tipo iglesia y con la instancia mágico-religiosa dominante.

En cuanto a la práctica “tipo iglesia”, se caracteriza por ser la poseedora del monopolio de los bienes simbólicos religiosos legítimos, se adhiere a los valores nacionales, es estructurada y estable. “Define una sociedad religiosa que abarca al conjunto social, se beneficia de una

legitimidad histórica y modela los valores y comportamientos religiosos del conjunto del abanico social. Su estructura de poder es burocrática” (Bastian 1997: 250).

El término secta corrientemente aparece negativo y es normalmente atribuido entre un grupo religioso adversario y otro, el cual se considera a sí mismo “iglesia”. Las connotaciones críticas bajo este término afirman dos cosas, según Gomes: “que el otro, la secta, no posee una configuración determinada y definitiva, no sólo desde el punto de vista social (miembros, organización institucional etc.) ni en lo que se refiere a la doctrina; no posee una tradición. De esta forma, la secta aparece como una invención que por consiguiente está desprovista de la característica fundamental de una religión: la revelación. Además está igualmente afirmando que el grupo que se dice iglesia está configurado de forma estable, con una forma institucional y estructuras de poder definidas y una doctrina reconocida, compartida y claramente identificable en sus ejes fundamentales” (1996: 252).

Por lo tanto, el término “secta” resulta inadecuado para caracterizar a los nuevos grupos religiosos que se perciben definitivamente legitimados por una tradición, una revelación y una inspiración (Gomes 1996). En ese sentido, se ha recurrido al concepto de “nuevos movimientos religiosos” (NMR) para distinguir a estos grupos como categoría neutral que expresa la transformación del campo religioso latinoamericano que los conceptos de secta e iglesia ya no logran describir. Silveira, al respecto, manifiesta la inoperancia del paradigma “secta-iglesia” al decir que en el campo religioso brasileño, un escenario donde suceden fenómenos complejos, los rótulos “sectas”, “denominaciones” o “iglesias” no sirven con facilidad (1999: 58).

Algunos autores hacen una distinción cronológica entre los conceptos de sectas y nuevos movimientos religiosos. Las sectas son más antiguas, han arraigado sobre el terreno anglosajón en el siglo XIX, mientras el surgimiento de los NMR se ubica después de 1960. Otros investigadores asignan el término NMR no solamente a movimientos de origen protestante sino también oriental, islámico, africano, etc. (Campiche 1987; Mayer 1987).

Los términos “nuevas sectas populares” o “sectas neopentecostales”, son expresiones nuevas que se han creado para

designar a los movimientos pentecostales más recientes (a partir de 1970-80) como la Iglesia Universal del Reino de Dios de Brasil, Iglesia Internacional de la Gracia de Dios, Iglesia Renacer en Cristo, etc., cuyo comportamiento ético es menos riguroso que las formas anteriores de pentecostalismo. Estos movimientos mantienen un crecimiento sin precedentes y poseen contenidos teológicos diferentes, como la teoría de los demonios. Además se caracterizan por utilizar los medios de comunicación masiva para transmitir el mensaje, así como técnicas de mercadotecnia (Gomes 227; Silveira 1999: 14-18).<sup>36</sup> Silveira encuentra en la Iglesia Universal del Reino de Dios trazos de una religiosidad postmoderna así como de una identidad arcaica. “Esta iglesia es portadora de estrategias que combinan ruptura y continuidad, o pre y post modernidad” (1999: 21).

Incluso bajo conceptos nuevos, las características complejas y contradictorias de los nuevos movimientos religiosos son difíciles de interpretar. Es así que constantemente se recurre a antiguos parámetros acerca del fenómeno religioso. Sin embargo, existen algunos puntos en los que los estudiosos del tema coinciden sobre la utilización de los términos secta, NMR o sectas neopentecostales: que son fenómenos recientes (40 años) de reacción frente al cambio social por parte de poblaciones pobres y marginadas del proceso de modernización, y que sus prácticas religiosas se arraigan en el pasado. Dentro de este campo de acción, la reflexión teórica emplea paradigmas y conceptos acerca de la adaptación al cambio, el sincretismo, la oposición magia-religión, la separación cristianismo-paganismo, el proceso de modernización y post-modernidad, la reproducción o la reinención de la religión, la comercialización de lo sagrado, etc.<sup>37</sup>

A lo largo de este libro hemos evitado el empleo del término “secta” y adoptado, en su lugar, el término “iglesia”, a pesar de que el primero se ajusta mejor que el segundo a la práctica religiosa de los grupos protestantes de Chimborazo (minoritario, voluntario, excluyente, carismático, etc.). Sin embargo, la flaqueza del concepto de secta para caracterizar a estos movimientos religiosos y sobre todo las connotaciones ideológicas negativas del término nos llevaron a descartarlo; considerando además que algunos capítulos de este libro iban a ser leídos por pastores y líderes protestantes, resultaba problemático calificar de “secta” a sus instituciones religiosas.

Sin embargo, estamos concientes de que la adopción del término

“iglesia” tampoco resulta adecuado, lo más apropiado sería construir eventualmente un tipo ideal de práctica religiosa que caracterice a estas agrupaciones protestantes de Chimborazo, destacando algunos de sus rasgos distintivos: adhesión voluntaria, conversión, relación contestataria a la sociedad, dirigentes dotados de carisma, rasgos que les diferencian de otras organizaciones religiosas, en particular de la Iglesia Católica.

Hemos utilizado alternativamente los términos de “evangélico”, “protestante”, “creyente”, “hermano” o “hermana”, “pentecostal” para referirnos a los conversos al protestantismo, tal y como ellos se autodenominan. Más explicaciones sobre otros conceptos utilizados a lo largo de este libro, serán presentadas al momento de referirnos a ellos.

## Notas

1. Este libro es una versión revisada de mi tesis doctoral de antropología presentada en la Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales de París en diciembre del 2000.
2. Una vez en las ciudades, la capacidad de adaptación fue asombrosa, la cual se manifestó en la habilidad para hablar dialectos locales, adoptar el vestido y las costumbres de los nuevos destinos de migración. La mujer indígena permaneció más renuente a los cambios culturales que el hombre.
3. Nos referimos a un largo proceso de evangelización debido al tiempo que tomó (60 años) para que las condiciones sociales y espirituales converjan. Este proceso es analizado en el capítulo III, con un estudio de caso donde se pueden seguir las diferentes etapas que implicó la aceptación del Evangelio: rechazo, consentimiento, difusión y establecimiento de la iglesia evangélica quichua.
4. El sistema religioso indígena es el producto de un largo proceso histórico de mezclas, sincretismos y reinterpretaciones religiosas y culturales.
5. De la misma forma que se dice «ver» la televisión, a pesar de que la expresión correcta tanto en español como en francés es “oír” la misa, Caillavet, 2000.
6. Véase: Censo Poblacional de 1990, Instituto Nacional de Estadísticas y Censos, Quito; *Los Andes en cifras*, FLACSO, Quito, 1994; Zamosc, L, *Estadísticas de las áreas de predominio étnico de la Sierra ecuatoriana*, Abya-Yala, Quito, 1995.

7. El censo de población de 1990 indica los siguientes datos: 45.000 habitantes en Colta, 26.000 en Guamote y 43.000 en Alausí. Las parroquias donde trabajé registran los siguientes datos: Cajabamba: 17.000 habitantes, Santiago de Quito: 8.400 habitantes, Guamote: 13.300 habitantes y Tixán: 7.500 habitantes.
8. Ver: B. Muratorio, *Etnicidad, Evangelización y protesta en el Ecuador*, CIESE, Quito, 1982; Casagrande, JH. en “*La transformación estructural de una parroquia rural en las tierras altas de Ecuador*” en *América Indígena*, Vol XXIX, #4, Santana, R., *Campesinado indígena y desafío de la modernidad*, CAAP, Quito, 1985 ; Stoll, D. *Is Latin American Turning Protestant*, University of Berkeley, 1990; Tribout, S. *Algunas reflexiones sobre las sectas en el Ecuador*, Diócesis de Riobamba, 1985.
9. Mateo 28:19.
10. Ver los trabajos de Clark, K., “Railway Building and Nation Building in Ecuador, 1895-1930” tesis doctoral, New School of Social Research, 1993; Males, A. tesis de maestría en Historia Andina, FLACSO; Moreno, S. *Sublevaciones Indígenas en la Audiencia de Quito*, Ediciones Universidad Católica, Quito, 1978, Silva P., *Gamonalismo y Lucha Campesina*, Abya Ayala, Quito, 1986.
11. Recientemente, en el año 2003, la CONPOCIECH cambió de nombre al de Confederación de Pueblos, Organizaciones e Iglesias Indígenas Evangélicas de Chimborazo: CONPOSIECH.
12. Llaqtamichic en quichua significa pastor, guardián. La Iglesia de Riobamba adoptó este término para aplicar a los misioneros indígenas graduados en el Seminario Indígena de Santa Cruz.
13. El proyecto se tituló: “*Eglises, sectes et leurs stratégies respectives en vue du contrôle des groupes paysans et prolétaires en Amérique Latine*” y estuvo dirigido por la Doctora Carmen Bernand y el Dr. Jesús García-Ruiz.
14. En 1972, el obispo Proaño había intentado vender la custodia de la Catedral de Riobamba para construir obras de beneficio social. En el mismo año, durante una reunión de obispos latinoamericanos, la policía tomó presos a los obispos y demás invitados acusándolos de “subvertir el orden”.
15. Camilo Torres fue un sacerdote jesuita, nació en Bogotá en 1929 y murió en 1965. Torres representó una expresión extrema del compromiso político de la Iglesia Católica con los sectores más pobres. Se convirtió en el símbolo de los grupos armados de izquierda en América Latina luego de que decidió unirse al Ejército de Liberación Nacional (ELN) en 1965.
16. Andrade, S., *Visión Mundial, entre el cielo y la tierra*, Abya-Yala, 1990.
17. La Ley del Patronato creó una forma moderna de la antigua “exequator”, la cual permitía al Gobierno controlar la comunicación interna de la Iglesia. Las disposiciones pontificias necesitaron la aprobación del

- Gobierno. Según esta Ley, la religión católica siguió siendo la religión de la república en tanto no se opusiera al Estado. Este reguló las relaciones entre la Iglesia y el Estado, definiéndose las esferas de actividades de las dos instituciones, los bienes de la Iglesia pasaron a ser administrados por el gobierno. Ver Aguilar, L., 1984; Padilla, 1988: 195.
18. A partir del gobierno de Leonidas Plaza (1901) el Estado tomó el control de los matrimonios civiles y los registros de nacimiento, reguló los ingresos de la Iglesia, prohibió los diezmos, impuestos funerarios y otros. En 1906 se introdujo en la constitución del país el derecho a la libertad de cultos. También se legalizó el divorcio y el Estado tomó la administración de los cementerios.
  19. De acuerdo con Padilla (1988), en los primeros 100 años de colonización inglesa a Norte América (1730-1850), el mundo protestante fue sacudido por una serie de “despertamientos o revivamientos”, una de las características de estos movimientos fue la preocupación por las profecías bíblicas, especialmente por la segunda venida de Jesucristo y el segundo milenio. Se decía que el juicio final y la destrucción del mundo eran inminentes. Asimismo se identificó el milenio con el progreso económico y político de los Estados Unidos. La idea de que los americanos eran un pueblo escogido, le convirtió en la noción de nación favorecida (p. 130).
  20. Ver Andrade, Susana, 1990.
  21. En el informe Rockefeller se solicita el envío de sectas de tipo conservador a América Latina. En el documento de Santa Fe, el ex presidente Reagan declara una ofensiva contra la Teología de la Liberación.
  22. La auto condena de la Iglesia Católica parte desde la primera evangelización al haber estado ligada al Estado colonial en la dominación y explotación económica (encomienda, mitas), religiosa (tabula rasa, reducciones) y política de los indígenas. Ello determinó la destrucción de las religiones indias, aniquilando sus ritos y tradiciones al igual que transformando profundamente la cosmovisión andina.
  23. Ver Gutiérrez 1980: 126.
  24. Ver Campiche 1987; Mayer, 1987; Bamat 1986; Muratorio 1982; Bastian 1984 y 1986; Martin 1990; Stoll 1990.
  25. Existe una enorme literatura sobre el tema del concertaje, solo citaré algunas obras: Costales, Piedad y Alfredo “Historia Social del Ecuador, el concertaje de indios”, en Revista *Llacta*, #17, tomo I, 1964; Oberem, Udo, “Contribución a la historia del trabajador rural de América Latina: conciertos y huasipungueros en Ecuador”, en *Contribución a la Etnohistoria del Ecuador*, IOA, Otavalo, 1981; Trujillo, Jorge *La hacienda Serrana*, IEE, Quito, 1986; Guerrero, Andrés, *La hacienda precapitalista en*

- el Ecuador*, Universidad Central, 1975; *La semántica de la dominación, el concertaje de indios*, Eds. Libri-Mundi, 1991; Hurtado, Oswaldo “El sistema político en el Ecuador” en *Nueva Historia del Ecuador*, vol.13, CEN,1995; Larrea, Carlos “La estructura social ecuatoriana 1960-1979” en *Nueva Historia del Ecuador*, vol. 13, 1995.
26. Para la Teología de la Liberación el pecado fue definido como pecado social y estructural, equivalente a la injusticia social; de igual forma la liberación se traducía por un proceso de liberación que implicaba luchas y conflictos sociales. En consecuencia era imperioso llevar a cabo una toma de conciencia de la situación histórica de los pueblos latinoamericanos, valiéndose de la teoría sociológica marxista (Boff 1986).
  27. Andrea Damacena en su estudio sobre la iglesia pentecostal brasileña Iglesia Universal del Reino de Dios, explica cómo la relación directa con Dios se ha convertido en una relación entre iguales, la cual implica un profundo cambio de mentalidad: “El creyente pasa a exigir que Dios cumpla sus promesas y rompe con la actitud de esperar que Dios realice sus pedidos”. Afirma que ello ha significado un tránsito de una ideología de resignación a una actitud emprendedora del fiel en el mundo, llevándolo a superar las condiciones desfavorables en las que vive (1999: 6).
  28. Estas notas están basadas en exposiciones de los obispos latinoamericanos reunidos en Cuenca- Ecuador, en noviembre de 1986, en el encuentro ecuménico sobre “El desafío de los Nuevos Movimientos Religiosos”, organizado por la Diócesis de Cuenca y el Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI).
  29. Para un balance e interpretación del número de sacerdotes por país y provincia en el área andina (Perú, Bolivia, Ecuador) véase: Demelas, M.D.; St. Geours, I., “L’eglise catholique dans les Andes”, *La Documentation Française: Problemes d’Amérique Latine*, Oct. 1986.
  30. Véase los trabajos de Stoll (1990), sobre los Mayas de Guatemala; de Bastian (1997) sobre los indios de Chiapas-México; de Miller (1979), sobre los Toba de Argentina y de Rappaport (1984), sobre los Paeses y Guambianos de Colombia.
  31. Con la desarticulación de los principios religiosos y políticos tradicionales, la expansión de la economía de mercado y la difusión de los medios de comunicación, los conceptos indígenas de la naturaleza, de sí mismos y de la sociedad se transformaron y se recrearon bajo nuevos y viejos aspectos existenciales y cognitivos.
  32. Burga (1988: 192) en su estudio sobre la religión andina en el siglo XVII, define a la “vecosina” como el relato cantado de la historia mítica. “La vecosina formaba parte de muchas de las ceremonias anuales y correspondía a un momento determinado de las fiestas, probablemente el



más importante, en que se hacía un recuento de las historias míticas de cada ayllu”.

33. Según David Martin (1990: 50), el 20% de la población de Brasil es protestante, el 20% en Chile, más del 30% en Guatemala, el 20% en Nicaragua, el 30% en Jamaica y Haití.
34. El movimiento Amauta Jatari en alianza con el partido Izquierda Democrática, participó en el proceso electoral de mayo de 1998 para elegir consejeros y concejales cantonales. En el cantón Colta lograron dos concejalías y en el cantón Guamote una. LA FEINE agrupa a las asociaciones indígenas evangélicas de las provincias de Imbabura, Pichincha, Cotopaxi, Tungurahua, Bolívar, Chimborazo, Cañar, Azuay, Loja, Sucumbíos, Orellana, Napo, Pastaza, Morona Santiago y el Litoral ecuatoriano.
35. Sobre la bibliografía consultada para esta sección véase: Bastian (1986: 14-16; Bamat (1986: 40) Gomes (1994: 252-268) Campiche (1987) Mayer (1987).
36. La Iglesia Universal del Reino de Dios surgió en 1977 en Río de Janeiro. Actualmente se calcula que tiene cuatro millos de seguidores, véase: Silveira, 1997, (p. 15).
37. Ver la literatura sobre adaptación al cambio: Firth (1997) sobre el paradigma de la secularización: Martin (1990) Silveira (1997: 29-60); Wilson (1966); Berger (1973); sobre la dicotomía magia y religión: Durkheim (1982) Godelier, Mauss (1974), Weber (1964), Bourdieu; sobre la teoría de la modernidad, ver, Touraine (1993); sobre el paganismo y el cristianismo, ver, Auge (1982), Bernand y Gruzinski (1988).



Chimborazo de Indios



Taita Chimborazo

## *CAPÍTULO I*

# **ANTECEDENTES HISTÓRICOS: La Base de la Evangelización Protestante**

### **La dominación inca**

Antes de la conquista española, el territorio perteneciente al actual Ecuador estuvo conquistado por el Imperio Inca conocido como “Tawantinsuyo”, proveniente del sur andino (actual Perú).<sup>1</sup>

Los Incas entraron en territorio ecuatoriano apenas 60 años antes de la llegada de los españoles. Durante ese tiempo la intensidad de la dominación fue muy desigual según las distintas regiones y etnias que componían el Ecuador actual. La sierra fue sometida en su totalidad mientras que la región litoral y oriental prácticamente no fue tocada. Los Incas no llegaron a la actual provincia de Esmeraldas y su dominación de la provincia de Manabí fue corta y sin influencia. Dominaron la Isla Puná pero no lograron someter a los indios huancavilcas de la región vecina de Guayaquil. En las regiones andinas del sur y centro, habitadas por las etnias Cañaris, Paltas, Puruhaes y Quitus, la influencia inca duró más tiempo y fue más acentuada; mientras que en la región norte, perteneciente a los cacicazgos de Carangue, Otavalo, Cochasquí y Cayambe, su influencia fue menor; esta región le tomó al inca Huayna Cápac aproximadamente 17 años en ser sometida (ver, Cieza de León (1947); González Suárez (1960: 246); Oberem (1983: 145).<sup>2</sup>

Según fuentes coloniales, se atribuye al inca Túpac Yupanqui el haber invadido el actual territorio del Ecuador; su hijo y sucesor Huayna Cápac extendió el Imperio Inca hasta el norte de Pasto (actual Colombia).<sup>3</sup> Después de la muerte de este Inca en 1527, sus dos hijos Huáscar y Atahualpa se disputaron la sucesión en el poder. En 1532 Huáscar fue muerto por su hermano y en 1533 Atahualpa murió en Cajamarca en manos del conquistador español Pizarro. Según varios historiadores el período de mandato inca para la región que

corresponde al norte del Cañar, es decir Chimborazo, puede ser estimado entre 30 y 40 años (Moreno 1981: 107).

Con respecto a los Puruhaes, etnia que habitaba la actual provincia de Chimborazo, su pacificación ocurrió antes de finalizar las guerras del norte (Caranqui, Otavalo).<sup>4</sup> Según Cabello de Balboa (1951) grupos Puruhaes se sublevaron contra los Incas durante la segunda campaña de Huayna Cápac al norte, habiendo sido nuevamente sojuzgados. Para un mayor control de esta región se levantaron *tambos* y se implantaron grupos de *mitimaes*. En un documento colonial de 1582 sobre el pueblo de Xunxi, en la actual provincia de Chimborazo, el fraile Paz Maldonado refiere: “Conquistó el Inga esta tierra y tuvo batalla en este pueblo de San Andrés... y defendióle la entrega el Señor que gobernaba este pueblo, que se llamaba Montaña, y prendiólo el Inga y llevólo al Cuzco y allá murió” (Jiménez de la Espada, Relaciones Geográficas de Indias: 1881-1897, 1992: 321).

Esta Relación del pueblo de Xunxi también hace referencia a una colonia de enmigrantes, *mitimaes*, venidos desde el sur del Imperio: “La lengua que hablan es la puruay, que es la suya propia, y todos los más la general del Inga, que tienen por más pulida; y los mitimas, que son de Condesuyo, que está junto al Cuzco, hablan unos con otros su lengua de aquella su tierra y todos la del Inga” (op. cit., 1: 321).

Las fuentes históricas explican que dos fueron las estrategias utilizadas por los Incas para someter a las poblaciones conquistadas: 1) por medio de tácticas diplomáticas: alianzas políticas, matrimoniales, privilegios, regalos, tratados y avenimientos y 2) por medio de la fuerza represiva, habiéndose combinado ambas estrategias de manera muy particular, como relata Cieza de León: “Tuvieron grandes mañas para sin guerra hacer de los enemigos amigos y a los que se levantaban castigaban con gran severidad y no poca crueldad” (Cieza de León 1947: 390).<sup>5</sup> Una vez sometidos los pueblos, los Incas utilizaron el sistema de los *mitimaes* (*mitmas* o *mitmajcuna*) como una estrategia de colonización y control de la población conquistada. Este sistema consistía en la migración forzosa de partes de una población de una región a otra. De las muchas clases de *mitmas* que existieron, Moreno, apoyado en la tesis de Espinoza Soriano, explica que prevalecieron *mitmas*: 1) de carácter económico, para colonizar y explotar tierras incultas; 2) las demográficas, con el fin de descongestionar zonas muy

pobladas y carentes de recursos naturales; 3) las políticas, fueron a su vez deportados por subversivos, o como guarniciones de control político, militar o económico y 4) las *mitmas* serviles, usadas en los centros administrativos y guarniciones militares de supervigilancia política y social (Moreno 1981: 106).

Según Oberem, esta tipología responde a un modelo ideal pues en la práctica los *mitimaes* podían cumplir varias funciones simultáneamente. Sin embargo tanto Oberem como Caillavet concuerdan en que en el territorio del Ecuador prevalecieron razones de tipo político-militar para los reasentamientos de *mitimaes*, por tratarse de la frontera norte del Imperio (Oberem 1983: 152; Caillavet 2000: 135).

*Mitimaes* con carácter militar, económico o cultural los encontramos a lo largo de toda la Sierra ecuatoriana. En la actual provincia de Chimborazo, territorio “Puruhá”, existieron asentamientos *mitimaes* en toda la banda oriental del río Chambo y a lo largo del camino real (*Cápac-ñan*) que atravesaba desde Tiocajas al sur por Columbe, Riobamba, Luisa, Chuquipogio y Mocha hasta el *tambo* que custodiaba el paso del río Ambato (Moreno 1983: 86) y también en los valles de Guano, San Andrés, San Isidro, Punín y Calpi, Huamachuco y Cajabamba (Costales 1957).

La colonización por los Incas de los Paltas<sup>6</sup>, Cañarís, Puruhaes, Quitus, Cayambes, Otavalos y demás etnias que habitaban el actual territorio ecuatoriano no fue fácil, las fuentes históricas abundan en datos sobre la resistencia que opusieron los aborígenes ecuatorianos contra los Incas (González Suárez 1960: 184). Prueba de ello fue la construcción, por parte de los Incas, de fortalezas o “pucarás”, tambos o aposentos, depósitos de víveres (*collcas*) y el *Cápac ñan* o camino real para lograr consolidar un mayor control político-militar y cultural de las regiones conquistadas.

Particularmente de los Puruhaes, los Incas exigieron el cumplimiento de la construcción del camino real, la edificación de los aposentos de Tiquisambi, Tiucajas, Cayambi (Columbe) y Riobamba, el mantenimiento de esos *tambos* con las cosechas de sus tierras, el aprendizaje del quichua, el respeto a los dioses y huacas y la introducción de las autoridades incaicas y *mitimaes* (Pérez 1969: 366).

Según Oberem, los tambos o aposentos respondían a una estructura jerárquica. El lugar incaico más importante era Tomebamba (actual ciudad de Cuenca) que tenía la función de capital de las

provincias vecinas del sur; mientras que para la Sierra central el lugar principal era Latacunga y para la Sierra norte Caranqui. Estos lugares estaban gobernados por un “*troticot*” o gobernador de provincia, también llamado “mayordomo mayor” (en las fuentes coloniales). En estos tambos se encontraban “edificios suntuosos, templos, palacios y “*acllahuasi*” (casas de las acllas, mujeres dedicadas al dios Sol), (Cieza de León 1945: 23). Dentro de esta jerarquía de tambos existían medianos y pequeños como los de Tuza, el Quinche, Otavalo, Cochasquí, Quito, Muliambato, Riobamba, Tiocajas, Tiquizambi, Tamboblanco y las Piedras (Oberem 1983: 150).

En el intento inca por dominar culturalmente a los pueblos aborígenes, Oberem cita dos procedimientos: 1) la introducción del quichua y 2) el culto al Sol como religión de Estado. Según este autor, los Incas se presentaron con una tarea cultural supuestamente encargada a ellos por los dioses que consistía en sacar de la barbarie a los pueblos subyugados, trayéndoles la civilización: el cultivo de plantas, la construcción de represas de agua y terrazas, la edificación de sus casas y otras cosas más. Respecto a la lengua quichua, ésta fue utilizada sobre todo como lengua de administración y comercio, conservándose vitales las lenguas maternas de cada etnia. Una prueba del dinamismo de las lenguas autóctonas fue que a fines del siglo XVI, algunos pueblos parecían haberse olvidado el quichua. Tanto así que en el primer sínodo diocesano celebrado en Quito en 1593, se ordenó escribir catecismos en las lenguas maternas cañari, puruhá, quillasingá y otras, aduciendo que los indios de dichas etnias no hablaban la lengua del Inca (González Suárez 1960: 105).

Algunos historiadores concuerdan en que el impacto de la dominación inca en la organización social, económica y cultural de las etnias aborígenes del Ecuador no fue profundo debido a la brevedad de la misma, pues no alcanzó el tiempo para consolidar el sistema organizativo inca (sistema decimal, división dual del espacio, estructura sociopolítica, etc.).

Tomando en cuenta, como mencionamos, que la “incaización” fue desigual, dependiendo de la región y de la duración del dominio inca, echemos una mirada general sobre el impacto de la dominación inca, especialmente en el campo religioso y político. En el campo económico, los cambios estuvieron relacionados con la expansión de los cultivos de riego y la crianza de llamas y alpacas. Oberem menciona

cambios en la cultura material como la divulgación del tejido lanar, los vasos de madera, las armas y utensilios y el estilo arquitectónico (Oberem 198: 158, 162).

Para determinar los cambios introducidos por los Incas a nivel de la estructura sociopolítica, es importante revisar brevemente el modelo de organización político preincaico. Los estudiosos del tema, basándose en fuentes históricas, establecen que antes de la llegada de los Incas, las diferentes etnias que poblaban el Ecuador actual estaban organizadas en “señoríos étnicos”, “curacazgos” o “cacicazgos”, los cuales consistían en varias aldeas independientes (según Jijón y Caamaño, de no más de 200 personas) que hablaban una misma lengua y estaban regidos por un jefe; estos curacazgos mantenían rivalidades tradicionales interétnicas.<sup>7</sup> Existían diversos tipos de cacicazgos de diferente complejidad socio-económica y política, “según fuera su jurisdicción territorial, el diferente acceso a mayor o menor número de pisos ecológicos y recursos en éstos y más que nada, su potencia y densidad poblacional” (Larrain 1980: 420). Oberem explica la jerarquización de las autoridades de la siguiente manera:

A la cabeza de cada aldea estaba el jefe del grupo de parentesco más importante y a la cabeza del señorío estaba el jefe de la aldea más importante. Las cabezas de los grupos consanguíneos, juntos, formaban un estamento supremo, algo como una “nobleza” cuya membresía y posición política se transmitía por vía hereditaria (1983: 153).

Moreno se refiere la diversidad de los cacicazgos llamando “señoríos étnicos” a aquellos que abarcaban un área regional, y a pequeños dominios equivalentes a las comunidades indígenas o “llajtacuna” que no siempre llegaron a formar un “señorío”, como en el caso de la provincia de los Chimbos (hoy Bolívar):

Por comparación con las regiones circundantes, se puede deducir que en vísperas de la invasión incaica, la denominada provincia de los Chimbos estaba conformada también por un conglomerado de pequeños cacicazgos a nivel local, pero no existe todavía argumento alguno para dilucidar si esa forma de organización política había llegado al nivel de una jefatura o señorío étnico con carácter regional, al que estaban supeditados los caciques locales (Moreno 1983: 91).

En el caso de la provincia de Chimborazo se cree posible una supremacía del cacique Duchicela, del curacazgo de los Yaruquíes, entre los caciques puruhaes, que podría ser interpretado como un cacicazgo mayor, aunque como señala Moreno “sorprende la importancia de Paira, señor de Punín y Columbe, durante el incario y aún antes de la invasión cuzqueña”(op. cit.: 88). La escasa información hallada sobre las formas de organización económica y social de los puruhaes, hace que sólo podamos realizar inferencias. Si podemos afirmar que no fue posible que en la región interandina del actual Ecuador haya existido una sola unidad política, lo que sí pudo ocurrir en forma ocasional es una integración a modo de confederación militar entre etnias que conformaban una unidad cultural con el objetivo de defenderse frente a un enemigo común tal y como ocurrió con los Incas y más tarde con los españoles. “Parece que sólo ante un peligro externo se aliaban los caciques locales entre sí y reconocían la autoridad de un capitán común (Moreno 1983: 94).

De acuerdo a Oberem, la estructura sociopolítica de los señoríos preincaicos no sufre una transformación radical en manos de los conquistadores incas, la cual se somete a una adaptación a las exigencias del Estado. Los Incas buscaron asegurar la lealtad de los señores étnicos mediante donativos (dádiva de llamas) y relaciones matrimoniales de hijas de señores étnicos con nobles incas. Está bastante bien documentado el hecho de que varios caciques autóctonos permanecieron en sus cargos con la llegada de los Incas, como fue el caso del señor de Otavaleña del cacicazgo de Cayambe (ver Caillavet 2000). Sin embargo, el poder de los caciques se vio disminuido pues “ya no estaban libres para disponer de los bienes y de la fuerza de trabajo de sus súbditos, absorbiendo la administración incaica una parte de sus ingresos” (Oberem 1983: 155-157). Caillavet, refiriéndose a la dominación inca en la frontera norte del Imperio, señala que los Incas elegían soluciones adaptadas a cada situación particular, “elaborando una conducta que dosifica la represión, las alianzas y los privilegios para conceder una autonomía muy controlada al último territorio del Tawantinsuyo” (2000: 138).

En fin, podemos decir que al momento de la llegada de los españoles al actual territorio ecuatoriano, el Imperio Inca recién comenzaba a afianzarse y la expansión hacia el norte del Ecuador y sur de Colombia acababa de completarse. La brevedad del dominio inca



fue el mayor limitante para una significativa reorganización del orden social, político, económico y religioso. En las provincias del centro y sur del Ecuador, la incaización fue más evidente. De todas formas el clima político que encontraron los españoles fue de conflicto y de luchas recientes entre partidarios de uno u otro de los hermanos incas Huáscar y Atahualpa. Este ambiente de discordia entre una y otra “provincia” étnica fue muy bien aprovechado por los españoles y explica, en gran parte, la facilidad de la conquista española, la cual no recibió una férrea oposición.

Sin la ayuda de las etnias indias que se pusieron de su lado (español) esto no se hubiera podido llevar a cabo, por lo menos no en pocos años. Esta reacción de los subyugados demuestra que los Incas no disfrutaban de tanta adhesión como algunos cronistas quieren hacer creer e igualmente que el Imperio se encontraba lejos de estar solidificado, encontrándose aún en su fase formativa (Oberem 1983: 165).

Es muy interesante lo que señala Oberem sobre cómo después de la conquista española, no sólo se borraron las diferencias entre los partidarios de Atahualpa y los de Huáscar, sino también entre los grupos autóctonos y los *mitimaes*. También constata que el período incaico fue (después de la conquista española) añorado y recordado por la población aborígen como los “buenos tiempos de antaño” (1983: 166). Lo inca se convirtió en un referente del origen e identidad de los pueblos indígenas serranos, denominando a todo lo prehispánico como inca. Hasta nuestros días encontramos una revitalización de ritos “incas”, a través de la rememoración de la muerte de Atahualpa, y de la celebración del *Inti Raymi*, o fiesta del Sol.<sup>8</sup>

Respecto a la influencia incaica en el campo religioso, sabemos que los Incas construyeron templos al Sol y a otras deidades, al mismo tiempo que reconocieron las deidades autóctonas y sus cultos. Refiriéndose a Tomebamba, Cabello de Balboa menciona que el Inca “hizo la casa del Sol y de Ticiviracocha, Pachamama y del trueno, todo al modelo y traza del Cuzco” (Oberem 1983: 159).

No es posible realizar una estimación ajustada sobre el alcance religioso de la dominación inca debido a que pocas fuentes históricas dan cuenta de las creencias y ritos preincaicos. Tal y como expresa Caillavet: “son tardías en su mayoría y casi todas están escritas en el Perú; es decir que han transcrito sólo la tradición incaica cuzqueña”

(2000: 131). La mayoría de documentos coloniales no establecen ninguna distinción entre lo incaico y lo preincaico. Cavaillet ya había señalado esta dificultad cuando expresa que: “los testimonios de los cronistas omiten a menudo distinguir culturas autóctonas e imposiciones incaicas, pues para ellos la división significativa es la que separa el pasado prehispánico global de la colonización española” (1996: 149).

Este fue el caso del párroco de San Andrés de Xunxi, quien en 1589 comentaba sobre la adoración de los indios puruhaes al Sol, la Luna y a los cerros Chimborazo y Tungurahua; sin precisar si estas creencias eran incas o puruhaes. Este tipo de documentos han servido de base para que algunos historiadores y etnólogos afirmen que el culto al Sol y otras creencias y prácticas religiosas no fueron introducidas por los Incas sino que ya las practicaron los nativos del actual Ecuador (Pérez A, 1969: 121; Costales A. 1951: 36; Caillavet 2000).

Cabe recordar que el culto al Sol como divinidad mayor es una tradición panandina, no siempre atribuible a la dominación incaica: como para las etnias de los uru y de los pukina de la zona del lago Titicaca, o también en el caso de regiones tardíamente y superficialmente conquistadas por los Incas como el norte de Ecuador (Caillavet 2000: 348).

Lo mismo sucede respecto al principio de dualidad andino, los especialistas se preguntan si es inca o preincaico. Observaciones etnográficas contemporáneas y estudios etnohistóricos dan cuenta de la existencia de dicho principio organizativo en diferentes lugares y regiones del Ecuador actual, sin precisar a ciencia cierta su origen (Moya R, 1987: 178; Carpenter 1992: 130).

Una aproximación adecuada al conocimiento de la religión preincaica se ha realizado analizando los niveles inferiores del escalafón de divinidades, es decir el nivel de las *huacas* regionales y locales, como por ejemplo los lugares de origen (*pacarinas*) de cada etnia. Según varios estudiosos, las divinidades prehispánicas se encontraban jerarquizadas en tres niveles: “en la cúspide se encuentran las divinidades cósmicas o pan-andinas, luego vienen los poderes regionales (volcanes, etc.) y finalmente los santuarios de origen o santuarios ancestrales con momias” (Salomon 1990: 158).

Creemos que a nivel local y regional las creencias y prácticas religiosas del norte y sur de los Andes fueron similares, en la medida que existía (y aun existe) una percepción común en todos los Andes sobre el espacio no domesticado de los lagos, los cerros y las *huacas* en general, al igual que sobre la naturaleza sagrada de la tierra y la importancia de rendir culto y depositar ofrendas a los espíritus moradores de estos espacios.

Bajo esta perspectiva, ha existido un gran esfuerzo por parte de los científicos ecuatorianos de estudiar las particularidades religiosas de cada región, basándose en las escasas fuentes coloniales. Los Cañaris, escribe González Suárez, “profesaban suma veneración a las lagunas, las cuales eran lugares sagrados y objeto de superstición y de culto religioso”; a continuación narra un fragmento de un mito sobre la laguna Ayllón:

En esta laguna se había sumergido el progenitor de los Cañaris, el padre de su raza y el fundador de su nación: convirtiéndose éste en una enorme culebra y se precipitó en aquella laguna y no volvió a aparecer jamás. A esa laguna se ofrendaban figurillas de oro, subiendo en peregrinación al páramo como a un santuario (Relaciones Geográficas, en González Suárez 1960: 185).

En la Relación sobre el pueblo de Pelileo (provincia de Tungurahua) también encontramos referencia a una *huaca* local:

Los indios de este pueblo y los demás de esta provincia creen, por antigua tradición que la primera población de esta tierra fue al pie del volcán y que de allí se multiplicaron todos los indios de este reino. En sus bailes y juntas repiten y celebran con cantares este su origen y la enseñan a sus hijos (Relaciones Geográficas, en González Suárez 1960: 21).

En el caso de la provincia de Chimborazo, encontramos referencias interesantes sobre el volcán Chimborazo como la divinidad principal de toda la etnia puruhá en la Relación de 1582 sobre el pueblo de Xunxi (San Andrés).

Tienen en gran veneración al Chimborazo, y lo adoraban y adoran aunque no a lo descubierto, porque dicen nacieron de él. Sacrificaban a este cerro muchas doncellas vírgenes, hijas de señores y ovejas de la tierra, y otras echaban vivas. Dicen que el volcán Chimborazo es varón

y el de Tungurahua es la hembra y que se comunican yendo el Chimborazo a ver a su mujer y que tienen sus ayuntamientos. (Jiménez de la Espada, *Relaciones Geográficas de Indias* (1881-1897) 1992: 321-323).

En otros parajes del territorio puruhá-cañari se menciona a la serpiente sagrada y a la luna como objetos de culto de los indios Lausís y de la región de Guano (Pérez 1970: 36). Los esposos Costales aseveran que el culto principal de los puruhás estuvo dirigido a las divinidades acuáticas, dada la aridez de los terrenos. Ellos mencionan a Katekil, Cuichi (arcoiris), Pillallambo, y Huactahuay como los principales dioses ancestrales (1957: 226). “El Katekil puruhá es más antiguo que el peruano y tiene una representación simbólica diferente. Es el Dios de la fortuna, del valor y vive en ciertas pozas cerca del Cuichi” (1951: 497). Respecto a Pillallau expresan:

Lo más importante en la cosmogonía puruhá es el mito del Pillallau y Huactahuay: ave gigantesca que representa el trueno, su morada fueron las rocas más altas, su culto fue nocturno en las rocas al oriente del cerro Pungalá, allí ofrecían sacrificios para aplacar las furias del trueno.

También se refieren al Dios de la lluvia, representado por un mono de piedra “Guissiyumi”, motivo arqueológico encontrado por Paul Rivet y Verneau en platos y compoteras de Punín y Galte (Guamote). Estos monos habitaban en cuevas en lo que hoy es la parroquia de Guano (1951: 498).

En todos estos estudios se hace referencia a las huacas locales, encontradas en los cerros, cuevas, lagos, pies de árboles:

Uisigui uma es guaca de los indios cañaris del ayllu de Paycara. Es un cerro grande, hay en él una piedra junto al pueblo de Anuñoc”<sup>9</sup> (Albornoz en Haro 1977: 55).

En este mismo lugar, el obispo Haro informa que encontró una cueva idólatra, “a su entrada y detrás de un muro que la cerraba se nos informó haberse hallado un depósito de momias recostadas yacentes sobre cabezales de madera. A pocos metros descubrimos un cementerio aborigen” (op. cit.: 55).

La visión religiosa de la naturaleza está reflejada en múltiples creencias y prácticas en torno a cerros, lagunas, ríos, viento (huayra),

y otros elementos del paisaje sagrado, como analizaremos más adelante. Estas creencias y ritos estuvieron íntimamente vinculados al universo social andino, regulando las actividades sociales y la conducta comunal y estableciendo un auténtico código ético.<sup>10</sup> Las leyendas andinas narran a su modo que el hombre no puede ocupar el espacio sin pedir permiso a las divinidades y que todo el espacio natural no es explotable.<sup>11</sup>

A continuación vamos a hacer referencia a algunos relatos de los cronistas coloniales sobre la religión prehispánica. Si bien la mayor parte de esta información ha sido recogida en el Perú, investigaciones arqueológicas, históricas y etnológicas sobre los pueblos aborígenes ecuatorianos han demostrado la existencia de semejanzas en torno a las divinidades y los cultos regionales y locales (objetos de culto y adoración, ofrendas, mitos, ritos y creencias funerarias, etc.).<sup>12</sup>

### Ritos y creencias prehispánicas

El concepto de *huaca* es fundamental para entender la cosmología de los pueblos indígenas. *Huaca* designa a la vez objetos, seres, lugares y fenómenos sagrados; es decir era todo lo que tenían por sagrado y por tanto justificaba un culto y unas ofrendas. Podían ser montañas, estatuas, fetiches, objetos extraordinarios, pero sobre todo sepulturas que contenían ofrendas y riquezas. Entre las huacas habían las *pacarina* o lugares de origen donde se encontraban los *mallqui*, o cadáveres momificados de los antepasados, y que significaba simiente (ver Milhou 1992: 278, Bernand et Gruzinsky 1988).

Cronista tras cronista ha descrito a su manera, los objetos de culto y adoración que tenían los indios americanos. Teruel (1613) comenta: “adoran a ríos, acequias, pájaros, carneros pintados, mazorcas de maíz pintadas, rayos y truenos”, mientras Polo de Ondegardo (1448) describe: “adoran la tierra fértil y le ofrecen sebo, coca, cuy, corderos, bebiendo y bailando en tiempos de arar, barbechar, sembrar, coger maíz, papas, quínuas (...) adoran a las estrellas (...), después de Viracocha y del Sol la tercera *huaca* de más veneración era el trueno”. Arriaga (1621) afirma: “adoran a *mamacocha* (el mar), a *mamapacha* (la tierra), a los *puquios*, ríos, cerros, piedras muy grandes y tienen sobre ellos mil fábulas de conversiones y metamorfosis, adoran a las sierras nevadas y a las casas de los *huaris*, primeros pobladores

gigantes, a las *pacarinas*, lugares de origen (...) La mayoría de *huacas* son de piedra y sin figura, otras tienen figura de hombres o mujeres y algunas dicen son mujeres o hijos de otras *huacas*, otras tienen figura de animales (...) Cada parcialidad o *ayllu* tiene su *huaca* principal y otras menores, y de ellas suelen tomar el nombre muchos de aquel *ayllu*. Las tienen como guardias de sus pueblos *marcacharac*. Estas *huacas* tienen sus particulares sacerdotes que ofrecen sus sacrificios, pocos las ven y sólo el sacerdote habla y ofrenda”. “Mujer que pare gemelos la tienen y respetan como *huaca*”, explica Atienza (1575).

Las ofrendas y sacrificios a las *huacas* consistían en bebida, comida, plantas, animales y ornatos decorativos como finos tejidos de colores, ropa, objetos de oro y plata, conchas, mullos, plumas, sebo, polvos, pestañas, etc. Las *huacas* incidían en el bienestar y salud de los hombres y mujeres, en el suministro de agua, en el éxito o fracaso de las cosechas, en la fertilidad de la tierra, los animales y los seres humanos. Cada *huaca* se especializaba en conservar y proveer de ciertos recursos naturales, plantas y animales, a los seres humanos. El Sol estaba íntimamente relacionado con el maíz, cultivo de delicado cuidado y principal ofrenda a las *huacas*, ya sea como bebida (*chicha*), grano o comida preparada. El rayo y el trueno controlaban los fenómenos atmosféricos como lluvias, heladas, sequías, vientos. En el culto a las estrellas observamos también una especialización de funciones según la constelación, ya sea para el cuidado de ovejas, carneros, o animales del monte. Ello estaba relacionado con la forma del animal que reflejaba el firmamento: “creían que había en el cielo un semejante de todos los animales y aves que hay en la tierra”, relata Polo de Ondegardo (1448).

El descuido al culto de las *huacas* constituía una de las faltas más graves que se podía cometer. La enfermedad, los años estériles y más adelante, la desestructuración social estuvieron asociadas con la desatención ritual<sup>13</sup>. La confesión pública, el ayuno, los sacrificios y ofrendas fueron las formas de combatir el mal. Periódicamente, se debían celebrar ritos, ceremonias y ofrendas a las *huacas*, los cuales se evidencian en un repleto calendario festivo anual, con rituales vinculados a los ciclos agrícolas de siembra, barbecho y recolección; a los movimientos y aparición del sol, la luna y las estrellas o anunciando cambios en el clima; y a la necesidad de purificación, iniciación, e invocación durante épocas calamitosas.

El culto de los muertos también ocupó un lugar central en la religión andina. Se creía que los *mallquis* o cuerpos disecados de los antepasados eran hijos de las antiguas *huacas*, por lo tanto se los tenía como primeros pobladores. Estos antecesores podían también estar representados en piedras o lugares sagrados. Creían que los difuntos tenían sed, hambre, frío y que podían necesitar dinero. Por eso les ofrecían chicha, comida, ropa y dinero. La fuerza y el poder de las *huacas* y los muertos para proteger, cuidar, o castigar a los vivos provenía del cumplimiento de ritos y ofrendas. Molina (1572), al relatar acerca del *taqui oncoy*, movimiento milenarista que pregonó la resurrección de las *huacas* y destrucción de las divinidades cristianas, narra cómo luego de enfermarse, bailar, temblar o despeñarse, “el hechicero manda a dar de comer y beber a sus difuntos que por estar muertos de hambre les han echado aquella maldición por donde han enfermado, luego a lavarse en los ríos con harina de maíz y confesar sus pecados” (1916: 103). Arriaga (1621) describe a los *mallquis* como huesos o cuerpos de los progenitores, hijos de *huacas* que los tienen en los *machaj* o cuevas. Tienen su vajilla para darles de comer y beber.

Las divinidades familiares, a las que hicimos referencia, estaban representadas en piedras llamadas *conopas*. Su culto fue privado. Existieron además piedras especiales usadas en los cultivos para invocar su éxito y en las acequias para suplicar por agua. De igual manera reverenciaban mazorcas de maíz que tenían algo de singular en el color y la forma. Los cuerpos sin vida de mellizos o bebés nacidos de pie también fueron objetos sagrados que se los guardaba dentro de las viviendas en vasijas de barro. Arriaga (1621) describe que sólo de 1617 a 1618, se hallaron y destruyeron 679 ministros de idolatría, 603 *huacas* principales, 617 *mallquis*, 3418 *conopas*, 357 cuerpos hurtados de las iglesias, 300 cunas (quemadas), 357 *chacpas* (los que nacen de pie) y *chuchos* (mellizos), 63 brujos y 45 *mamazaras*.

Retomemos nuevamente el concepto de *huaca* como la manifestación de lo sagrado en objetos, seres, lugares y fenómenos y notaremos que esta definición de lo sagrado para los andinos como para otras religiones politeístas abarcaba un universo mucho más amplio que para los cristianos. Lo sagrado, como hemos podido observar, se podía manifestar en piedras, árboles, montañas o en una mujer que daba a luz mellizos, y no se trataba de una veneración al objeto en sí mismo, sino que eran venerados porque representan algo

más que el objeto. Las piedras, dice Arriaga, eran la imagen o la representación de cerros, montes, arroyos y de sus antepasados, podían tener diversas formas y figuras, las más de las veces eran llanas, sin dibujos (1621: 22).

Los orígenes de estos símbolos, es decir, su paso de lo profano a lo sagrado, puede encontrarse a veces, en la historia oral, en los mitos y en los ritos que narran y escenifican aquellas curiosas fábulas de conversiones y metamorfosis de las que nos hablaba Arriaga, de cuando las *huacas* habían sido hombres y mujeres y enseñaron los cultivos y las reglas del juego social.

### **Colonización y adaptación religiosa**

Los procesos de colonización cristiana se enfrentaron con este tipo de problema, donde el pensamiento religioso permeaba las categorías del entendimiento humano (espacio, tiempo, etc.). Esto lo supieron y reconocieron los misioneros desde su llegada a América en la medida que conocían costumbres y principios de organización indígena. Bernand y Gruzinski al respecto señalan que “ la tarea de los misioneros fue la de crear actividades neutras, espacios asépticos, que podían calificarse de profanos al interior de un universo que parecía enteramente sumergido en una «falsa religión», en una especie de sacralidad diabólica”, (1988: 14).

En el caso de los indios mexicanos la religión ocupó un lugar central en su pensamiento. Todorov (1980) anota que los indios razonaban a partir de un sistema mítico-religioso: sus esquemas de pensamiento estaban dominados por lo religioso, explicaban la historia real por la historia mítica y los dioses decidían el destino de los hombres. Por esta forma de pensamiento, Todorov explica, en parte, la derrota de los mexicanos frente a los españoles de Cortés.

Pero no todo fue ventajas para los invasores, una vez conquistados los indígenas, las diferencias religiosas e ideológicas entre ambas culturas se presentaron incompatibles. A pesar de quemar *huacas*, derribar templos y destruir símbolos sagrados, no llegaron a acercarse a los componentes religiosos que abrigan el tejido social. Los indios, de esta forma, descubrieron un refugio donde depositar su patrimonio religioso, su experiencia religiosa. Tomaron ventaja de la distinción que los españoles marcaban entre lo religioso y lo no



religioso y escondieron lo uno para alimentar lo otro. Los cultos públicos se convirtieron en prácticas clandestinas, lo colectivo en individual. Lo religioso se secularizó o sincretizó y la experiencia cotidiana aumentó su sacralidad.

De acuerdo a Durkheim, la religión no es una entidad indivisible, es un todo formado de partes y un todo no puede ser definido sino en relación con las partes que lo constituyen. Cuando unos cultos se mantienen y otros desaparecen o se sincretizan, el sistema religioso del que forman parte se desintegra. Tomando en cuenta que las religiones paganas se definen en último término por su dimensión ritual, al desaparecer, trasladarse o modificarse los ritos, la religión se desintegra.<sup>14</sup>

El mito y los rituales constituían la memoria viva de los pueblos, mientras tenían rituales podían tener memoria y conservar sus identidades. Luego pierden el recuerdo de sus dioses y se erosiona la memoria colectiva, sus historias míticas. (Burga 1988).

Cuando Auge escribe sobre el paganismo dice: “El paganismo acoge la novedad con interés y espíritu de tolerancia, siempre está listo a ampliar la lista de dioses, concibe la suma como alternativa mas no la síntesis” (1982: 14).

Mucho se ha escrito sobre esta ampliación de la lista de dioses en los primeros siglos de la colonización española y casi todos los autores se refieren a ello, en primer lugar, como un mecanismo, por parte de los indios, para conservar sus propias divinidades pero también como un reconocimiento a la superioridad de los dioses cristianos, idea que sería reforzada por los españoles al desacreditar las creencias andinas como interpretaciones supersticiosas (inferiores) frente a explicaciones científicas (superiores). “De una manera más acentuada que en el siglo XVI, las fábulas indígenas son concebidas como modos de explicación erróneas, propias de los pueblos que ignoran la existencia de causas naturales” (Bernand, Gruzinsky 1988: 175).

El sentido de conservar dioses, cultos y rituales disimulados en nuevas figuras religiosas se convirtió en un asunto de sobrevivencia física y espiritual. El objetivo de la mezcla, el reacomodo y la sustitución religiosa fue el de reconstituir sus vidas, sus conciencias, su alma, su identidad, el orden cósmico y social. El proceso consistió en incorporarse más y más a la religión y la

cultura occidentales para desde allí encontrar respuestas. Incrédulos y desconcertados, los misioneros católicos encontraban *huacas* escondidas en altares y en imágenes de santos, “escuchan a los indios decir que pueden adorar a sus *huacas* y tener por dios al padre, hijo y al espíritu santo y adorar a Jesucristo; que pueden ofrecer a sus *huacas* y hacerle fiestas y venir a la iglesia y oír misa y confesar y comulgar” (Arriaga 1621: 79).

Según Bernard y Gruzinski para los extirpadores la *mezcla* fue intolerable por varias razones. La mezcla manifestaba concretamente el fracaso relativo de la evangelización. La mezcla fue disolución, delincuencia, germen de muerte (1988: 163).

Se frustran cuando hallan en los ornamentos de las *huacas* premios que habían repartido por aprender la doctrina, o se quejan por la falta de atención que ponen los nuevos creyentes en la misa pues “mientras se dice la misa ni tienen oído ni prestan atención, hablan, ríen”. Cuando hay danzas, juegos, regocijos, acude mucha gente a misa, jamás vienen de voluntad a la doctrina y cuando acuden traen sus *ruecas*, hilando hombres y mujeres” (Arriaga 1621: 130).

Los misioneros reconocieron que los símbolos y ritos cristianos fueron los más aceptados de la religión cristiana frente al grueso de la enseñanza doctrinal y así trataron de sacar el mayor provecho posible:

Tienen estima de las ceremonias y censuras eclesiásticas: jurar haciendo la cruz con la mano derecha, hincarse y poniéndose el visitador sobrepelliz y estola y dos o tres varas en la mano, les dirá pocas y graves palabras, que han estado en pecado y es necesaria su conversión (Arriaga 1621: 150).

Atienza (1575) comenta: “Son muy amigos de ceremonias, conviene explicarles la significación de cada una de ellas, decirles que se persignen, que se hincen de rodillas, que hieran los pechos, pero juntamente darles a entender lo que significa cada cosa. Salen y entran de la iglesia cien veces sólo por tomar agua bendita sin saber lo que hacen ni la causa”.

El reacondicionamiento fue mutuo: los indios se acomodaron a los ritos cristianos y los misioneros a los ritos y creencias indígenas. “La política general de la religión católica fue superponer el culto a los santos, a la Virgen o a Dios sobre la base de tradiciones y divinidades paganas. De ahí que sobre un antiguo santuario o adoratorio

prehispánico se estableciera en el siglo XVI un culto mariano” (Rostworowski 1988: 29).

Según Marzal, se dan tres tipos de reinterpretación religiosa:

1. Se acepta el rito cristiano y se le da un significado indígena.
2. Se conserva el rito indígena y se le da un significado cristiano.
3. Se acepta el rito cristiano pero a su significado original se le añaden nuevos significados.<sup>15</sup>

En síntesis, encontramos que al proceso gradual de destrucción le acompaña un proceso gradual de reconstrucción conocido como sincretismo religioso.<sup>16</sup> En el camino se pierden muchos significados pero se ganan nuevos, se concilian dos formas de pensamiento, la andina y la occidental, se superponen e integran nuevos y antiguos dioses, historias, identidades, símbolos y ritos. Burga realiza una muy buena exposición de estos acontecimientos siglo por siglo, mostrando la paulatina pérdida de la memoria oral colectiva, de los mitos y los ritos.<sup>17</sup>

Algunos cronistas coloniales, como Guamán Poma de Ayala (1615), utilizaron el término quichua *Pachacútec* para expresar el tipo de contacto que aconteció entre indios y españoles:

El término pachacútec se refería a un cataclismo cósmico que se usaba para designar el tránsito de una edad a la otra..., Bertonio lo define como tiempo de guerra o juicio final. Esta idea de renovación estaba relacionada con una concepción cíclica del tiempo (Ossio 1973: 187-188).

Es por ello que creencias y ritos católicos fueron reinterpretados bajo el reflejo de la lógica andina, pues de ello dependería la reproducción misma de la sociedad. Es decir que las instituciones económicas y políticas se encontraron ligadas a la religión y que al preservar los rituales se garantizaba la sobrevivencia de la comunidad, que significa la reproducción social e ideológica, o como diría Godelier, la reproducción de la forma misma de producción. “La cuestión aquí es saber si los valores y prácticas que dan cuenta de la cosmología de la gente también representan principios de organización social” (Urton 1992: 132).

La orientación individual del cristianismo, dirigida a la salvación personal, no empataría jamás con la experiencia religiosa andina. Es por eso que Atienza (1575) comentaba extrañado que “los indios no advierten aunque se les predica el riguroso castigo que de la mano del

señor recibirán” y que la injuria o afrenta mayor que se les puede hacer es no aceptar lo que ofrecen o no traer regalos cuando se visita. El lazo que les une a lo sagrado está en estrecha vinculación con los deberes y obligaciones sociales. La tranquilidad del alma se la consigue, simultáneamente respetando las normas tradicionales y rindiendo culto o recordando a los seres queridos y divinidades.

Antes de entrar en el tema central de este libro, el protestantismo indígena, necesitamos continuar deteniéndonos en estaciones que nos clarifiquen aquello cuya transformación estamos estudiando, es decir necesitamos saber cómo estaba estructurada la religión, la cultura y la organización social indígenas antes de la llegada de los misioneros protestantes.

### **Algunas características del catolicismo popular**

Nos hemos extendido en este capítulo para poder entender el estado actual de las creencias religiosas y advertir viejas y nuevas estrategias de resistencia frente a nuevas formas de evangelización.

En síntesis, la reinterpretación de la religión católica bajo el reflejo de la lógica andina permitió que muchas de las creencias andinas persistieran hasta la actualidad. La readecuación mutua conservando dioses y rituales en el culto a los santos, en el aprendizaje de la “doctrina” y en el sincretismo religioso, permitió que el hombre andino conservara una noción de lo sagrado manifestado en un universo mucho más amplio que el cristiano. La intensidad del culto a la naturaleza disminuyó, pero no desapareció; siguieron existiendo *huacas* locales al igual que sus respectivos mitos de origen, aunque fragmentados o convertidos en fábulas. Los difuntos siguieron con sed, hambre y frío y hubo que continuar atendiéndolos. La religión y la organización social no se separaron; la práctica religiosa continuó en estrecha relación con los deberes y obligaciones sociales.

En un primer momento mi intención no fue hacer un balance de estas “sobrevivencias” andinas, sino sumergirme directamente en lo que había significado la evangelización católica entre la población indígena; sin embargo poco se podía desprender como algo puramente católico, la mezcla religiosa estaba muy presente en plenos años 90, a pesar de haber pasado por una reevangelización católica en los años 60, a raíz del Concilio Vaticano II. Podemos añadir que el

discurso protestante indígena sobre el pasado religioso “primitivo y salvaje” revelaba que la lucha entre los fantasmas paganos y el Dios único no estaba concluida.

### *El pasado presente*

Los indígenas protestantes reniegan de sus antiguas creencias y costumbres. Lo católico, para ellos, representa un signo de atraso, un estado de salvajismo superado. Las creencias y prácticas tradicionales son consideradas supersticiones, producto de la ignorancia. No se explican cómo pudieron derrochar tanto dinero en fiestas y romerías a costa de la salud, la alimentación y la educación de sus hijos y la venta de tierras y animales. Niegan que el culto a los santos haya sido efectivo, sobre todo ahora que han descubierto que las imágenes de los santos son “muñecos”, “ídolos” de barro, sin vida, fabricados por otros hombres. Los intermediarios religiosos como el sacerdote, el terrateniente y el pueblo mestizo, según su desencanto, fueron los únicos beneficiarios de sus antiguas creencias. De acuerdo con su descripción, los patrones recibieron *camaris*, ofrendas que los indios traían para celebrar las fiestas en la hacienda, y a cambio el patrón “los emborrachaba” con chicha y trago. Luego la fiesta continuaba en las comunidades con el único recuerdo de peleas, borracheras, accidentes, maltratos, bailes y cantos paganos. Los curas por su parte no practicaban el Evangelio, mentían, percibían ganancias por todo rito celebrado y mantenían a la gente ignorante mientras fumaban y bailaban. Los mestizos de los pueblos vivían de sus cantinas y alquiler de disfraces y otros ornamentos festivos, además de cobrar multas y derechos de piso por las plazas donde tenían lugar las fiestas religiosas.

Si bien ésta es una forma caricaturizada de mirar el pasado católico, es también la forma más difundida. La única persona que atenuó esta versión afirmaba que el beber no era tan costoso puesto que los gastos eran divididos entre todos. ¿En qué consistía este *paganismo* de hace solamente tres décadas y que aún persiste en la población indígena católica? Para valorar los cambios, observemos cómo se vivía el mundo religioso antes de la llegada del protestantismo.

### *Cuando los cerros cantan*

Los cerros y lagunas en la mitología andina son representados como seres vivientes, como *huacas*, o naturaleza sagrada que exige culto y ofrendas. Generalmente, en los cuentos, se los simboliza como personas humanas sexuadas y con relaciones de parentesco. La concepción humana de los cerros hace que hallemos cerros niños, cerros viejos, cerros solteros, cerros casados, los cerros pueden también sentir emociones y sus estados de ánimo varían. Por ello encontramos cerros que se han separado de su pareja por celos o traición. Como describimos más adelante existen cerros especialistas en el cuidado y protección de los animales que son apacentados en sus latitudes.

Los cuentos sobre el *urcu chungay* o juego de los cerros son muy populares en la tradición serrana; allí se describen las relaciones amorosas entre cerros, sus andanzas, rivalidades y el envío de obsequios mutuos como conejos, venados o de sonidos y gestos como rayos y truenos, e incluso estampidos volcánicos. En muchos de estos relatos intervienen personas que a cambio de su ayuda o perjuicio, reciben una cuantiosa recompensa o un implacable castigo (ver Anexo 2 sobre mitos y leyendas).

Guerrero señala que las huacas que viven y personifican las montañas en la Sierra norte -Imbabura y Cayambe- son imaginadas con rasgos de patrones: sombrero de ala ancha, botas altas, espuelas, fusta, chaleco y viven en ricas haciendas dentro de las montañas. De esta forma él explica cómo la figura imaginaria del patrón opera en el orden simbólico del hombre y la mujer andina (1991: 181).

Aguiló amplía la discusión sobre el tema refiriéndose a la expresión de fuerzas benignas y malignas de los cerros en vinculación con los aspectos femenino y masculino; “La vivencia de esta simbolización permanece hoy extremadamente viva, especialmente la del Chimborazo, que según la tradición es un cerro bravo, traidor, éste oculta los animales que se pierden” (1985: 17).

El aspecto moralizador de los cerros lo hallamos en relatos de aventuras o encuentros entre cerros y personas. Aquí los cerros y lagunas pueden castigar a las “malas” personas (mayordomos, escribientes, etc.) “tragándolos” o convirtiéndolos en piedras o animales. En el caso de las lagunas, por ejemplo, existe la creencia de

que los ahogados que no han tenido pecados rebalsarán inmediatamente, mientras que los pecadores permanecerán en el fondo de la laguna de acuerdo con la cantidad y calidad de los pecados (ver Buitrón 1951: 454). La intervención de la naturaleza en la vida de ciertas personas puede ser interpretada como una prueba de resistencia a la que les somete el cerro, la laguna o la poza de agua.

Los esposos Costales (1957) recogieron valiosa información sobre un rito de iniciación clandestino entre los indios de Chimborazo: el Katekil, el cual me fue relatado -con ciertas modificaciones- por un indígena de la comunidad de Totoras (Alausí) en 1993, al que hago referencia más adelante.

“Katekil es una divinidad acuática que dispone de poderes mágicos suficientes para transmitir al hombre un valor suprahumano, para que pueda salir victorioso de la prueba más horrible” (Costales 1957: 227).

Este rito consiste en que los jóvenes acuden solos en la noche a una fuente de agua, una poza llena de batracios y se hunden desnudos en ella. Desde el fondo del agua, el Katekil o espíritu de la poza envía diferentes animales para que laman y chupen el cuerpo del joven (ranas, reptiles, etc.), al final surge una serpiente que envuelve el cuerpo humano. “Si en un momento dado le faltaban las fuerzas y la voluntad del katekillado para continuar resistiendo la prueba, enloquecía al instante” (op. cit.: 228).

Examinando las narraciones sobre cerros y otras manifestaciones de la naturaleza, podemos encontrar una riqueza de mensajes que explican los orígenes culturales, geográficos y agrícolas de cada región, que transmiten un verdadero código ético, reproduciendo formas de pensamiento y prácticas indígenas. A continuación describo la información recogida sobre el tema de los cerros, en la provincia de Chimborazo.

Manuel Soroche, Manuel Angamarca, Segundo Fujamal y Cecilio Torres son cerros del sureste de la provincia de Chimborazo, que viven entre las provincias de Cañar y Chimborazo, cerca de las poblaciones de Achupallas, Letrapungo, Totoras. Los cerros son como personas, aman, conversan, cantan, curan, se enojan. La conversación y el canto entre los cerros se llama *sereno*. “Manuel, Segundo y Cecilio saben cantar lindo” comenta Rosendo, “pero sobre todo aumentan los animales que tenemos en el cerro, por eso no se enferman y cuando lo hacen dan ellos

mismos la receta para curarlos; decían que hay que poner el aceite de resina, el zambo tierno, montes que cocinen para luego bañar a los borregos”. Afirman que los cerros se especializan en cuidar a los animales, en curar y buscar remedios; unos velan por los borregos, otros por los puercos, otros por el ganado –bovino o caballar–.

Decían que el que oye el sereno tiene suerte para los animales, uno da borregos, otro ganado, otro puercos. El cerro nuestro es para borregos, pasando el Juval ya sólo para ganado (Comunero de Tixán).

Cuando la montaña protege a las personas se conoce como “acompañar”. El cerro “acompaña” por voluntad, dicen, cuando él desea y a quién él elija. Cuando ello sucede, la persona elegida se llena de suerte, se enriquece, no se enferma, los animales se multiplican al igual que la tierra y el dinero. A cambio, el acompañado tiene que “pasar cargo”, dar ofrendas, y cumplir con las indicaciones hechas por el cerro. En algunos fragmentos de mitos se hace mención al ayuno al que debe someterse el elegido, razón por la cual se empieza a sospechar de él. Restringe el consumo de ciertos productos como la manteca de puerco, la cebolla, el ají. Generalmente come muy poco en el hogar pues manifiesta que el cerro “da de comer maravillas”. A su vez, la persona tiene que llevarle al cerro galletas y caramelos; su predilección son las galletas en forma de animales.

La elección de la persona que recibe la protección del cerro se realiza por medio de un sueño o por la cualidad que tienen algunas personas para escuchar el “sereno” o a través de pruebas a las que somete la montaña; veamos un ejemplo:<sup>18</sup>

Mi tío quiso ser amigo del cerro y enloqueció. El cerro le mandó a bañarse en un pozo de agua y allí se presentaron todos los animales y lo lamieron. Al final llegó un toro barroso y su lengua le raspó duro, ese dolor no aguantó y enloqueció. Ser amigo del cerro implica tener coraje, no miedo y aguantar, solo así se llega a tener algo (comunero de Alausí).

Los mitos sobre lagunas, cerros, ríos o animales no solamente narran sus orígenes, sino que tienen la función de fortalecer valores y principios culturales. Cuando estos principios cambian, los mitos pierden sentido y valor. (Ver anexo 2: mitos y leyendas sobre los cerros locales).



La relación entre el cerro y la persona se confunde en una relación amorosa y divina; el cerro quiere amar, quiere vivir con esa persona, por eso se habla de “encanto”; la persona “encantada” cambia de estado de conciencia y puede transgredir prohibiciones relacionadas con espacios y tiempos. Igualmente está dotada para ver apariciones, al mismo tiempo que puede realizar actos sobrenaturales o metamorfosis. Su comportamiento se altera, en algunos casos descuida el hogar y surgen problemas de pareja donde los celos y la sospecha prevalecen y afectan la unidad familiar. El “encanto” también se refiere a la desaparición de personas o su transformación en piedras.

El cerro también puede “coger”, es decir causar daño, enfermedades, o incluso la muerte; esto sucede cuando por ejemplo una persona se ha quedado dormida en el páramo debido a una borrachera o cuando los jóvenes solteros se “tumban” en el cerro. La enfermedad consiste en “secar” el cuerpo o “chuparlo” y la persona muere.

Debido a la presencia de estas creencias hoy en día, ciertas montañas siguen siendo objeto de culto. En varios puntos o lugares del cerro se depositan ofrendas de lanas, cerdas, crines de animales, se encienden espermas, se deja dinero, se pasan misas y se reza con la finalidad de aplacar la ira de la montaña y solicitar su ayuda y protección. La misma práctica se realiza con los santos y vírgenes en las iglesias u otros lugares de culto (los mismos ingredientes se depositan junto a las imágenes).

Pelan borrego gordo y de ese cebo hacen velas y dejan prendido en el cerro hasta que se acabe, dejan las lanas, crines con rezos, oraciones como la santa doctrina. Se pasan misas a los cerros porque se seca la fuente de agua, el cerro nos está negando el agua o cuando no llueve se pasa misa a Santa Isabel (comunero de Achullapas).

El cerro, además, tiene género, puede ser *urcu huarmi* o *urcu runa*, inclusive se lo puede “ver” vestido con el traje de mujer de las comunidades vecinas y si es *runa*, con poncho de color rojo. Los relatos sobre cerros y lagunas también dan cuenta de la existencia de paraísos perdidos; se relata sobre lugares donde la tierra es fértil y se encuentran todos los productos que se siembran, donde hay animales de toda clase, donde la gente vive en casas sin que nada les haga falta. Son lugares donde pueden existir borregos de dos cabezas y toros de cuatro cachos.

En la zona centro-sur de la provincia de Chimborazo, las montañas que mantienen un culto más extenso –menos local– son los volcanes Sangay y Chimborazo. El Sangay es femenino y el Chimborazo masculino. Al Sangay se lo conoce como Santa Isabela o abuela Isabela y se la representa como una anciana de pelo blanco (nieve) cocinando en el fuego; tiene bajo su responsabilidad los elementos del mundo celeste, los fenómenos atmosféricos como lluvias, heladas, rayos y truenos. “La abuela tiene por caballo al cóndor, tiene la cabeza blanquita. Los antiguos decían que llora el *urco*, que llora la abuela y que mandando los gusanos ya ha de escampar”, nos explica un comunero de Pachamama.

El volcán Sangay es el único volcán que se encuentra en constante actividad en el Ecuador y desde muchas comunidades del sur de la provincia de Chimborazo es posible admirar sus continuas erupciones. El fuego está asociado con la cocina y los estruendos de las erupciones con los rayos y truenos. El culto a mama o abuela Isabela adquiere importancia en el mes de febrero, época de lluvias y heladas; su fiesta se celebra en Carnaval junto a su pareja, San Carlos. El último día de Carnaval se realiza una comparsa con dos personas disfrazadas de ancianos que representan a San Carlos y a la abuela Isabela, quienes van montados en un burro de casa en casa recogiendo ofrendas que entregan los comuneros como augurio para lluvias y para evitar heladas. Estas ofrendas consisten en productos agrícolas.

Ella (la abuela) se iba y sabía amanecer blanqueando la helada, decían ya sale el verano, ya la mama salvadora se ha ido y manda las heladas, con cuidado mis granitos. Si nosotros estábamos adorando, no sabía caer la helada (comunero de Achullapas).

Generalmente San Carlos es representado montado sobre un caballo, con un tambor y cargando un gallo o una espada, sin embargo en este día de Carnaval aparece como un anciano. Al indagar más acerca de la imagen de San Carlos, encontramos que la Iglesia Católica nunca lo introdujo oficialmente como objeto de culto. Durante el resto del año, la abuela Isabela, al igual que otros cerros, son invocados, durante la celebración de misas dedicadas exclusivamente a ellos, para pedir por lluvias o por fuentes de agua agotadas. Los mitos relatados por los más ancianos mencionan al Chimborazo como la pareja

original de la abuela Isabela. La introducción del personaje cristiano de San Carlos debió ser más tardío (ver Anexo 2).

Frente al desencanto con respecto a estas creencias, los católicos reconocen que los cerros se están “amansando”, es decir, perdiendo poder y fuerza. Explican que esto ocurre cuando los páramos se pueblan, sobre todo de animales como los puercos. De hecho, las tierras altas (páramos) están siendo agrícolamente colonizadas, incluso a 3 600 m. de altura se puede encontrar sembríos de papa y otros tubérculos. Esto ha significado, dentro de su cosmovisión, que el cerro ha dejado de ser “bravo”, de castigar o favorecer debido a la colonización de las tierras altas y al desprecio de los evangélicos. De esta manera, la función social de las creencias animistas de regular conductas, cohesionar al grupo y preservar principios y valores tradicionales pierde efectividad.

Más adelante analizaremos la forma cómo el protestantismo asume este papel regularizador. Los capítulos, versículos, salmos y proverbios bíblicos se convierten en referencia obligada de una nueva ética y moral y los pastores y diáconos en encargados de vigilar su práctica.

### *Las fiestas y los santos*

Las fiestas religiosas más tradicionales hemos podido encontrarlas en las comunidades indígenas de las parroquias de Tixán (cantón Alausí) y Palmira (cantón Guamote): Pachamama Grande, Santa Lucía, Busilchi, Yacupungo, La Merced, Atapos, Pueblo Viejo, Pachaxí, Pishillig, Santa Cecilia, Añag, Silveria, Cocán, Gualiñag, Curiquina, Aypud, Chalaguan, la Pacífica, Quislag Chico, son algunas de las 48 comunidades que forman parte de la organización Inca Atahualpa.

A diferencia del cantón Colta, la difusión del protestantismo en estos cantones ha sido tardía y la población evangélica en esta región, aún es inferior en número a la católica, por lo tanto la fiesta todavía mantiene su presencia. Sin embargo observamos que de año en año la fiesta va desapareciendo, los personajes, ritos y duración van disminuyendo. Estos cambios están relacionados no sólo con la presencia protestante que denigra el comportamiento “salvaje” de los católicos sino con otros procesos sociales y económicos como la desaparición de la hacienda, la migración a las ciudades y la influencia de la modernidad que imprime un nuevo estilo de vida y valores.

A continuación vamos a describir las dos principales fiestas de la zona: el Carnaval y la fiesta de San Pedro, ambas corresponden a dos momentos del calendario agrícola andino: el crecimiento de los granos y la cosecha.

### *Taita Carnaval*

La celebración del Carnaval varía de comunidad a comunidad, en algunas partes ciertos ritos, personajes y juegos han desaparecido mientras en otros lugares aún persisten. El Carnaval es una fiesta sincrética por excelencia, pagana y cristiana. En esta fiesta se conjuga el culto a la naturaleza y el culto a los santos por igual, al mismo tiempo que se afianza el poder interno, el prestigio entre las unidades domésticas; se fortalecen las relaciones de reciprocidad, y se practica el principio andino de la redistribución (económica). En el tiempo de la hacienda, el Carnaval perpetuó simbólicamente las relaciones asimétricas entre indígenas y terratenientes. A decir de Lentz, el Carnaval fue la máxima expresión de las relaciones de poder interno y externo (1986: 194). En definitiva, el Carnaval encierra muchos contenidos, los cuales están reflejados en los diversos personajes de la fiesta, en los juegos rituales, en el comportamiento ceremonial, en la secuencia y la despedida de la fiesta. Comencemos describiendo y explicando los personajes de la fiesta, sus funciones, atributos y características.

San Carlitos (*taita Carnaval*, *San Carlos yaya*) y Santa Isabel (*abuela Isabela*, *mama Shalva*) son los santos homenajeados de esta fiesta, la fiesta se la dedica a ambos personajes. Santa Isabel, como mencioné, es el volcán Sangay (el cual se lo puede observar desde esta región) y se cree es la consorte de San Carlos. Ambos personajes tienen representación iconográfica. La imagen de San Carlos es la de un hombre-niño cargando un tambor, lleva gallos y sostiene una espada. Estos accesorios, se advierte, han sido añadidos a la figura del santo. La imagen de la abuela Isabela es la de una virgen de pelo suelto con un niño. Ambas figuras se conservan juntas en una urna, a pesar de que también he encontrado la imagen de San Carlos solo sin su consorte. Las plegarias dirigidas a ambos personajes son para solicitar agua y el buen crecimiento de los granos (papas, habas, cebada). La abuela Isabel, como divinidad volcánica, posee el control de las heladas, el

agua, los rayos y los truenos, por lo tanto se le ruega no enviar heladas y se pretende aplacar su fuerza por medio de la ofrenda, el culto y la misa. La forma de comunicación con ambas divinidades es a través del canto, de las coplas que recitan los *huarmitukushkas*, personajes esenciales del Carnaval.

La ofrenda principal a San Carlos y Santa Isabel son los gallos, gallos que durante el ritual son despedazados, degollados, arrancados y su sangre derramada en la tierra, como símbolo de fertilidad y auspicio para llamar las aguas anheladas y limpiar la sangre. Otras ofrendas dirigida a ambos personajes son granos tiernos y maduros, animales pequeños y comida, productos que son recolectados ya sea por un niño o a un anciano (disfrazado) al final de la fiesta en la “despedida” o *aviana* del Carnaval. En algunas comunidades estos productos son enterrados en los cerros o *huacas* locales (Atapo, en Guamote) y en otras comunidades son consumidos comunalmente.

Los priostes son las personas que homenajean al santo, son los anfitriones de la fiesta y como tales están encargados de organizarla, cubriendo los gastos de comida y bebida para toda la red de parientes y amigos. Ellos ofrendan los gallos a los santos (antes lo hacían al terrateniente), permitiendo de esta forma el desarrollo de diversos juegos rituales que se realizan con gallos como veremos más adelante. Alrededor de los priostes se integran dos personajes esenciales del Carnaval, las *huarmitukushkas* y los soldados o *chapatukushkas*, a quienes les dan de comer y beber durante la semana que dura la fiesta. Los priostes confeccionan las *colchas*, emblemas finamente bordados con motivos taurinos y leyendas con los nombres de los priostes y el año de su priostazgo. Este emblema es utilizado como bandera y es llevado por los priostes a caballo como manto para cubrir la urna de San Carlitos, o como elemento decorativo del caballo, ubicado en las ancas del animal donde se pueda apreciar.

Hasta hace apenas diez años, los priostes se disfrazaban de reyes blancos y negros y vestían una indumentaria negra o blanca con insignias y charreteras. Llevaban corona y se instalaban en un “palacio” construido para la ocasión con telas multicolores y guardias que los cuidaban. La gente honraba al rey, lo saludaba y se informaba sobre los acontecimientos del Carnaval. “Cuando había un rey, la gente iba a saludar al rey, decía “¿cómo ha pasado el rey, cómo está, no ha pasado ninguna novedad, no ha habido peleas?”, todo eso preguntando, se iba

a tomar en la casa del rey, se toma agradeciendo, conversando para hacer todos Carnaval el próximo año” (comunero de Tixán).

El Carnaval se convirtió entonces en una inversión simbólica de la jerarquía; la subordinación en la que vivían cotidianamente se transfiguraba en la fiesta y ellos detentaban el poder como reyes, embajadores y militares.

Según opina Crespi para el caso de las fiestas de San Juan en la provincia de Imbabura: “Las fiestas tradicionales expresan el vasallaje político de los indios. Las fiestas revelan simbólicamente la subordinación indígena dentro de la vida de hacienda, mediante la inversión de papeles, conocen el poder que nunca han tenido” (1993: 330).

El prioste-rey, montado a caballo, junto a su amplia comitiva compuesta de embajadores, soldados, músicos y *huarmitukushkas*, acudía a la hacienda a saludar al patrón, quien cumplía también su papel dentro de este complejo sistema de intercambios y redistribución. Todos los *huasipungueros* de la hacienda llevaban el *camari*, un regalo de huevos, gallos y cuyes para el patrón; pero el prioste llevaba algo más que el *camari* común, llevaba un cuarto de borrego pelado y un gallo blanco con cintas multicolores, que se lo entregaba al patrón en el patio interior de la hacienda, éste a su vez entregaba al prioste-rey un barril de *chicha* para ser repartido entre los indios, mientras el hacendado repartía el trago.<sup>19</sup> Quizá se trataba de un encuentro existente en el imaginario indio, el de la confluencia de dos reyes, dos autoridades, una de la gente blanca y otra de los indios, ambas ubicados en un mismo nivel, sin diferencias. Luego de dos o tres horas de baile, comida y bebida, los *huasipungueros* regresaban junto al rey a su “palacio”.

Existen algunos estudios interesantes sobre las relaciones simbólicas y prácticas entre el patrón de la hacienda y los indios cristalizadas en la fiesta religiosa, realizados por Guerrero (1991) y Crespi (1993). Crespi describe las consecuencias fatídicas del fin del ritual entre el patrón y los indios una vez que la hacienda entró en crisis.

La eliminación del rito de la rama, el fin al intercambio personal ceremonial con el patrón, generó resentimiento. Ellos argumentaban que el intercambio, así como el baile y la bebida en nombre de San Juan, aseguraban la salvación de todos los participantes. San Juan perdona a los pecadores indígenas y blancos, sus gallos al aletear apagan las llamas del infierno. (1993: 322)

Como podemos observar, existen variables implícitas y roles asignados a cada participante de la fiesta, cuya desaparición puede contravenir el bienestar físico y espiritual de la comunidad. Una vez que la hacienda desaparece, el saludo ritual al hacendado ha sido reemplazado con un saludo al presidente del cabildo, o a los fundadores (dueños de las imágenes del santo). En el caso de la provincia de Imbabura, Crespi refiere como nuevos receptores de la ofrenda (rama de gallos) a la nueva administración de la hacienda (funcionarios públicos) o a compadres mestizos de los pueblos (1993, p. 328).

Si miramos en el nivel práctico, lograremos completar nuestro entendimiento sobre otro contenido del ritual, aquel del valor pragmático. Guerrero se refiere a este tema explicando que ninguno funciona sin el otro, pues existe un engarce básico a nivel simbólico y práctico entre las relaciones de dominación (y explotación) y aquellas comunales de reproducción, encubierto por el común denominador de la reciprocidad (1991, p. 31). Crespi, al respecto manifiesta que “las ceremonias conceden tanto a indios como a blancos el acceso a los recursos que se encuentran en cada uno de los dos medio ambientes” (331). La siguiente cita es reveladora :

En tiempos de hacienda sabían llegar con cualquier regalo, han sabido venir a saludar al mayordomo o al administrador, al patrón. De ahí saludaban al patrón como haber saludado a taita San Carlos y de ahí ya podía comenzar la fiesta. El patrón nos tiene como hijos, tanto para el trabajo tanto como para alguna ayuda en la hacienda y sabe a qué gentes tiene y quiénes van a ayudar a ellos, tienen una lista, entonces ve si este huambra vino, este otro no vino (comunero de Pachamama Grande).

Con la desaparición de la hacienda, las prácticas rituales se transformaron; se produjeron reajustes, sustitutos; un reordenamiento ideológico y simbólico. La fiesta de Carnaval perdió fuerza como expresión simbólica de subordinación a la hacienda, sin embargo continuó expresando las relaciones de injusticia entre indios y blancos a través de la inversión simbólica de hombres en mujeres, de la persistencia de los *huarmitukushkas*, personajes liberados de toda coerción, obligación y reglas sociales.

Ahora hablemos sobre el nombramiento de los priostes. ¿Quién los elige? La mayor parte de los testimonios nos indican que los

priostes se auto-eligen según la devoción que tienen a San Carlitos y Santa Isabel (*Mama Shalvita*). Sin embargo encontramos otros elementos que complementan dicha selección. Hallamos diversos tipos de priostes, organizados según los recursos económicos y humanos que cada uno posee. Hay priostes de gallos, priostes de toros (en las fiestas de San Pedro), priostes de banderas (pendoneros), priostes de bebida y priostes de comida. Ser prioste o “pasar el cargo”, como comúnmente se dice, requiere contar con la mayor ayuda y participación posible para poder solventar los gastos, ello significaba contar con una amplia red de parientes, vecinos y amigos. En tiempos de la hacienda, la autoridad indígena era quien seleccionaba a los priostes, esta selección se hacía en función de las tierras, los animales y de la red de ayuda que poseía la persona. La cita a continuación describe perfectamente el principio de redistribución comunitaria:

A los más ricos, con bastante tierra, decía que pongan banda, toros, a los más pobres que pongan trago, chicha. El rey tenía que reunir bastante plata porque se celebraba la fiesta de domingo a domingo; unos tenían que poner la colcha, otros la misa, la comida, los animales (comunero de Tixán).

Otra forma de designar a los priostes era y continúa siendo por medio del juego ritual. En el corte de gallos, o *gallo fiti*, los gallos vivos son enterrados hasta el cuello, dejando la cabeza al aire. A continuación se vendan los ojos de niños, mujeres y hombres y se les entrega un palo para golpear al gallo hasta darle muerte. Aquel que logra matar al gallo podrá ser prioste el año siguiente y deberá devolver seis o doce gallos. Esta designación tiene connotación divina pues como dice un comunero: “Si Dios quiere, la persona podrá golpear al gallo y si Dios no quiere no podrá hacerlo. El que es devoto, ese golpea y será prioste el año siguiente”. Existen dos modalidades más del juego de gallos. La segunda consiste en amarrar los gallos vivos en una cuerda y colgarlos para que hombres montados a caballo, a gran velocidad arranquen el gallo. Algunas personas logran arrancar pedazos del gallo, pero aquel que arranca el gallo entero será prioste el año siguiente, con el compromiso de multiplicar los gallos (una docena). La tercera manera de jugar gallos es sólo para mujeres y consiste en que una mujer robusta agarre fuertemente un gallo vivo mientras otras mujeres tratan de



quitarle. Algunas logran arrancar las alas, la cabeza, y así poco a poco van despedazando al animal, mientras caen y se revuelcan con gritos de alegría.

Detengámonos brevemente en el sistema de priostazgo basado en las redes de parentesco y alianzas. Antes, la comunidad indígena tuvo un sistema de autoridad político- religioso compuesto por regidores y alcaldes. A partir de 1937, los cabildos se convirtieron en la estructura administrativa de la comunidad indígena. El regidor indígena era un cargo religioso-civil hereditario nombrado por el cura párroco. El regidor nombraba cada año a los alcaldes y éstos nombraban a los priostes de la fiesta de Carnaval. En muchos casos los alcaldes nombrados tenían que “pasar el cargo” si no lo habían hecho antes (ver Lentz 1986: 194).

Antes no había comuna, sólo alcalde, había sólo los alcaldes nombrados para cada llacta y se reunían en las haciendas. A los alcaldes les ponían los comisarios y a los fiscales les ponían los taita curas.<sup>20</sup> Los comisarios mandaban para que hagan la fiesta, mandaban a los priostes de toros y capitanes (comunero de la Merced).

Una vez escogidos los priostes (treinta aproximadamente), éstos comenzaban la preparación de la fiesta con un año de anticipación; lo primero que hacían era acudir a sus familiares a reunir las famosas *jochas*. Las *jochas* eran ayudas en especies, animales o trago que algunas familias regalaban tanto a los priostes como a los fundadores que no podían cumplir con todos los gastos de la fiesta. Generalmente, provenían de familiares cercanos o de los fundadores. Los priostes actuales a su vez habían proporcionado esta forma de ayuda a otros que fueron priostes en ocasiones anteriores.

Apenas el joven cumplía la mayoría de edad, debía ser prioste con la ayuda de las *jochas*. Esto significaba su incorporación al mundo social, una especie de iniciación a la vida de adulto, al mundo de las responsabilidades, de los deberes y las obligaciones. La fiesta, por lo tanto, representaba el espacio privilegiado para iniciar esta nueva etapa de la vida. El joven pasaba a ser reconocido como pleno miembro de la comunidad y pasaba a la escena pública; ese paso debía ser con todas las pompas del caso, es decir debía demostrar su capacidad de “dar” tanto a la divinidad como al grupo social. No era un asunto solamente individual sino más que todo familiar. Desde pequeños habían

acumulado bienes: árboles, animales, sembríos para que llegado el momento su destino sea el gasto ritual.

El prestigio que se obtenía por haber “pasado” la fiesta era invalorable, además de significar una obligación social y religiosa que no se podía postergar, llegado el momento. “Los mayores sabían decir: ustedes son como perros, no conocen siquiera santos, cuando no hacemos fiesta por obligación a Dios, aunque tenga o no tenga plata”. En la duración de la celebración se podía valorar el estado espiritual, síquico y económico del grupo. La pobreza o riqueza, la devoción o avaricia de la persona y de la comunidad se demostraba en el esplendor de la fiesta. Incluso se cuenta de algunas personas y comunidades que se empobrecieron por pasar la fiesta. “Hay comunidades que han perdido terrenos por vender o empeñarlos para pasar la fiesta. Las últimas tres familias del pueblo de Tixán que han hecho San Pedro han quedado en la ruina, porque se gasta mucha plata”, nos relata el ex párroco de Tixán, Pedro Torres.

Otro personaje importante de la fiesta y que ya lo hemos mencionado era el fundador, encargado de “pasar” la fiesta junto a los priostes. El fundador es el dueño de la imagen del santo. Los priostes, al ofrecer los gallos a San Carlitos o mama Shalvita, lo hacían en la persona del fundador, quien recibía la ofrenda. Los fundadores, al aceptar las ofrendas al santo, también debían ofrecer a cada prioste y su comitiva comida y trago. Si las imágenes estaban en las capillas de las haciendas, la fiesta se trasladaba a este lugar y las ofrendas se entregaban al hacendado, quien a su vez repartía comida y bebida.

El origen de las imágenes es diverso: por hallazgo fortuito o aparecimiento en lugares especiales tales como piedras grandes (huacas) o quebradas, o de la manera más usual, mediante herencia familiar. Lo más curioso, sin embargo, es que el santo o la virgen en cuestión no necesariamente está representado por su imagen sino que esta función puede ser desempeñada por una piedra, un bulto de telas o un palo levemente tallado; para el caso, se trata siempre de un objeto dotado de inmenso poder y cubierto de atributos y dones.

Yo no tengo comprado este santo, en la santísima cruz, ahí le encontré, en mi tierra, sobre mi piedra. Mi abuelito tenía un santo también. Yo estaba pasando con los animalitos por el camino, entonces una vez se asomó y se escondió; en el segundo viaje busqué y cogí. De este portecito es, está cargado un tamborcito (comunero de Alausí).

Los atributos de los santos van desde la extrema generosidad hasta el más implacable castigo. Son pensados a imagen y semejanza de las personas. Cuando no se cumple una promesa, se irritan y pueden causar desgracias en la producción agrícola, en la salud o el clima. Cuando no llueve, se acostumbra pasear las imágenes por los terrenos secos con el fin de invocar la lluvia. El enojo e ira de los santos suele deberse a una pobre celebración de su fiesta. Hablar de las creencias en los santos o en sus imágenes posee un sentido unívoco que se intercambia permanentemente. La imagen es la depositaria de las virtudes de hacer el bien o el mal que se le atribuyen al santo; el poder de éste reside en su representación icónica. “Pensábamos que las imágenes eran nacidas como nosotros, se creía que oían, que eran vivos, que castigaban”.

Los mayores creían viendo la imagen, a través de esa imagen que Dios existe. Ellos tenían dos creencias: Dios está en el cielo pero también creían en las imágenes que dan milagros, que dan lo que piden. Decían que el santito tal es vivo, escucha, cuando yo no cumplo lo que ofrecí, ellos castigan. Ellos preocupaban de cumplir lo que ofrecían: ofrenda, misa, fiesta, toda cosa (comunero de Quislag).

Continuemos con el Carnaval y sus personajes. Finalmente hablaremos sobre la comparsa de las *huarmitukushkas* y los soldados que acompañan todos los días de la fiesta y constituyen el símbolo principal del Carnaval. Se trata de una comparsa compuesta por tres o treinta hombres disfrazados de mujer, que están dirigidos por los *chapatukuschka*, disfrazados de soldados. Los soldados están organizados por rango, el rango más alto ocupan los capitanes, luego les siguen los sargentos, tenientes y cabos. Cada persona ocupa un lugar en la cadena del cortejo: el primer capitán va al frente, le siguen las *huarmitukushka*; los sargentos y tenientes van a los lados y los soldados menores -cabos- van a la cola.

Este “batallón” carnavalesco recorre casa por casa cantando, bailando y jugando. Unas *huarmitukushka* tocan tambores y rondines, otras cantan coplas del Carnaval, todos bailan y recorren los añejos en forma serpenteada, siguiendo el trazo marcado en el suelo por el capitán con su espada (machete).<sup>21</sup> En cada casa, los anfitriones tienen la obligación de invitarlos a comer y beber mientras disfrutaban de los juegos “traviosos” entre soldados y “mujeres” con obvias alusiones sexuales de los “militares” hacia las *huarmitukushkas*. En medio del orden y desorden

de la comparsa, que a pesar de simular un cuerpo militar donde todos obedecen a sus superiores, estos mismos tienen derecho de robar animales y granos que luego son abandonados en los caminos y lomas de los alrededores. “Las *huarmitukushkas* que no obedecían a los soldados, recibían fuetazos”, evoca un antiguo capitán, ahora evangélico.

Otra característica de este “batallón” es su compostura belicosa. Estas comparsas pueden atravesar los límites de las comunidades o barrios y buscar pelea con otros “batallones” vecinos, los cuales no les permiten traspasar las fronteras. Los motivos de las querellas son antiguos conflictos familiares y comunitarios acumulados durante el año acaecido y que buscan la fiesta para “dirimirlos ritualmente. “En Carnaval la gente se vuelve belicosa, está peleando, pleitos por terrenos, por agua, porque no me dejó pasar los animales por su terreno, y eso no lo olvidan jamás, pero existe un tiempo para reclamarse y pelearse” (sacerdote Pedro Torres).

Este carácter provocador y combativo también se refleja en la no concurrencia de las comparsas a la misa, al contrario bailan y hacen alboroto junto a la capilla, donde tiene lugar la ceremonia. Éramos “libres”, señala el antiguo capitán. Como hombres y mujeres libres pueden atravesar las *chakras* o cultivos pisoteando las plantas y sembríos, comportamiento que obedece a la creencia de que había que espantar al espíritu de la *chakra* para multiplicar los frutos.

Las *huarmitukushka* son el elemento más rebelde del Carnaval, incluso hay negras. Sus travesuras comprenden el “cortejar” y “seducir” a los hombres, sobar a los espectadores con harina, sublevarse a los soldados. Sus voces, su aspecto y comportamiento se transfiguran, cambian de identidad, apropiándose de una imagen que les permita transgredir el orden social, moral e incluso sexual. Todo en ellas es exagerado: el baile, el canto, los gestos, el vestuario, el peinado. Su presencia instaaura un espacio y un tiempo paganos, de desenfreno y borrachera, para recordar quizá el comienzo del mundo, el caos original, y así volver a instaurar un mundo nuevo, ordenado, más justo.

Al final del Carnaval, el jueves, las *huarmitukushkas* son reemplazadas por otros disfrazados como vacas locas, osos y el *abuelo tukushka*. Los osos son animales que se introducen en las casas, tumban todo lo que está a su paso y se llevan a las mujeres cargándolas para botarlas en las lomas, al igual que las *huarmitukushka* se “roban” animales y comida.

Finalmente, llegamos a la despedida del Carnaval o Carnaval *aviana*, momento en el cual una pareja de ancianos disfrazados - *abuelotukushka*-, o de niños, o de “pobres”, montados en un burro, recogen ofrendas casa por casa y las cargan en alforjas. La idea de “despedir” al Carnaval viejo (San Carlos y Santa Isabel) es para agradecer y pedir por granos y frutos nuevos el año siguiente. “Juntábamos los granitos, papas, carne de borrego, mondongo, cueros, todo eso haciendo cargar en el burro, nos íbamos a mandar poniendo en el camino grande. Después veníamos quemando las pajas, la montura del burro” (comunero de Pachamama).

El acopio de ofrendas (al santo y al cerro), como ya mencionamos, puede ser, o bien consumido por todas las familias o enterrado en las lomas circundantes; ello varía según la comunidad. La despedida del Carnaval, además de agradecer al santo y al cerro, es una despedida y un reconocimiento a todos los parientes que han contribuido a llevar a cabo la fiesta (en el Anexo #2 transcribo un cuento sobre dos priostes que debían pasar el cargo, uno pobre y el otro rico).

Actualmente, la fiesta no tiene todas las características y personajes que acabamos de describir, el Carnaval ha sufrido modificaciones conforme han ido cambiando las relaciones sociales de producción (disolución de la hacienda) y las relaciones interétnicas con el pueblo, así como con la introducción del protestantismo en el campo. Las comparsas de soldados y *huarmitukushkas* se han reducido a tres, cuatro, o cinco *huarmitukushkas* y los soldados a dos o tres. Los priostes, si los hay, son uno o dos y no como en el pasado, que llegaban a diez, quince, veinte o treinta. De igual forma, los fundadores se han reducido a uno por comunidad. Las imágenes de San Carlos todavía existen, a pesar de que la imagen de Santa Isabel sólo la hallamos en una comunidad, al igual que los abuelos *tukushka*, la vaca loca, y el oso. La ofrenda de gallos también es menor, con suerte llega a cinco o seis gallos. Los reyes y sus palacios han desaparecido por completo, pero los pendoneros y sus colchas subsisten.

Junto al debilitamiento del Carnaval se ha perdido el carácter y sentido de la fiesta. La expresión belicosa ha desaparecido, los batallones de *huarmitukushkas* no se enfrentan entre sí, su representación es más jocosa y de entretenimiento. Sin embargo la

fiesta aún continúa siendo un medio de trasgresión del orden, una expresión simbólica de las desigualdades sociales e individuales (invirtiendo la jerarquía y el poder masculino y militar), un ritual propiciatorio, de fertilidad de la tierra en época de heladas, y un medio de instaurar y perpetuar las relaciones de reciprocidad entre las familias, los compadres y los amigos.

A continuación elaboro una agenda de la fiesta día por día: el Carnaval se inicia el domingo antes del miércoles de ceniza y termina el primer viernes de cuaresma. En el primer día de la fiesta, el domingo, llamado “las vísperas del Carnaval”, los *priostes* se reúnen en las casas de los *fundadores* y llevan las ofrendas de gallos al santo. Luego, todos juntos: *priostes*, *fundadores*, músicos, soldados y *huarmitukushka* van a la iglesia del pueblo de Tixán o Palmira o a las capillas de cada comunidad a celebrar una misa en honor al santo, bailando y cantando. El lunes, la celebración se realiza en las casas de los *priostes*, las *huarmitukushka* visitan casa por casa, “robando” animales y granos, cantando y bailando. El martes y miércoles continúa el baile y el canto de las *huarmitukushka* y soldados, y el convite de comida y bebida. El jueves es la despedida del Carnaval, entierran animales, productos agrícolas y chicha en las lomas o *huacas* circundantes, o en su lugar, cocinan y comen todos juntos los granos y animales entregados al abuelo *tukushka*.

### *San Pedro trae granos*

Las fiestas de San Pedro siguen a las de Carnaval; mientras Carnaval se da en la época en que los granos están en flor y necesitan agua, las fiestas de San Pedro corresponden con el tiempo de cosecha: alrededor del 28 de junio, empezando un lunes y terminando un viernes.

La fiesta de San Pedro en las comunidades mencionadas anteriormente, esto es, las comunidades de la parroquia de Tixán, específicamente las comunidades de Pachamama, Quislag, Yacupungo, Santa Rosa de Chicho y la Merced, se celebraba de la siguiente manera: Los *priostes* daban sus ofrendas a San Pedro porque traía granos, decían, y entregaban una docena o media docena de gallos, cuyes, cinco borregos, dos reses y tanques de trago y de chicha. “Reuniendo dábamos al cielo amito en la iglesia, en la hacienda o a los fundadores”.

San Pedro –explican– “hace revelaciones en los sueños, se presenta como ser humano y reclama lo prometido; hay que dejar lo que sea e ir a cumplir con lo ofrecido”.

Este compromiso con la divinidad y el grupo social culmina con la fiesta, ocasión para la cual se ponen en movimiento pueblos y comunidad durante casi un año de preparativos. A continuación se mencionan algunos detalles de estas celebraciones.

En las fiestas, como en todo ritual andino, se vela a los santos<sup>22</sup>, se pasan misas, se hace romería, se baila, se come, se bebe y se organizan corridas de toros y peleas de gallos. El canto y el baile o *taquis* tuvieron un origen sagrado y determinadas coreografías y cantos o *loas* se realizaban específicamente para cada ocasión. Los cantos o *loas* y la danza a caballo para San Pedro estaban concebidos de una manera distinta a la de Carnaval. El momento principal del ritual de San Pedro no trascurre en el campo ni en las haciendas sino en el pueblo.

En San Pedro, los priostes disfrazados de capitanes competían entre comunidades para “tomarse” la plaza del pueblo de Tixán. El primero en llegar a la plaza era el ganador a quien se le proclamaba rey. El rey o un niño saludaba públicamente a San Pedro y pasaba a una tarima a recitar ante las autoridades y demás priostes la *loa* de San Pedro.

Chapin, chapin de la conderencia, no mejora la vergüenza, a comer pan caliente a tomar aguardiente, sale, sale vaca cursienta, gallito marcado, para cara, coles tronco, ucsha huasi, cara pungo, jahua lomapi chapacurangui San Pedro ñucapacllatami canqui, San Pedro ñucapac llactami San Pedro ña miñaganami plaza, Dios se lo pagui, Dios chasna nishca (arriba en la loma esperamos, tú mismo eres San Pedro, ya me he ganado la plaza, gracias Dios así ha dicho).

Esto iba acompañado de correteos a caballo por varias horas, durante tres o cuatro días. Correteaban 500 o 600 personas, dirigidos por veinte o más capitanes-priostes, hasta la noche, momento en el cual regresaban a las comunidades para nuevamente repetir la hazaña al día siguiente.<sup>23</sup>

En San Pedro se reunían desde el 28 donde el prioste llamado capitán, ahí vuelta sabían acompañar sólo montados a caballo, se ponía una

colcha brillante en el lomo del caballo, iban bien vestidos y con un tajar cruzado como capitanes mismo (comunero de Tixán).

La misa a San Pedro se celebraba el primer día de la fiesta alrededor de las 10h00, una vez que se conocía a la comunidad ganadora. Los montados continuaban dando vueltas por el pueblo, mientras unos paraban a descansar y comer y otros tomaban la posta. El descanso se efectuaba en las cantinas de los mestizos pueblerinos, quienes además eran compadres de las familias indígenas. “Llegando a Tixán, pedíamos posada a los compadres, nos amanecíamos, todos reunidos tomábamos y comíamos todos juntos entre familias.”

Los priostes según la posesión de recursos materiales y humanos -basado en las *jochas* u ofrecimientos de ayuda- ponían toros para las corridas de toros, *colchas*, comida o bebida. “Los toros ponían los que tenían bastante terrenito, ellos hacían priostes y ponían los toros, estos venían de Punguloma, Ozogoché, cinco, seis toros daban”, relata un indio de Pachaxí.

La comunidad indígena real y simbólicamente conquistaba el pueblo mestizo y hacía alarde de su fuerza y superioridad transitoria. Los disfraces, por supuesto, ayudaban a este propósito, puesto que los disfrazados se posesionan del personaje que representan (reyes, militares, etc.). El mensaje-advertencia que se transmitía con estos actos festivos era innegable debido al gran número de indios frente a una minoría de blancos<sup>24</sup>. Una vez más, advertimos la preferencia por una comunicación simbólica que manifestaban los indios frente al mundo blanco. La fiesta operaba entonces como otro acto simbólico de transgresión, de apropiación de espacios excluyentes (el pueblo), como pudimos observar con el Carnaval y su celebración en la hacienda.

Pero como todo ritual polifacético, no olvidemos que la fiesta tenía múltiples significados (a más de expresar la contravención del orden social injusto), como la observación cabal de los principios andinos de reciprocidad y redistribución, el cobro de antiguas deudas de *jochas* y la adquisición de nuevas obligaciones para ser devueltas más adelante. La búsqueda de prestigio y jerarquía de poder entre comunidades rivales y de honra y reputación en los priostes, fundadores y autoridades indígenas es palmaria en la lucha por tomar la plaza y en el gasto generoso en música, disfraces, comida y bebida.



Como bien comprobó Costales hacia 1953: “Aquel que no cumple con su priostazgo es considerado como el ser más despreciable, incapaz de derechos y obligaciones, un paria dentro de la comunidad”.<sup>25</sup>

Otro contenido importante de la fiesta era la observancia religiosa misma, la importancia de remozar los vínculos de reciprocidad con San Pedro y con ello, su favor y protección divinas que conducían a la salvación. Los esposos Costales han recogido el testimonio de un indio que luego de “pasar el cargo” afirmaba: “Iré al cielo, limpio de toda culpa”.<sup>26</sup>

Actualmente la fiesta de San Pedro ya no se realiza de la manera aquí descrita. Los disfrazados han desaparecido. La fiesta ya no tiene lugar en el pueblo de Tixán sino en las comunidades indígenas. En los últimos diez años (desde 1985) se ha organizado una nueva fiesta, la fiesta de la Cosecha durante el mes de agosto. Esta fiesta se originó como una misa de acción de gracias y luego se transformó en fiesta con toros y banda. La reinención de la fiesta ha sido fruto del trabajo organizativo de los sacerdotes católicos y de la organización indígena local (Inca Atahualpa). Dentro del marco de revalorización cultural emprendido por la Diócesis de Riobamba, se consideró que ciertos ritos y creencias familiares debían ser proyectados a la vida pública para su sobrevivencia y realce.<sup>27</sup> Encontramos casos similares de reinterpretación de la fiesta a lo largo de todo el país, ya sea ligada a la acción pastoral de la Iglesia o a la de los partidos políticos y organizaciones indígenas. En el caso de la provincia de Imbabura, las fiestas tradicionales de San Juan y San Pedro, que se celebran en el solsticio de verano, están siendo privadas del carácter “católico” a su vez que se trata de promover el carácter “incaico” de la fiesta. Muchas comunidades del norte y del sur conmemoran la fiesta del *Inti raymi* y no la de San Juan. Esta fiesta es un añadido moderno instaurado como neo tradición de origen inca. El resultado ha sido una pérdida de significados que se hallaban entretnejidos en cada instancia de la fiesta tradicional y su reemplazo por actividades carentes de signos y símbolos religiosos.

Al mismo tiempo que se pretende “andinizar” la fiesta, se recurre a más ingredientes de la fiesta occidental así como a su estructura y orden: certámenes de belleza, discursos políticos, promoción turística, etc. Dos razones han influido en este proceso de reinención de lo inca: En primer lugar han incidido los procesos de recuperación de la

identidad indígena como proyecto político del movimiento indígena y de los teólogos de la liberación, donde el descubrimiento de las raíces culturales significa una fuente de movilización política de los pueblos indígenas. En ese sentido, los ritos “incas” aparecen como referentes de la identidad étnica.<sup>28</sup>

Por otra parte, la instauración de neo-tradiciones incaicas responde simple y llanamente a intereses económicos de empresas turísticas manejadas por los pobladores mestizos y por las autoridades locales en su intento por vender un producto “autóctono” en el mercado turístico nacional.

Guerrero (1991) y Crespi (1993), consideran que las modificaciones en la fiesta de San Juan-Inti Raymi reflejan nuevas relaciones productivas y nuevas expresiones de etnicidad. San Juan-Inti Raymi, dice Guerrero, metaboliza el símbolo de la modernización tecnológica, realza los nuevos valores y reorganiza las percepciones mentales y emotivas. Este autor concluye que los cambios sociales son ingresados en el universo ritual de las nuevas generaciones. Tampoco descarta la importancia que tuvo la conmemoración inca solar. “Existía más de un punto de engarce para que entre las fiestas incas del Inti-Raymi y las españolas de San Juan, ocurrieran nuevos entreveramientos de ritos y significados” (1991: 13).

En definitiva, asistimos al ocaso de la fiesta religiosa o en el mejor de los casos, a su deterioro. Pocas son las fiestas que aún sobreviven; las ceremonias han perdido sentido o como observamos, se han folclorizado. El ocaso de la fiesta no solamente ha estado relacionado con los cambios realizados por el catolicismo radical, sino también con los nuevos contextos políticos, económicos y culturales desatados por los procesos de reforma agraria, migración, modernización y occidentalización, correspondientemente con el deterioro de los sistemas políticos y sociales indígenas -compadrazgo, priostazgo y autoridades tradicionales-.

A manera de resumen, El Carnaval revela (de manera invertida) las relaciones de poder entre la hacienda y la comunidad; en el momento que la hacienda desaparece, se suprimen o se substituyen los ritos de intercambio personal con el patrón, eje de la fiesta. De igual manera sucede con las fiestas de San Pedro. En el momento en que las relaciones de dominación con los mestizos de los pueblos se debilitan, la fiesta indígena, como expresión de desigualdad y subordinación étnica, pierde

importancia. Por supuesto que la descomposición de la fiesta tradicional no es tan sencilla, y sólo he mencionado algunos de los móviles que conllevan a su descalabro.

Para los evangélicos el recuerdo de las fiestas y su fuerza los persiguen como un fantasma. Para ellos las fiestas pasaron a representar todos los males juntos: la borrachera, el baile, el canto, el despilfarro de dinero, el culto a los ídolos, las peleas, etc. Por esta razón se las sustituyó con celebraciones “espirituales” durante las mismas épocas del año. Ello no ha impedido que muchos protestantes asistan a las fiestas “de borrachos” en calidad de expectadores, razón por la cual se atribuyen algunas desconversiones. En el cantón Colta, el consentimiento religioso ha llegado a tal alcance que en Carnaval, las comparsas de *huarmitukushka* y músicos que visitan casa por casa, hoy llegan también a las familias de evangélicos, donde se les brinda comida y bebidas gaseosas.

Como mencioné en un artículo anterior, los procesos de conversión religiosa no se encuentran concluidos y los rumbos que toman los acontecimientos religiosos entre católicos y evangélicos no dejan de sorprendernos; observamos que escapan a las previsiones de los investigadores sociales, misioneros y sacerdotes.<sup>29</sup> Las fiestas, los levantamientos y las elecciones políticas han sido los escenarios privilegiados para advertir los nuevos reacomodos.

En fin, al haber observado dos tipos de culto, a la naturaleza y a los santos, no podemos dejar de percibir similitudes tanto en lo que se refiere al ritual como a la manera concreta de expresión de la fe. Nada escapa al poder de los cerros y los santos, la dependencia del hombre y la naturaleza parece absoluta; todo se realiza gracias a su voluntad. De ahí que cuando una madre india alumbró un hijo muerto, recordó no haberlo sembrado recordando a Dios.<sup>30</sup> En efecto, estamos en presencia de aquel hombre religioso que menciona Eliade, que no realiza un acto desprovisto de carácter sagrado.

Para continuar describiendo la forma sincrética de religiosidad indígena, examinaremos la celebración de un rito funerario, así como el modo de recordar a los difuntos y los diversos acontecimientos sociales que supone el rito matrimonial.

### *Unas alitas para subir al cielo*

Así como durante la vida se acude a las fuerzas superiores por medio de rituales, también se debe morir acompañado de ceremonias que apacigüen a las divinidades e invoquen amparo y cuidados en el viaje final del difunto, así como protección para quienes continúan viviendo. Del mismo modo que en la fiesta religiosa, en los ritos funerarios encontramos una combinación de ceremonias andinas y cristianas. Para los indígenas la muerte implica acompañar, ayudar, unirse con su contraparte: retribuir, corresponder, atender, acoger; en definitiva un reencuentro.

Como en todo ritual, se sigue un orden; en algunas observaciones encontramos que la ceremonia de partida consta de cinco momentos: 1. desde que una persona muere hasta que le ponen en el ataúd; 2. velación: desde que está en el ataúd hasta que va a la iglesia; 3. misa y entierro; 4. regreso a la casa, comida y 5. lavatorio.

Desde la primera etapa intervienen “los caballos”, que son personas muy importantes que cumplen varias funciones como amortajar al difunto, limpiar la casa, lavar la ropa, iniciar los juegos rituales y cargar el ataúd hasta el cementerio. “Son personas muy buenas a las que se les ruega con un *camari* muy grande para que ayuden”. En la velación, generalmente cantan, rezan, comen, beben y juegan durante toda la noche.<sup>31</sup>

Al día siguiente se celebra la misa y el entierro. En la misa se hacen responsos<sup>32</sup> en nombre del difunto, luego se asiste al cementerio y se entierra el cuerpo junto con bebidas, comidas, ropa, instrumentos de trabajo, de música, monedas y demás objetos apreciados y necesarios del fallecido. Además se envía con el finado “encargos” y “recados” para otras personas ya fallecidas.

El muerto tiene el mismo trabajo en la otra vida. El espíritu está esperando porque no tiene con qué trabajar, qué vestir, qué comer, entonces espera al otro difunto que llegue, espera los recados o encargos de la familia. Cuando hay un muertito directo nos vamos allá para encargar las cosas. Ahí se lleva bastante en la caja ayoras porque los mayores han dicho que billetes no pueden cambiar (comunero de Chinoloma).

Cuando mueren los niños, llamados “angelitos”, se fabrican unas alas como de ave y las ponen en el féretro; explican que son para poder subir al cielo, para que las alas “hagan fuerza”.

A partir de la cuarta etapa, los deudos deben tomar un mayor número de precauciones. Deben beber chicha y comer una comida especial, fuerte y cálida porque el muerto es frío y se debe equilibrar el cuerpo para que no venga el “mal aire”. De igual manera, se limpia con hierbas y se arregla la casa teniendo mucho cuidado de quemar la basura. Se cree que mientras los familiares van al lavatorio, el difunto regresa a su casa; esto lo confirmarán ciertas señales que indican por dónde pasó el difunto –fogón, cama.

El lavatorio, la última etapa, es un rito de purificación de la familia, que acude a bañarse a las corrientes de agua más próximas: ríos, lagunas o cascadas: se lavan la cara, las manos, los pies, la ropa que han estado puestos y las mantas que han cobijado al muerto. Luego se visten con ropa, preferentemente nueva.

A lo largo de la provincia encontramos variaciones en el ritual de partida; en algunos lugares se esparce ceniza por toda la casa para comprobar, más tarde, las huellas del difunto. Los juegos rituales también varían, en algunos casos durante la velación los hombres juegan a los dados y el ganador se convierte en “zorro mayor”; convertido en este animal, recorre casa por casa, aullando y reuniendo donativos para los “dolientes” o familiares del difunto. El ritual de purificación se puede modificar añadiendo plantas medicinales en la “limpieza” o lavatorio de la familia y de la vivienda, sobre todo *ortiga*.

Para los protestantes, las ceremonias y creencias de despedida y purificación tienen el mismo sentido que para los católicos; se ha reemplazado la misa por el culto evangélico y se han levantado nuevos cementerios evangélicos. Se continúan realizando ritos de limpieza y purificación; se manda comida, objetos y encomiendas con los muertos, sólo que ciertamente hoy se envían relojes, radios y Biblias.

### *El día de las almas*

Cada 2 de noviembre se cree que los muertos regresan a la tierra a visitar a los vivos, por lo que se dedican ceremonias y ofrendas en su honor; se trata de una ocasión para reunirse y recordar a todos los familiares y allegados difuntos. “Pasamos tomando y comiendo, todos reunidos: mujer, hijo, compadres; hacemos colada, comemos pancitos”.

Se cree que el día de las almas los muertos regresan a comer a la casa, iglesia o cementerio; por esta razón se prepara un lugar exclusivo para este propósito donde se coloca una mesa ritual abarrotada de comida y bebida ceremonial y ordinaria, además de los “caprichos” que tenía el difunto. Nos explican que a las 10h00 u 11h00 de la mañana venían las almas, mientras la familia estaba bebiendo y jugando “cocos”. A las 5 de la tarde rezaban una oración y se regresaba al lugar donde se dejó la comida. “Algunos decían que habían llegado las almitas, a los jóvenes no nos dejaban ver”. Después del nombramiento y una vez que las almas han “comido” se procede a repartir y consumir el resto de comida y bebida entre las familias.

Para esta ocasión se prepara una comida y una bebida particulares. La bebida consiste en una “colada morada”<sup>33</sup>. La comida característica es el pan con figuras humanas y de animales que ha sido preparado por las mujeres con dos semanas de anticipación en cantidades considerables, pues además de ofrenda es el objeto de intercambio por excelencia entre familiares y amigos. También se prepara una sopa llamada “champús” y se come carne de cerdo, que ha sido engordado exclusivamente para esta ocasión.<sup>34</sup>

“Ponemos papita, carnecita, tortillita, pancito, lo que Dios ha dado, eso ponemos haciendo un doblecito, nombrando para éste, para otro diciendo así para cuanto muerto tengamos” (comunero de Chinoloma).

La ofrenda, como podemos percibir, es personal; cada difunto es homenajeado y por ello es muy importante mencionar su nombre, para indicar la ofrenda que le corresponde. De allí la importancia que han tenido los *responsos*, servicio religioso que siempre estuvieron dispuestos a pagar y exigir, pues el nombrarlos equivalía a no olvidarlos y asegurar su salvación. En efecto, parece ser que las arcas de las iglesias rurales se acrecentaban cuantiosamente durante esta época.

En finados vienen dos padres más a la misa, al cementerio y hacen apuntes por cada alma que van a hacer responsos. Indígenas dan tanto: \$20, 30, 100 hasta \$500 sucres por cada alma.<sup>35</sup> Hasta veinte hojas de ambos lados llenan de nombres para hacer responsos” (Sacristán de Palmira).

En la iglesia o capilla la mesa ritual se coloca en el piso, es decir, se colocan los bultos de comida dedicados a cada difunto, en una especie de relieve que se asemeja mucho a un féretro. Generalmente el

tiempo que permanecen en la iglesia está marcado por el consumo de espermas que se prenden al ingresar en ella y que constituyen una forma de enviar noticias, palabras y afectos a las almas.

No se sabe por qué en algunas comunidades el lugar de culto varía. Suponemos que originalmente el culto se debió celebrar en el panteón, lugar donde fue enterrado el difunto, pero debido al asedio del rito andino se vio obligado a trasladarse a la vivienda o capilla local. De hecho, hemos constatado que hasta la actualidad se prohíbe el ingreso de comida y bebida en algunos cementerios del país, aduciendo que se trata de un acto indecoroso.<sup>36</sup>

En el marco de una política de valorización cultural, emprendida por la Diócesis de Riobamba, se ha permitido traer ofrendas a las iglesias de los pueblos. “Finados está relacionado con la fertilidad de la tierra, la tierra acoge al muerto y hace fructificar a otro ser, por eso el día de finados la ofrenda es semilla” (sacerdote Pedro Torres). (Ver fotos)

### *Ritos Matrimoniales*

“Antes robando nomás casábamos” explica un comunero; pero hoy en día los matrimonios generalmente son arreglados. El matrimonio por raptó era una forma tradicional que hoy se halla en desuso. El novio, con la ayuda de sus parientes y amigos, robaba a la mujer elegida y, consumado el matrimonio, se entregaban regalos a la familia de la novia.

El matrimonio andino es una fiesta multicolor donde predomina el placer, la broma, la diversión y es justamente a través del juego que se transmite y revela toda una serie de obligaciones, códigos y lealtades entre los nuevos grupos de parientes. Es un motivo de celebración el hecho de que el grupo social se perpetúe siempre y cuando siga respetando las reglas y normas del convivir social. Igual que todo acto trascendental, cada paso o momento está cargado de significados. Observemos a continuación:

Existen dos propuestas de matrimonio; en la primera el novio va a la casa de la novia acompañado de una persona de “respeto”, que puede ser su padre, padrino, tío, o madre, madrina, tía, llevando aguardiente. Según la bienvenida que les proporcionen, regresan para una segunda propuesta ocho o quince días más tarde llevando comida y bebida: presa de cerdo, caramelos, galletas, vino, pan, plátano, gallina, cuy, papas.

El paso siguiente es elegir al padrino, para lo cual se le brinda aguardiente; “con cualquier pretexto se le hace tomar hasta que acepte”. Una vez que ha consentido ser padrino se le deberá ofrecer comida y bebida: pan, gallinas y “hornado” (carne de cerdo hornada).

El sábado se realiza el *novio llucshi*. El padrino va a buscar a los novios con una pequeña banda de músicos de bombo y violín y los lleva cantando a vestirse con la ropa ceremonial. Luego comen en la casa del padrino y realizan el *armachi*, que es una ablución de pies y manos de los novios. En la madrugada del domingo, parten hacia la iglesia, donde llegan a las 11h00. Después de la ceremonia en la capilla siguen bebiendo y se dirigen a la casa de los padres del novio en medio del juego del venado o *taruga*. Este juego consiste en que un personaje disfrazado de venado, aventajando a los novios va “avisando” –invitando– a la fiesta a las familias de la comunidad. El *taruga*, explican, tiene que andar bastante, tiene que ir reuniendo a toda la familia. Le acompañan otros personajes: los perros y el vaquero que va gritando, borracho, cantando, haciendo chistes, él es quien da la noticia de que ya vienen los novios.

Al llegar a la casa de los padres hacen el *entriegue* de la novia. Luego le sigue el *siriche*, que es cuando se les hace acostar a los novios en la cama. Mientras tanto la familia y los padrinos siguen el baile en otra habitación. Al día siguiente, los despiertan a las 5 de la mañana y van a pedir la bendición de los padres y padrinos. “Arrodillados rezan el bendito tres veces, ahí los mayores les aconsejan”.

El lunes van a la casa de la novia, donde pasan todo el día comiendo y bebiendo y piden las bendiciones de la familia de la novia. El martes regresan a la casa de la familia del novio, donde se reúnen ambas familias a beber y comer, principalmente mote y carne de cerdo. Por la tarde se hace el ‘pele de venado’. El *taruga*, que se encuentra arriba de la casa, lanza un borrego vivo sobre la mesa; la novia y madrina deben atraparlo con una cuerda hasta que el vaquero coloca al animal sobre la mesa y lo atraviesa el corazón con un cuchillo. Ahí termina el juego del *taruga*.<sup>37</sup>

El corte y repartición de la carne del animal se transforma en otro acto ritual; cada parte del animal contiene un significado. Ciertas porciones son reservadas para los padres de la novia; el brazo o la pierna se destina a los padrinos; al *taruga* se le reserva el cuero y las cuatro patas; a los que hacían de perros se les asigna las tripas.



Finalmente anochece, los recién casados piden la última bendición y así termina la boda.

Algunos elementos modernos han sido introducidos en la ceremonia de casamiento, con más rapidez entre los protestantes que entre los católicos, no tanto por tratarse de cambios en su cosmovisión cuanto por la influencia de la sociedad blanco-mestiza. Los más influenciados, indudablemente, son los indígenas que migran a las ciudades.

No cabe duda que el modelo de vida americano que fomentan predicadores y misioneros –en conferencias, campañas y cultos evangélicos– difunde costumbres occidentales del matrimonio, como la luna de miel. El uso de “terno” y “velo”, –trajes de novio y novia blancos– se ha convertido en símbolo de prestigio. El aumento de matrimonios civiles refleja también el fenómeno de la modernización.

A nivel formal, los evangélicos han reemplazado el consumo de alcohol por “dos o tres jabs de colas” que se obsequian a la familia de la novia. En la comitiva que realiza la propuesta matrimonial se ha incorporado a los diáconos y otros representantes de las iglesias evangélicas. Sin embargo, algunas familias protestantes continúan solicitando la celebración de ceremonias de bautismo y matrimonio católicos, incidente que ha preocupado a los pastores evangélicos, quienes han solicitado al obispo de Riobamba no aceptar este tipo de propuestas.<sup>38</sup>

## Epílogo

Al principio de este capítulo hemos explicado el carácter de la dominación inca en el actual territorio ecuatoriano, constatando que ésta fue desigual y corta, razón por la cual su influencia no determinó cambios profundos en el nivel económico, político y religioso de los grupos étnicos aborígenes. Para evaluar el impacto de la conquista inca consultamos algunas fuentes históricas y etnohistóricas que dan cuenta sobre las formas de gobierno y religión aborígen, argumentando que no existen fuentes suficientes que puedan esclarecer estos y otros temas concernientes a las etnias autóctonas. Sin embargo algo importante que señalamos, siguiendo a Oberem, es que una vez que llegaron los españoles a América andina, las diferencias marcadas entre las

poblaciones *mitimaes*, (traídas por los Incas) y las poblaciones autóctonas se diluyeron, produciéndose incluso cierta nostalgia de la época “incaica” como un periodo idealizado.

Con el afán de esclarecer el concepto de *huaca* como concepto andino que expresa el carácter sagrado y animista de la naturaleza, la multiplicidad de los orígenes del hombre andino y la relación estrecha entre el cosmos y el orden social, examinamos la valiosa información dejada por diversos cronistas coloniales sobre el tema religioso; información que a pesar de haber sido recogida en el Perú presenta múltiples similitudes con creencias y ritos de la región andina ecuatoriana, por ejemplo, lo referente al espacio no domesticado de los cerros, los lagos, ríos y demás lugares sagrados o huacas, así como a su culto, ofrendas y especialistas del ritual.

En la última parte del capítulo analizamos el primer momento de la occidentalización como un proceso de reinterpretación y apropiación de las concepciones y comportamientos españoles según las categorías culturales aborígenes. Esta práctica indígena de reinterpretación la veremos presente durante todo el proceso de occidentalización, ya que llega hasta nuestros días y se expresa claramente en el catolicismo popular y la pentecostalización de las iglesias quichuas.

En cuanto al catolicismo popular hemos podido ver las relaciones establecidas entre los cultos a la naturaleza y a los santos y los diferentes espacios; el culto a la naturaleza con los espacios fuera de los pueblos y el culto a los santos con los campos cultivados.<sup>39</sup> El comportamiento ritual en ambos cultos es muy parecido: las ofrendas están compuestas como en tiempos prehispánicos, de bebida, alimentos, plantas y animales. Las festividades, como observamos, constituyen los momentos de expresión más importantes de la fe religiosa, del compromiso social y político y de la afirmación de la identidad étnica.

Mi intención ha sido transmitir la fuerza y la riqueza de las expresiones religiosas “católicas” para señalar que las modificaciones actuales representan un proceso a lo largo del cual se mezclan nuevas y antiguas creencias y prácticas religiosas.

## Notas

1. Se calcula que el Imperio Inca tenía ocho millones de habitantes, Oberem (1983: 139).
2. Chantall Caillavet, 2000, ha analizado la fragilidad de la dominación incaica en el territorio norte, probando la poca profundidad de la organización inca respecto a la recaudación del tributo, la indumentaria, la estructura decimal de la población, la división dual del espacio, la ausencia de toponimia y antropónimos quichuas en la documentación temprana del siglo XVI y una aparente ausencia de colonias de mitimaeas con funciones económicas, (p. 141).
3. La región septentrional del Chinchaysuyu representó el territorio que en la época colonial temprana correspondió al distrito de la ciudad de San Francisco de Quito, cuyos términos meridionales alcanzaron hasta Tiquizambe (sur de la provincia de Chimborazo) y, hacia el norte, hasta el pueblo de Ipiales (Colombia), véase: Moreno (1981: 107).
4. Los Puruhaes no abarcaron toda el área de la provincia del Chimborazo, sino que llegaron hasta la meseta de Palmira; los territorios de Tiquizambi (Tixán) hacia el sur, pertenecían a los cañaris. Para mayor exactitud, los puruhaes ocuparon el territorio interandino comprendido entre los nudos de Sanancajas-Igualata al Norte y el nudo de Azuay al sur. Como límite natural entre las dos hoyas se levanta el nudo transversal de Tiocajas, Moreno (1983: 84).
5. Lamentablemente, existen pocas fuentes tempranas que traten sobre la conquista inca del norte del Imperio, casi todas están escritas en el Perú a excepción de las obras de Cieza de León 1553 y Cabello de Balboa 1586.
6. Según Caillavet, 1996, los Paltas no constituyen una etnia sino que es un vocablo genérico que designa varias etnias del sur del actual Ecuador. La línea divisoria entre territorio Palta y Cañari se situaba al sur de Saraguro, (p. 149).
7. Para distinguir y precisar las características de los “señoríos étnicos” o “chiefdoms”, los etnohistoriadores e historiadores se han basado principalmente en los análisis de Steward, Service y Fried, ver Larrain (1980: 29); Moreno (1983).
8. La reinvencción de lo incaico aparece en contextos de fortalecimiento de la identidad indígena como resultado de las conquistas políticas del movimientos indígena y también como una alternativa turística de comunidades indígenas y pueblos mestizos en su afán de vender una imagen “autóctona” a los turistas.
9. Paycara fue una parcialidad entre San Andrés y Guano. Los indios cañaris deben haber sido *mitayos* (indios empleados en trabajos públicos forzados) trasladados a Guano, Haro (1977: 54).

10. Ver Aguiló, 1985, sobre análisis simbólicos de cuentos, mitos y tradiciones de la provincia de Chimborazo (p. 230-260).
11. Comunicación con Carmen Bernand, agosto del 2000.
12. Ver los trabajos de González Suárez 1960; Jijón y Caamaño 1990 y Haro 1977.
13. Ver Cristóbal de Molina sobre el movimiento del Taqui Oncoy en: *Relación de las fábulas y ritos de los Incas*, Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú, Tomo 1, Lima, 1916.
14. Augé define como religiones paganas a las religiones no monotheístas y resalta que pueden conjugar fantásticamente lo singular y plural, lo masculino y femenino, la vida y la muerte, el signo y el significado, el uno y el otro. Sin embargo, se definen sobre todo por su dimensión ritual, 1982, p. 15.
15. Ver Marzal, M, 1983.
16. Marzal, 1977, define así el sincretismo: cuando dos religiones se ponen en contacto y pueden ocurrir tres cosas: síntesis, yuxtaposición o transposición de ritos y creencias. Cada religión mantiene su propia identidad o se integra en una nueva, siendo posible identificar la procedencia de cada elemento.
17. Burga, M., 1988.
18. En algunos casos los “acompañados” responden a personas que actúan de mediadoras entre el cerro y el grupo social, tal como son los curanderos.
19. En 1952, Alfredo Costales contabilizó el *camari* recibido por el patrón de la hacienda Gatazo Grande- Colta así: 2.135 huevos, 45 cuyes y 52 gallinas. El patrón, a su vez, obsequió 3 barriles de chicha, y 10 litros de aguardiente. En menor cantidad recibieron el *camari*, el administrador y el mayoral de la hacienda, quienes también tuvieron la obligación de dar uno o dos barriles de chicha, ver Costales, (1953: 35).
20. Fiscal: función religiosa indígena de la época colonial.
21. Los cantos o coplas del Carnaval mencionan a San Carlos y mama Shalvita pidiéndoles que manden agua, buen tiempo. Copla: “Shamun pashunllahuasicuclla saludashunlla (se puede, dueño de casa, te saludo), yaya Carlitos ña shamushcami, cunanca ña mi caipicanchic carropimi apamushcanchic (ya ha venido papá San Carlitos, ahora ya estamos aquí, hemos traído en el carro).
22. En el cantón Colta y Columbe las principales fiestas eran: el 6 de enero (Reyes), Carnaval, San Antonio, Balvaneda, Ramos, Corpus Cristi, Guadalupe; en el cantón de Guamote, Tixán y Alausí: San Carlitos, Santa Isabel (Carnaval), Virgen del Tránsito, San Nicolás, Felipe-Santiago, Niño Jesús, Señor de la Misericordia, San Vicente y Virgen de las Mercedes.

23. El comisario del pueblo de Tixán cobraba impuesto de piso por cada jinete que corría en la plaza. Este impuesto aumentaba de año en año y evidentemente constituía una forma más de abuso de los mestizos pueblerinos sobre los indios.
24. Recordemos que las relaciones interétnicas entre indios y blancos se han caracterizado por la explotación del trabajo indígena y la discriminación social a través de relaciones de compadrazgo. Los mestizos, además del dominio ideológico-político que ejercían, controlaban parte del proceso de producción y comercialización agrícola mediante la aparcería, ver Andrade, S., 1984.
25. Alfredo Costales, 'Hacienda Gatazo, Hacienda Gusutuz', Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía, Instituto Nacional de Previsión, *Informes # 10 y 11*, Quito (1953: 33).
26. Piedad y Alfredo Costales tienen un excelente estudio sobre la fiesta religiosa en Chimborazo, ver Katekil o Historia Cultural del campesinado del Chimborazo, Revista Llacta, Instituto Ecuatoriano de Antropología, Año II, Vol IV, Quito, (1957: 212).
27. Entrevista al Padre Pedro Torres, Párroco de Tixán, Tixán, 1993.
28. La recuperación de la identidad indígena ecuatoriana, recurriendo a las tradiciones "incas" se puede explicar en parte por la carencia de información existente sobre las culturas aborígenes preincaicas, y por el ya mencionado proceso de idealización de lo inca, que se remonta a los años posteriores a la conquista española.
29. Ver, Andrade S., "Las palabras de Dios" en Revista *Nariz del Diablo*, # 20, Quito, 1994.
30. Entrevista al sacerdote Julio Gortaire, párroco de Palmira, Palmira, 1993.
31. Los cantos son una especie de lamento y narración que relata en partes cómo fue el difunto, qué hacía, qué le gustaba; otra fragmento se refiere a lo que será la vida sin él.
32. El responso es una oración que realiza el sacerdote por el difunto para que Dios lo acoja y llegue a la gloria y la paz. El responso está muy relacionado con las indulgencias y el purgatorio; el tema central era lograr el perdón de las penas del purgatorio y liberar a las almas. En los responsos era muy importante el esparcimiento de agua bendita y mencionar el nombre de cada difunto para que el rito tenga efecto.
33. La preparación de la colada morada es la siguiente: se cocina harina de maíz morado, a ésta se la espesa con maicena, luego se ponen hojas de naranja, limoncillo, arrayán, canela, clavo de olor, pimienta dulce e "ishpingo", finalmente se mezcla con moras, naranjillas y piña y se endulza con miel de panela.

34. La sopa 'champus' se realiza así: se madura el maíz de 8 a 15 días, luego se muele el maíz y se cocina; se añaden hojitas de naranja y arrayán. Aparte se cocina mote (maíz blanco). Una vez cocinado y frío se mezcla con el maíz amarillo. Al momento de servir se mezcla con miel de panela.
35. Sucre: moneda del Ecuador hasta el año 2000, momento en el cual se dolarizó la economía.
36. En el día de difuntos observamos que guardias municipales instalados en el cementerio de Riobamba arrebataban la comida que los campesinos introducían.
37. Suponemos que el borrego ha sustituido al venado, debido a la extinción de este animal en la zona.
38. Entrevista con el sacerdote Pedro Torres, Tixán, 1993.
39. Comunicación con Carmen Bernand, noviembre 1999.



"Huaca"



"Huarmitukushkas"



San Carlitos



Devoción a San Carlitos





El día de las almitas



Finados en Cajabamba

## CAPÍTULO II

# LA DIÓCESIS DE RIOBAMBA

### Las reformas postconciliares

La historia de la Iglesia Católica latinoamericana tiene un corte profundo después del Concilio Vaticano II convocado por el papa Juan XXIII. Antes de ello se hallaba centrada en sí misma, sobre sus estructuras eclesiales e institucionales desarrollando una pastoral enfocada en la liturgia y la piedad, y apoyada en el Estado y en las fuerzas conservadoras para tener influencia sobre la sociedad.

El Concilio, en el que participaron 2 330 obispos de todo el mundo, exhortó a la renovación de la Iglesia. Tuvo una duración de cuatro años, desde 1962 hasta 1965, con sesiones de dos meses cada año. Se elaboraron muchos documentos. De estos documentos y de las palabras del papa Juan XXIII se desprende la necesidad de que la Iglesia asuma un papel más activo en la sociedad, que de respuestas a la problemática del mundo moderno y salga de una postura estática y ajena a los conflictos terrenales. El documento *La Iglesia y el mundo moderno* explica que la misión de Cristo fue salvar al mundo, por lo mismo la iglesia, institución de Cristo, tiene la misma misión de salvar al mundo. Hablar del mundo se refería conocer la realidad política, económica, social y cultural de los pueblos.

La idea de apertura y compromiso con el mundo produjo una situación teológica nueva donde se buscaron distintas orientaciones e interpretaciones para el cristianismo. En las reuniones conciliares se produjeron discrepancias entre obispos que dieron origen a dos tendencias opuestas: la línea renovadora y la línea conservadora. Estas posturas fueron asumidas por cada obispo y proyectadas en las respectivas diócesis dando lugar a nuevas desavenencias, rupturas y crisis internas.

Pero antes de empezar a analizar lo ocurrido a nivel local, continuemos examinando las consecuencias que tuvo el Concilio en un plano general. Con la renovación de la iglesia se permitió difundir por primera vez la Biblia al pueblo, pues antes había sido de uso absoluto y exclusivo del clero; el pueblo únicamente había tenido acceso a oraciones y catecismos. La misa se autorizó en el idioma local de cada país y no necesariamente en latín. En cuanto a la posición del sacerdote en la misa, por primera vez se le permitió celebrar la misa de frente al público. También se suprimieron los aranceles por impartir los sacramentos y se expandió la noción de ministerio a los laicos y no únicamente al sacerdotal, al reconocer la falta de clérigos en el mundo entero. Quizá lo más importante del Concilio, en lo que nos concierne, fue el reconocimiento y respeto de la noción de sacralidad entre los diversos pueblos. Se manifestó la necesidad de crear una evangelización que respete las diversas culturas pues se reconocía la existencia de Dios en cada una de ellas; esto se expresó como “semillas del Verbo oculto” en las tradiciones de los pueblos, las cuales había que descubrir. Se propuso presentar el mensaje cristiano y permitir que las culturas lo asimilen y manifiesten su entendimiento de Dios, del hombre, de la mujer y de la fe.

La noción de “inculturación”, que surgió años más tarde, explica esta tendencia de la Iglesia, de reconocimiento y respeto a las diversas culturas. El proceso de inculturación involucra un profundo conocimiento de las culturas indígenas, un cambio de “lugar” del misionero, quien aprende las lenguas indígenas, se distancia de su propia cultura y asume progresivamente la cultura indígena como el terreno donde la ‘semilla del Verbo’ ya brota. A ello le acompaña una actitud de solidaridad con las demandas sociales de los pueblos y una presencia y escucha silenciosas como gestos del profundo respeto a las culturas.<sup>1</sup>

La inculturación, por lo tanto, aparece como una postura del catolicismo radical de enmendar el etnocentrismo de la evangelización colonial que “despreció al otro como ‘tábula rasa’ e impuso su mundo como mejor y negó el diálogo” (Suess 1993: 38). Ya el Concilio Vaticano II proclamó que “una Iglesia por encima de las culturas sería una iglesia desencarnada. Una iglesia ligada a una sola cultura es una iglesia etnocéntrica, autoritaria y etnocida”.<sup>2</sup>

Este esfuerzo de la Iglesia por reconocer la alteridad de la cultura dio lugar a una evangelización y una liturgia adaptadas a las costumbres y formas de expresión locales. La Iglesia católica africana y asiática fueron los referentes, por haber obtenido grandes resultados al respecto. Jean Marc Ela, un teólogo africano se pregunta: “¿La afirmación de la autenticidad (cultural) no impone una relectura del Evangelio y la búsqueda de un lenguaje de la fe dentro de la sociedad africana?”<sup>3</sup>

En referencia a los protestantes, el Concilio dio un salto importante al reconocerlos como “hermanos separados” y posteriormente acoger algunas de sus prácticas. El ejemplo más claro fue la renovación carismática católica.

En 1968 y 1979, en Medellín y Puebla, tuvieron lugar las Conferencias del episcopado latinoamericano, ahí se reafirmaron las proposiciones del Concilio y se avanzó más lejos. La Iglesia Latinoamericana proclamó su opción por los pobres, la necesidad de conocer las causas de la pobreza y su compromiso con la justicia social. Se señaló la responsabilidad de analizar la realidad socioeconómica. La cuestión social pasó a ocupar un lugar central en la preocupación católica; como decía el teólogo Leonardo Boff acerca del Reino de Dios: “Hay que traducir la utopía en prácticas que intenten cambiar este mundo a nivel personal, social, cósmico; la liberación se traduce en un proceso que implica luchas y conflictos”<sup>4</sup> Los temas centrales de Medellín y Puebla giraron en torno a la conversión y la liberación. Ambos episcopados dieron nacimiento a las primeras configuraciones de una Teología de la Liberación. Además la Iglesia Latinoamericana reconoció una ausencia de conocimientos religiosos y se impuso la necesidad de una reevangelización.

El vacío religioso fue analizado a partir de una crítica de las ideologías religiosas. Se habló de una religiosidad muerta, una fe privatizada, una cristología importada, de dominación.<sup>5</sup> Estas deformaciones cristianas, explicaban, eran las causas de haber transformado las imágenes y fiestas religiosas en fórmulas vacías, objetos de ritos, obligaciones y preceptos sin referencia alguna a Dios. La devoción al Cristo y los santos sufrientes, la celebración de la crucifixión fueron interpretadas como un manejo ideológico de la fe por parte de un catolicismo paternal, jerárquico y autoritario, legitimador del *statu quo*. Se estableció la tarea imprescindible de

rehumanizar la fe, purificarla de toda falsa mística dolorosa e interpretar la cruz a la luz de la resurrección. “Los pobres y perseguidos salvan el mundo y todo sufrimiento es fecundo” (Boff, 1986). Sobrino desarrolla el tema de la resurrección como un símbolo de esperanza para los crucificados de la historia que retoma aspectos corporales, sociales y cósmicos (1986).

### **Nueva interpretación del cristianismo**

La Teología de la Liberación pretende hacerse a partir de y en relación estrecha con la realidad viva y cruda de los pobres, lo que supone una radical relectura de la fe. Esta nueva teología supone un compromiso social y político que empieza con reflexiones y análisis de los mecanismos y causas estructurales que engendran la injusticia social, la miseria. Para ello, se advierte la necesidad de aproximarse a las ciencias sociales en búsqueda de una teoría sociológica de base. Así la Teología de la Liberación se articulará con el marxismo como herramienta de análisis social. Para sus críticos lo que se produjo fue una lectura política del Evangelio donde las nociones de iglesia, fe, amor, esperanza, y pueblo eran definidas en términos marxistas. La liberación de los pobres pasaba, necesariamente, por la lucha de clases como motor de la historia; la Iglesia era una iglesia del pueblo oprimido que había que concientizar. “El amor universal supone optar por los oprimidos contra los opresores” decía el sacerdote peruano Gustavo Gutiérrez.

El papa Juan Pablo II manifestó su preocupación por la “infiltración de doctrinas equivocadas” y criticó la manera de utilizar políticamente la fe. En 1985, el cardenal Ratzinger, portavoz del Vaticano, escribió un texto sobre los riesgos de desviación de la Teología de la Liberación. En este texto se expusieron las preocupaciones de la iglesia oficial por el ejercicio e influencia de la tendencia más reformista de la Iglesia Católica. A dos de sus principales expositores, Gutiérrez y Boff, se les exigió un voto de silencio. Además se rectificó la noción de liberación como una liberación esencialmente espiritual, del pecado y no de orden terrenal ni temporal. El compromiso por la justicia, se explicaba, era un compromiso cristiano que tenía que nutrirse de la reflexión y el análisis de ciertos temas bíblicos que señalaban el poder de Dios y no

del hombre para cambiar las situaciones injustas. También se censuró la interpretación política de las escrituras, la inversión de los símbolos religiosos y de los sacramentos así como la implícita crítica a las estructuras jerárquicas de la Iglesia como representantes de la clase dominante. Finalmente se negó la validez de las ciencias humanas para la comprensión de la fe. En definitiva, Roma condenó la nueva interpretación de la fe cristiana por parte de un gran número de sacerdotes latinoamericanos y de otros continentes (ver Ratzinger, J., Bovone, A., 1985).

### **Monseñor Proaño, el Obispo de los pobres**

En 1954 Leonidas Proaño es nombrado Obispo de Bolívar (no existía aún la diócesis de Riobamba). Proaño es impactado por la pobreza y el analfabetismo de los indígenas que representaban el 47% de la población regional. La provincia de Chimborazo, en ese entonces, era la región con mayor concentración de la propiedad. La Iglesia Católica, la Asistencia Pública y veinte familias aristocráticas de Riobamba eran dueñas de más del 80% de tierras cultivables de la provincia.<sup>6</sup> La Iglesia era una de las más grandes terratenientes. Solo dos haciendas de la Curia: Zula y Monjas Corral/Tepeyac sumaban 23 000 ha. (ver: Silva 1986: 62). El monopolio territorial de la Iglesia se remontaba al siglo XIX a raíz del Concordato de 1864 celebrado con el Estado ecuatoriano bajo la administración del presidente García Moreno. Diversos informes registraban no menos de 80 propiedades de la Iglesia en ocho provincias de la Sierra entre 1900 y 1928.<sup>7</sup> El Concordato además había oficializado los diezmos y primicias, impuestos a la población indígena para el sostenimiento de los conventos religiosos, lo que constituyó uno de los principales motivos de los levantamientos indígenas de fines del siglo XIX.<sup>8</sup> En 1908, bajo el gobierno de Eloy Alfaro, se expropiaron tierras de la Iglesia y se adjudicaron a las Juntas Provinciales de la Asistencia Pública, lo que se denominó *bienes de manos muertas*.

Las formas de trabajo servil habían caracterizado la relación hacienda-comunidad. La hacienda había mantenido condiciones obsoletas para una producción agrícola y ganadera extensiva debido a la demanda del mercado interno en la región costera y a la disponibilidad de fuerza de trabajo indígena (relaciones de producción precapitalistas).

El ferrocarril, único medio de comunicación entre Sierra y Costa, al atravesar la provincia de Chimborazo contribuyó a convertirla en el principal productor de cebada, centeno, lenteja, papas y trigo del país.<sup>9</sup> Debido a los altos rendimientos del suelo y a las condiciones naturales desfavorables –páramos, desiertos– se explica la gran erosión de la tierra que alcanza un 90% y la fuerte densidad de población que obliga a los campesinos a emigrar temporalmente a las plantaciones de la Costa.<sup>10</sup>

Con las Reformas Agrarias de 1964 y 1973 las haciendas entregaron paulatinamente los *huasipungos* a los indígenas. Como expliqué anteriormente el campesinado indígena se encontraba sujeto a la hacienda por una compleja serie de relaciones sociales, la más importante era el *huasipungo*. El *huasipungo* en sí era un pequeño lote de tierra que el campesino recibía para su usufructo, y a cambio debía trabajar –él y su familia– para el terrateniente en tareas agrícolas y servicio doméstico. Se desató un proceso de capitalización y/o disolución de la gran propiedad, no sin la intervención de las comunidades indígenas, quienes reclamaron tierra y salarios. Silva (1986) señala algunos mecanismos de presión indígena como el abigeato, el hostigamiento y el boicot para recuperar la tierra, así como huelgas de trabajo y movilizaciones masivas. Estos desafíos a la dominación terrateniente estuvieron dirigidos en gran parte por organizaciones políticas y gremiales. La forma de resolución de los conflictos fue dispareja; en general se logró evitar la violencia y la represión por la vía legal –solicitudes de afectación de tierras al IERAC–, pero en algunos casos los conflictos se agudizaron. A finales de los años 70 el poder monopólico de la hacienda desapareció.<sup>11</sup>

Hugo Burgos, quien ha estudiado extensamente las relaciones interétnicas entre indígenas y mestizos de los pueblos parroquiales de la provincia de Chimborazo, explica que si bien las comunidades “libres” escaparon al concertaje de la hacienda, sucumbieron en relaciones de dependencia y dominio con los sectores mestizos de los pueblos parroquiales. Este fenómeno de dependencia interior él lo ha llamado “colonialismo interno” o proceso dominical, categoría utilizada por Aguirre Beltrán (1967).

No hay mayor diferencia entre colonialismo interno y proceso dominical; las dos son categorías analíticas que pretenden examinar la

dependencia colonial de las comunidades indígenas, dentro de los límites regionales de un mismo país. Concretamente se refieren al estudio científico de la estructura de relaciones de conflicto que se dan entre la población de cultura mestiza y la población de cultura indígena. Se parte del hecho histórico de que la independencia no alteró la estructura económica de la sociedad colonial, fue simplemente un cambio de amos (Burgos 1997: 22).

La relación colonialista entre indígenas y mestizos se expresa en múltiples situaciones, especialmente en el mercado, lugar donde el mestizo impone los precios de los productos indígenas según su parecer y a través de una conducta violenta y autoritaria, la cual se expresa en el arranche de productos, la confiscación de prendas de vestir y sombreros, la utilización de balanzas adulteradas, la no entrega justa de moneda fraccionaria al momento de dar un vuelto, etc.

Otras formas de abuso y explotación por parte de los pueblerinos hacia los indios se hallan en la esfera de la producción y la comercialización. El mestizo absorbe las cosechas de los indígenas con base en el endeudamiento. Tal y como sucede con el patrón de la hacienda, el indígena acude al prestamista mestizo para pedirle dinero con el fin de solventar sus gastos ceremoniales y emergencias familiares. De este modo, el prestamista adquiere el derecho de apropiarse de la producción, los animales y el trabajo indígenas. Igualmente sucede con el acaparamiento de productos como la cebada, que se realiza mediante un juego de relaciones sociales asimétrica como es el compadrazgo entre indios y mestizos, en detrimento siempre del indígena.

Los hilos del compadrazgo obligan al mestizo a darle posada, prestarle el patio de atrás para guardar sus animales, darle alguna golosina y un pilche de chicha, pero el indio queda obligado, desde luego a comerciar con aquella casa sus granos, gallinas y huevos (Burgos 1997: 221).

Pero la absorción del excedente indígena por parte del sector mestizo no se limita a la esfera mercantil, también, como pudimos observar anteriormente, está presente en la esfera ceremonial. Los pueblos mestizos como centros rituales, han sido los espacios por excelencia de las fiestas religiosas indígenas. Durante estos acontecimientos, cada casa del pueblo se podía convertir en una



cantina (chichería); además en el pueblo residen algunos *fundadores* mestizos de los santos y familias que alquilan con sobrepuestos disfraces, gafas, penachos, estandartes y caballos a los indígenas.<sup>12</sup>

Todas estas formas de explotación, aún disimuladas bajo el parentesco ritual, se han basado en una diferencia de status, en una ideología de superioridad e inferioridad social que ha llevado a los indígenas a ser considerados como “menores de edad” e incluso como animales. Sin embargo y como Burgos manifiesta, basándose en la teoría de la dependencia, no hay que olvidar que los sectores mestizos sufren, a la vez, la segregación de los polos de crecimiento de la sociedad nacional, a lo que se suma su pobreza, analfabetismo e insalubridad.

Un estudio del colonialismo interno debe incluir algo más que las relaciones de mestizos e indios. Abarca también las relaciones entre las regiones subdesarrolladas frente a las regiones desarrolladas, incorporadas a un capitalismo dinámico. Estudiar el colonialismo interno es entonces una manera de entender el desarrollo desigual de nuestros países, particularmente cuando se trata de aquellos formados por grupos de distinta cultura y por regiones de desigual desarrollo (Burgos 1997: 23).

La dominación ideológica no es posible entenderla plenamente si no hacemos una breve referencia al papel histórico que ha tenido la Iglesia Católica. Como refiere Burgos respecto a la iglesia colonial de Riobamba: la acción de los misioneros católicos fue la de promover la conformidad de los indios, haciendo tolerable el abuso, la dependencia y el servilismo. Para ello fomentaron la mentalidad colonialista que consideraba a la sociedad española superior a la indígena. “El adoctrinamiento religioso sirvió como un sistema para lograr el control político de la colonia regional y su explotación económica” (Burgos 1997: 347).

Esta misma tarea (de la Iglesia) de transmitir valores que favorecían las estructuras económicas, las jerarquías sociales y las relaciones de autoridad haciéndolas aparecer como inmutables y divinas, permaneció hasta mediados del siglo XX; sin olvidar, que esta posición de la Iglesia obedeció “a sus intereses económicos derivados de su cuantioso patrimonio territorial” (Hurtado 1995: 118).

En el campo de la educación, la Iglesia no se esforzó por impartir mayores conocimientos al pueblo indígena, se contentó con que

aprendieran ciertas nociones de la doctrina cristiana, celosos de que una mayor integración social y cultural podría amenazar las bases de su poder. El colonialismo en el orden doctrinal se tradujo en el establecimiento de los *repartimientos*, las *reducciones* y las parroquias eclesiásticas, como mecanismos de expropiación de las tierras indígenas e instrumentos de desestructuración social y cultural.<sup>13</sup> Los diezmos, las primicias y los *camaris* fueron algunos de los tributos que impuso la Iglesia Católica a las comunidades indígenas como parte de la maquinaria de explotación económica e ideológica española y criolla. Pero el instrumento clave de apropiación de los recursos naturales y humanos fue la *encomienda*. La *encomienda* era el derecho que tenían los encomenderos de recoger el tributo de un cierto número de indígenas de una comunidad dada, y a cambio el encomendero debía proteger a los indios y prepararles para recibir el bautismo.<sup>14</sup>

Considerando este pasado cargado de violencia interétnica e injusticia por parte de la Iglesia Católica, no será difícil comprender por qué la conversión indígena al protestantismo ha estado ligada a estrategias destinadas a buscar autonomía simbólica y a suprimir los abusos cometidos por la sociedad blanco-mestiza.

Con esta brevísima detención sobre las relaciones interétnicas en la región y el rol de la iglesia colonial de Riobamba, continuemos con nuestro objetivo de analizar el cambio de orientación (teológica, política, social) de la Diócesis de Riobamba en las últimas cuatro décadas.

Las transformaciones a nivel socioeconómico coincidieron con las reformas de la Iglesia y la Diócesis de Riobamba fue la primera diócesis en entregar tierras a los campesinos de las haciendas Zula y Tepeyac. El Obispo de Riobamba participó en las cuatro etapas del concilio Vaticano II y fue delegado al Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) por los obispos del Ecuador. Empezó la ardua tarea de poner en práctica los conceptos y declaraciones manifestados en Roma. Para entonces ya había intentado ayudar a los campesinos con pequeños proyectos como una hospedería campesina, cursos de música, salud, cocina, una escuela-granja en Tepeyac, etc. En 1960 creó el CEAS (Centro de Estudios y Acción Social) para realizar investigaciones socioeconómicas y promover la formación de cooperativas. En 1962 fundó las Escuelas Radiofónicas Populares (ERPE) como una herramienta para la educación y la alfabetización

rural. Por la misma época llegó la ayuda de la Cooperación Técnica Belga y de CARITAS. La preocupación de Proaño en este período se centró en la educación: “Tengo que adaptarme y educar, educar larga paciencia, eso tratamos de hacer con esas gentes, ayudarles a descubrir sus valores”, declaró el Obispo al mismo tiempo que en 1964 expresó: “me propongo alcanzar la educación del pueblo en relación con las fiestas religiosas que no ayudan sino perjudican al crecimiento de la vida cristiana”.<sup>15</sup> Según la propia iglesia de Riobamba, estas primeras etapas del trabajo de Proaño han sido caracterizadas como asistenciales y desarrollistas, reconociendo la influencia que tuvo la Revolución Cubana, la Alianza para el Progreso y la Reforma Agraria.<sup>16</sup> La cuestión social no podía seguir ignorada, existía un desafío moral en la pobreza y la Iglesia Católica, que históricamente había sido uno de los agentes del sistema de poder, empezaba a reaccionar.

El Obispo de Riobamba asumió, por lo tanto, la responsabilidad de redimir a la Iglesia de esa carga. El objetivo de su misión fue claro; los medios fueron ambiguos. Osciló entre posturas reconciliadoras y determinantes queriendo complacer a todas las corrientes políticas y teológicas de su diócesis. Después del Concilio, Proaño llegó al país entusiasmado por comenzar a reevangelizar. Había que analizar la realidad estructural para asumir el papel profético de un auténtico misionero: denunciar y anunciar. Denunciar las injusticias y luchar por la justicia, denunciar el odio y la muerte para anunciar el amor, la vida, el Reino de Dios. Intentó combinar denuncia social y evangelización (Proaño, en revista, 1987). Luego de interminables reuniones y convivencias para analizar y reflexionar sobre la situación social –asistidos por teólogos y expertos en la materia– y poder denunciarla, se propuso iniciar la tarea de concientizar a los pobres sobre las causas de su condición social.

A nivel latinoamericano, la teoría de la dependencia, la Teología de la Liberación y las comunidades eclesiales de base del Brasil emergían con todo su empuje e influían sobre las diócesis que habían optado por la renovación. La teoría de la dependencia, recordemos, surgió como una crítica al modelo de desarrollo llevado a cabo en América Latina en los años 50. Este modelo de desarrollo establecía que el atraso económico y la pobreza de América Latina eran los obstáculos al desarrollo y que la industrialización de estos países sería la solución para alcanzar un modelo de sociedad moderna, desarrollada y

capitalista. En la práctica se evidenció una crisis de este modelo de desarrollo así como de las nociones mismas de desarrollo y subdesarrollo. La industrialización -de los países latinoamericanos- no sólo que no alivió la crisis económica sino que la acentuó, provocando un proceso de marginalización. El subdesarrollo por lo tanto no fue más analizado como un proceso anterior al capitalismo sino una consecuencia de él y una forma particular de su desarrollo, el capitalismo dependiente. Por esta vía de pensamiento, la teoría de la dependencia demostró que históricamente los países latinoamericanos se formaron como tales dentro de una situación de dependencia, dentro del proceso de expansión mundial del capitalismo, que los situó en retraso y bajo la explotación de los países dominantes. La dependencia por lo tanto “está fundada en una división internacional del trabajo que permite el desarrollo industrial de algunos países (dominantes) y limita este mismo desarrollo en otros (dominados) (Dos Santos 1978: 180).

Retornemos a la Iglesia Reformada. La iglesia viva era una iglesia comprometida con los procesos de liberación. La concientización fue religiosa y política. La concientización religiosa o reevangelización se refería a formar un católico conocedor del verdadero significado de los símbolos y ritos cristianos antes que aquel que alimentaba una fe y devoción al servicio de un proyecto colonizador. La concientización política definía la opresión, las clases sociales, las desigualdades.

La concientización habla de opresión de pueblos, de que hemos vivido humillados, de los de abajo y los de arriba y para sentirse liberado ha servido la religión, la devoción, se ha creído en taita Dios y mamita Virgen, en las imágenes con una devoción de culto, pero en la vida diaria estamos humillados (catequista de Achupallas).

Con la concientización política se lograría ayudar a los campesinos para que se unan, formen comisiones, reclamen tierra, compren los páramos de las haciendas, demanden salarios y ganen juicios de afectación a las grandes propiedades. Con la reevangelización se evitaría la violencia y se arremetería contra la religiosidad popular. Ésta era la fórmula ideal de Proaño: política sin violencia, compromiso parcial de la Iglesia hasta donde no afecte el juego de fuerzas al interior de su Diócesis.

Las reformas del Concilio Vaticano II habían producido una crisis profunda en el clero latinoamericano, crisis que se expresó en el abandono del sacerdocio y en una disminución de las ordenaciones.<sup>17</sup> En la diócesis de Riobamba, 34 de 76 sacerdotes habían abandonado el sacerdocio a fines de los años 60. De los restantes, la mitad no era partidaria de la renovación. Debido a esta situación el Obispo asumió un papel conciliador entre tendencias cada vez más antagónicas tratando de evitar el conflicto y la confrontación ideológica. Esta actitud produjo ambigüedad. La corriente conservadora de la Diócesis de Riobamba no participó de los cambios e innovaciones y prefirió retirarse a sus parroquias que se convirtieron en “lugares de refugio” de los feligreses que tampoco aceptaban la renovación. Anteriormente mencionamos cómo aquellos fieles que se negaron a asistir a los cursos preparatorios acudieron a estos refugios en búsqueda de los servicios religiosos.

La tendencia reformista no llegó a comprometerse completamente con las luchas del pueblo, temía la infiltración de los partidos de izquierda y en consecuencia prevaleció un ambiente de desconfianza y temor. “Algunos sacerdotes han querido darle a la política un papel superior al del Evangelio, ahí han habido desviaciones” (Proaño, 1987, entrevista). Además existía una enorme presión de la jerarquía eclesial que no compartía con las reformas conciliares para poner fin al peligroso compromiso con los pobres que se podía convertir en un desafío a la autoridad.<sup>18</sup> Únicamente las diócesis de Cotopaxi, Chimborazo y Azuay estaban trabajando por la reevangelización, en particular la diócesis de Riobamba.

Respecto a los resultados de la reevangelización, hemos mencionado que se arremetió contra la devoción popular durante los primeros diez años de la reforma postconciliar y ello fue evidente si recordamos que la Teología de la Liberación atribuía el pecado a las estructuras sociales y la salvación a la liberación de estas estructuras de dominación por medio de la organización popular. La religiosidad popular representó para los teólogos el núcleo de las deformaciones cristianas que había que renovar y purificar. Los ritos, creencias y experiencias religiosas fueron analizados como parte de una manipulación ideológica de la Iglesia tradicional y de los grupos de poder. Se agredió, entonces, a muchas manifestaciones de la fe popular como procesiones, la costumbre de encender velas a las imágenes, la

presencia misma de las imágenes en los templos, a la fiesta con todo su ornamento y esplendor. El desconcierto de los devotos fue tal que especularon si los sacerdotes no se habrían vuelto protestantes. Diez años más tarde Proaño reveló: “se corrigió esta actitud por la propia reflexión, cursos de expertos y libros”. Pero el daño estaba hecho, se había atentado contra la fe y la devoción del pueblo, que lejos de representar un sedante constituían una respuesta histórica y una explicación a las interrogantes cósmicas, sociales y personales del ser humano, como lo analizamos en el capítulo anterior. Don Emilio aún evoca esos tiempos y recuerda que el pueblo se resintió cuando se le decía: “si usted no conoce nada, usted merece respeto, educación, salud, derecho a vivir mejor”.

A raíz de la imposición de ideas y prácticas religiosas, muchos devotos se alejaron de la Iglesia, sobre todo el sector mestizo, quien fue el más castigado por los reformistas por su total exclusión de la tarea pastoral, –la cual estaba concentrada en los indígenas–; pero también por representar, en carne y hueso, la autoridad, tiranía y abuso que se pretendía combatir; además se constituyeron en los más fuertes opositores a los cambios que se querían introducir. Un sacerdote opinaba:

Quinientos años pesan muchísimo; yo les digo no hagamos así, y ellos dicen entonces eso no es misa porque la misa es así. Existe más iniciativa entre los indígenas, menos entre mestizos y peor en pueblos y ciudades.

A raíz de la nueva pastoral, ocho sacerdotes fueron expulsados de sus parroquias en la provincia de Chimborazo.

Continuemos con los años 70 y el sueño de eximir las culpas de una Iglesia penitente. El auto cuestionamiento de las estructuras eclesiales fue parte del compromiso en los procesos de liberación. En 1970 se elaboró un plan pastoral a largo plazo –hasta 1990– llamado plan de reconversión pastoral que tuvo por objetivo debilitar el sistema de párrocos y fortalecer las comunidades eclesiales de base (CEBs). El cuestionamiento a la estructura parroquial se hizo por obvias razones: en primer lugar porque más de la mitad de los párrocos no aceptó las innovaciones postconciliares en sus jurisdicciones y, como decía Proaño, “preferían continuar encerrados en la sacristía enseñando a rezar el catecismo que no era un catecismo de crecimiento”, y luego porque la falta de sacerdotes había llevado a la formación de seglares en toda América Latina.

Las comunidades cristianas de base de Riobamba se crearon con la preeminencia de integrantes laicos como fueron el equipo misionero itinerante (EMI), los misioneros quichuas, agentes de pastoral, catequistas, animadores y cantoras, y constituyeron los instrumentos para poner en práctica las reflexiones y teorías que se venían realizando en los seminarios de formación. Por primera vez en la historia de la Iglesia Católica y reproduciendo el modelo protestante, se concedió la facultad a los seglares de una mayor participación en la misa y otros ritos. Sin embargo, el plan de reconversión pastoral falló. No fue fácil romper con el clericalismo católico; las atribuciones de los seglares fueron incompletas, siempre se exigió la presencia de un sacerdote en la eucaristía así como en las tomas de decisiones. El temor a posiciones extremistas de los laicos hizo que la correlación de fuerzas sea desigual, proporcionándoles menos poder y derechos. Aumentaron las tensiones internas en la Iglesia, lo que provocó la separación de varios seglares, sobre todo extranjeros, que al encontrarse en un país agitado por la presión social reclamaban garantías a la Iglesia.<sup>19</sup> El clero que se encontraba comprometido con la causa política buscó otros frentes de combate como la propuesta étnica. Esto lo veremos más adelante.

Empero la falta de poder de los seglares no provino únicamente de la Iglesia, sino también de los propios feligreses que veían venir abajo a uno de los principales símbolos católicos: el sacerdote. El sacerdote representaba un “segundo Diosito”, un intermediario de los cerros y los santos; su figura, su conducta y modo de vida no eran enteramente humanos; inspiraban reverencia y respeto. Como habíamos mencionado, incluso se les había concedido poderes sobrenaturales. El pueblo, por lo tanto, no estaba dispuesto a tolerar a antiguos sacristanes o parejas de extranjeros ocupar este espacio y función de poder. En las mismas comunidades indígenas, los catequistas y misioneros quichuas hallaron mucha dificultad en ser aceptados; muchos fueron relegados a ocupar posiciones secundarias.<sup>20</sup> A partir de los años 80, la Iglesia Católica de Riobamba modificó la opción preferencial por los pobres, extendiéndola hacia los demás sectores sociales, étnicos y geográficos. El actual Obispo de Riobamba reconoció que “el medio urbano fue la cenicienta de la pastoral de Riobamba”, por lo que merecía más atención.

### *Religiosidad indígena e Iglesia renovada*

Para entender la importancia de los cambios introducidos por la Iglesia Católica, recapitulemos aquí brevemente en qué consiste la religiosidad católica indígena.

La actitud de la Iglesia Católica frente a las creencias y ritos populares ha variado en los últimos treinta años. Antes del Concilio Vaticano II, la fiesta andina había encontrado un notable equilibrio; el hombre y la mujer indígenas habían alcanzado cierta armonía en la combinación de creencias y ritos, llamándolo a todo ello “católico”. La conversión al catolicismo no significó un simple reemplazo de dioses por santos, sino un proceso complejo de transferencia de creencias y rituales, en definitiva, representó una apropiación cultural de las divinidades cristianas.

Como hemos explicado anteriormente, el culto a las diversas divinidades –santos, vírgenes, cerros, lagunas– sustentaba un amplio sistema de relaciones sociales que constituía la ocasión de intercambiar favores, fortalecer las relaciones comunitarias, reconocer a las autoridades religiosas, políticas y familiares mediante consejos y bendiciones, y comunicarse con las deidades a través de misas, oraciones, penitencias, ofrendas y romerías.<sup>21</sup>

Advertimos que las fuerzas de la naturaleza y las imágenes de los santos vivían “entreveradas”; los objetos de representación de los santos provenían, muchas veces, de la naturaleza; otras veces, el entorno natural era la residencia de la divinidad, ya sea entre recónditos parajes o contenidos en piedras.

Estas dimensiones que escondían las imágenes y sobrevivían frágilmente en medio de la incompreensión clerical serían examinadas por la Iglesia postconcilio. En aquel tiempo, recordemos, los misioneros protestantes habían acusado a la Iglesia Católica de no haber evangelizado adecuadamente a los pueblos indígenas, pues todo lo que les rodeaba, decían, estaba plagado de “supersticiones”.

Junto a la tarea de concientización que emprendió la Iglesia católica se llevo a cabo una campaña de educación religiosa. Predominó una lógica evangelizadora distinta; mientras antes interesaban los importes económicos de los fieles y el respeto a la liturgia y formas rituales, posteriormente se dio mayor importancia al sentido de los ritos, a su contenido. Se promovieron cursos y talleres de



capacitación donde explicaron el por qué, cómo y cuándo de los sacramentos como el bautismo, el matrimonio, la primera comunión, la confirmación y la muerte, y de ciertas fiestas santorales. Para ello se examinó el calendario ritual y se recortó gran parte de las fiestas con el criterio de que sólo servían para empobrecer a los indios con gastos “irrelevantes” y explotarlos por parte de los cantineros y compadres blancos. Consecuentemente, se produjo un rechazo a los cambios. En la comunidad de Palugsha, en la provincia de Tungurahua, se llegó incluso a impedir el acceso del cura párroco a la capilla mediante candados en la puerta. En otras comunidades se demandó el servicio religioso de aquellos sacerdotes que no habían acatado la política postconciiliar y continuaban con las prácticas de antaño.

A muchos indios no les interesó conocer el significado de los sacramentos pues, como pudimos observar, el rito católico sólo formaba parte de un universo más amplio, el de la fiesta en su conjunto. Recordemos que la ceremonia católica coexistía con el rito andino y ambos estaban sumergidos en un juego de significaciones simbólicas que traspasaban los límites de lo puramente religioso para convergir en lo social. Además encontraron sumamente inconveniente asistir a los cursos de preparación de los sacramentos y prefirieron continuar pagando por estos servicios.

El acercamiento del clero y la sobriedad de los ritos tampoco fueron bien recibidos. El traje, la ceremonia y la expresión que envolvían la figura del sacerdote tenían una connotación casi divina. El vestido de gala, la variedad de las misas y la escenografía de la iglesia tenían que ver más con la cosmovisión que con la economía.<sup>22</sup> El sincretismo religioso de 500 años había concedido poderes a los símbolos cristianos, a sus obispos y sacerdotes; el Dios católico con su séquito de santos y vírgenes se encontraba, en el momento, ubicado en el sistema de deidades nativo; era por lo mismo difícil una nueva modificación de creencias.

Y no es que la Iglesia Católica no se haya interesado en conocer el universo social y religioso indígena, al contrario. Desde la Colonia, ciertas ordenes religiosas (jesuitas) y sacerdotes en particular se preocuparon por estudiar a fondo las culturas indígenas, no sólo por interés espiritual o intelectual sino con el objetivo de “comprender mejor con el fin de extirpar mejor” como ha observado Milhou. “Pero aunque procuraban entender el mundo indígena y preservar lo que

podía salvarse de él, los Motolinía y Sahagún participaban de la política de tabla rasa de las religiones indígenas” (Milhou 1992: 274-275).

¿Cómo explicar una lógica que invierte el escaso dinero adquirido para ver arder un “castillo” en pocos minutos? En el momento de la interacción social y religiosa, lo material carece de valor mientras lo humano y divino sobresalen. El trabajo, esfuerzo y dolor cotidiano se redimen en la fiesta religiosa que es su origen y consecuencia.

Una segunda etapa de acercamiento de la Iglesia Católica de Riobamba a la religiosidad indígena estaría marcada por el reconocimiento de esta forma de religiosidad. Se admitió que el proceso de reforma postconciliar había sido muy drástico y se procuró reducir el ritmo innovador. La antropología social pasó a ser una materia de interés del clero, laicos y catequistas para comprender la noción de sacralidad indígena. Florecieron los conceptos de *pachamama*, *pachacamac*, *huaca*, etc.

Los sacerdotes más arriesgados incluso se autoproclamaron intermediarios de los cerros además de procurar mayor participación en la fiesta.<sup>23</sup> Finalmente algunos elementos de la “religiosidad popular” se convirtieron en la bandera de lucha de los católicos frente a la arremetida protestante de los años 70. Se apeló a las raíces, la tradición, la herencia y las costumbres religiosas para disminuir las conversiones al protestantismo. Algunos pastores y líderes evangélicos afirmaron que su vocación inicial se manifestó durante esta época, gracias a los esfuerzos de la Iglesia Católica en difundir la palabra de Dios. Varios convertidos fueron catequistas o empleados de las Escuelas Radiofónicas Populares (ERPE), proyecto radial de la Diócesis de Riobamba.

La vieja estrategia de los curas de presentarse como voceros de los cerros, ya fue practicada en la época colonial, aunque esta vez se enmarcó en un contexto diferente: no fue el objetivo conocer mejor la cultura indígena para erradicarla sino una actitud por parte de los teólogos de la liberación de dialogar y respetar a las culturas indígenas. Este proceso de “inculturación”, ya mencionado anteriormente, hizo que los teólogos busquen nuevas alternativas para un mayor acercamiento con las culturas indígenas que no estuviera relacionado solamente con el aspecto social y político. Un sacerdote lo expresa de la siguiente manera:

Dios está en cualquier pueblo, en cualquier tradición, en cualquier cultura, entonces el trabajo nuestro no es venir a enseñar lo que he estudiado catorce años como buen jesuita, el acercamiento nuestro es ir a descubrir lo que tienen de Dios.

Quizás se podía interpretar esta actitud como una nueva estrategia para conservar a sus fieles, pero esa no parece haber sido la intención. La actitud que ha prevalecido ha sido la de descubrir y valorizar la religiosidad indígena como una forma válida de expresión de la fe. En ese sentido han reconocido a los espíritus de los cerros, invocándolos, dedicándoles ofrendas y celebrando misas campales con el fin de pedir lluvias o agradecer por las cosechas.

A mí una vez me llevaron a hacer la misa en un cerrito donde se juega el carnaval y yo les dije cómo vamos a hacer aquí si tenemos la escuela y vamos a estar más cómodos. No, dijeron, es aquí donde se celebra la misa; desde ese día comprendí que ahí se debía hacer la misa. No he vuelto a celebrar misa en la capilla o en la escuela (Pedro Torres, párroco de Guasuntos).

De igual manera, han debido aceptar santos desconocidos y reconocer los lazos de parentesco entre cerros y vírgenes para intentar comprender ciertas nociones indígenas de salvación y purificación, como nos explica el padre Gortaire:

El volcán Sangay está representado por Santa Isabel o la salvadora como se la conoce, ella a su vez está relacionada con San Juan Bautista, su hijo, ambos son símbolos de purificación. De allí que cuando el volcán erupciona existe la creencia que una almita ha dejado el purgatorio.

El proceso de inculturación del Evangelio no estuvo exento de dificultades. Un sacerdote narra los inconvenientes que tuvo que franquear para reconocer la alteridad cultural y religiosa indígena:

Al principio me molesté porque empecé a ver santos que no eran santos, entonces les dije para qué me traen esto si estos no pueden entrar a la iglesia, después me di cuenta que yo no podía decir eso porque eso era lo que vivía la gente, era la sacralidad que ellos querían vivir en la iglesia, lo único que hice fue callarme y no volver a mencionar eso (párroco de Guasuntos).

La desconfianza y dificultad de este encuentro también provino de parte de los comuneros indígenas que no dejaron de sorprenderse por las nuevas funciones e intereses de los sacerdotes, poniéndoles muchas veces a prueba para indagar sus intenciones.

La gente tiene muchos mecanismos de hacerle ir a uno, de hacerle saber y controlar lo que uno quiere saber, entonces lo chuman, le ponen en estado de efervecencia espiritual y hasta ahí llega y eso lo hacen intencionalmente, porque son los mecanismos para controlar sus vivencias, lo que ellos son y tienen y no a cualquiera le van a abrir esa puerta, es muy difícil empujar esa puerta y saber por dónde entrar. Cuando ya hay ese clima de confianza, de familiaridad, de entendimiento, entonces es fácil percibir, pero eso queda al margen del padrecito (Pedro Torres, párroco de Guasuntos).

El esfuerzo por conocer y vivir la religiosidad indígena, la adaptación de ritos y creencias indígenas y cristianas, la confianza de los indígenas ganada tenazmente por algunos sacerdotes, posteriormente se verían mermados por el repliegue de la Iglesia Católica en general hacia posturas más conservadoras dispuestas por Roma.

Sin embargo hasta hoy persiste un pequeño grupo de teólogos interesados en continuar descubriendo las complejas manifestaciones de lo sagrado en la siembra y cosecha de la tierra, en las bendiciones y consejos de los padrinos, en el corte de gallos de Carnaval, en las ofrendas y en tantas otras manifestaciones de la vida diaria de los pobladores indígenas. Un campesino resume el drama de los cambios sufridos por la Iglesia Católica y por la llegada de la modernidad:

Cuando no llovía hacía misa para mama Isabel y llovía, antes teníamos propia teología, ahora nosotros estamos destruidos, jóvenes salen a las migraciones y vienen cogiendo otras ideas, idiomas, cambian las palabras y entonces con eso ya se hace otros corazones, cogimos malas ideas, ya no quieren cultivar la tierra, ellos tienen pensamiento de salir sólo a las migraciones.

### *Los pobres nos evangelizan*

¿Cuál es el “rostro propio” de la Iglesia de Riobamba? ¿Por qué no surgió una organización política capaz de asumir las funciones de defensa y lucha de los derechos indígenas y acabar con la injusticia y

desigualdad social? En 1982 nació con dificultad el Movimiento Indígena de Chimborazo (MICH), con diez comunidades afiliadas. El promotor fue Monseñor Proaño que, acogiendo el pedido de cuatro indígenas de formar una organización, promovió la conformación de dicho organismo. La creación del movimiento no fue producto de la madurez organizativa del grupo indígena sino más bien fruto de una necesidad reflexiva de encontrar un cuerpo organizativo que lidere *‘la liberación de los más pobres’*. En cierta medida se forzó una figura para que asuma y vehiculice las ideas y conceptos de los intelectuales religiosos. La diferencia de reflexión entre teólogos e indígenas fue abismal. Sin embargo, se produjeron intercambios; los unos “sensibilizaron” a los otros y los otros los “concientizaron”.

El proceso de concientización sobre los problemas económicos y sociales llevado a cabo localmente por cada párroco tendría mejor resultado que enfocado regionalmente. El ejemplo del cantón Guamate es demostrativo. Allí se creó la organización local, Jatun Ayllu, como espacio de discusión y planificación de los procesos de afectación de tierras; luego se extendió este propósito hacia otro tipo de reivindicaciones. Los sacerdotes, al ayudar en estos trajines a las comunidades, obtuvieron reconocimiento y prestigio y lograron conquistar la confianza y amistad de todos. Uno de los sacerdotes recuerda que durante una reunión surgió la frase: “más vale morir de pie que vivir de rodillas”, palabras que luego serían ampliamente analizadas en estudios políticos. Paulatinamente la organización se fortaleció y se desligó del control de la Iglesia Católica al considerar, como parte esencial de su maduración política, su separación. En otros cantones observamos casos similares. Estas experiencias ingratas y el temor a politizarse contribuyeron, en parte, a que la Iglesia dedicara mayor atención a la evangelización.

La idea teológica de la semilla del verbo oculto en las tradiciones de los pueblos se convirtió en el estímulo para la evangelización de los sectores indígenas. Para ello se necesitó dar un salto cualitativo al enseñar a descubrir lo que el hombre y la mujer indígenas tenían de Dios. Ello supuso desechar actitudes paternalistas, impositivas y discriminatorias del clero para lograr percibir el universo sagrado andino. Noblemente propusieron al indígena como dueño de la reflexión religiosa. Además, estaba todavía fresco en la memoria el ejemplo de los misioneros protestantes que habían entregado la

administración de las iglesias a los indígenas, suceso que marcó un enorme crecimiento de la población evangélica en Chimborazo.

Recordemos que durante la época colonial, la Iglesia Católica no permitió la creación de un clero indígena, mestizo, mulato o negro, anulando así toda posibilidad de una mediación directa con Dios. El cura blanco fue el intercesor entre Dios y el “otro” cultural.

Alan Milhou al respecto explica que los indios y mestizos sólo podían pretender el rango de donados, que era inferior al de legos, y precisa que si bien es cierto que hubo en el siglo XVII algunos sacerdotes indios, éstos aparecieron de modo esporádico y casi clandestino (1992: 286). En el caso de los mestizos, su condición de “bastardos” sirvió de justificación para objetar su ordenación, la cual estuvo basada en las recomendaciones del Concilio de Trento, que especificaban que los candidatos debían ser “hombres instruidos, virtuosos y de nacimiento legítimo”.<sup>24</sup>

Con esta carga histórica a cuestas, no es difícil imaginar que en el caso de la Iglesia Católica los avances hacia un reconocimiento y autonomía religiosa indígena llegaron lentamente. Inicialmente hubo que ponerse de acuerdo; trazar planes, preparativos, proyectos y luego procurar romper con la distancia social, étnica y religiosa que separaba a la Iglesia del pueblo indígena. Con este propósito surgió la “pastoral indígena”, como un espacio de discusión al interior de la Iglesia, donde se consideró la importancia de elaborar una liturgia, una teología y una iglesia indígenas. Para Monseñor Proaño este proyecto se convirtió en el instrumento ideal mediante el cual se podía pagar la deuda moral de la Iglesia Católica con el pueblo indígena. Se procedió, por lo tanto, a estudiar e investigar la cultura quichua al mismo tiempo que se creó una herramienta que hiciera posible el deseo de forjar la iglesia india, que fue el Seminario de formación de misioneros indígenas.<sup>25</sup> En cierta forma se reconoció a la cultura quichua como la parte regeneradora de la Iglesia; los misioneros quichuas se autodefinieron como las raíces del árbol (la Iglesia) que sin ellas no podía crecer.

Había que conocer el pensamiento indígena para elaborar su teología. Este conocimiento se lo pretendió adquirir en el seminario, por medio de los estudiantes y sus tareas investigativas sobre diversos temas relacionados con la tierra, Dios, el trabajo, el tiempo y el espacio andino. Ciertos ritos también fueron incorporados para elaborar una liturgia con sabor andino.<sup>26</sup> Sin embargo, la falta de rigurosidad

científica y el interés religioso implícito por estudiar la cultura e ideología indígenas hizo, en mi opinión, que el intento falle y al contrario, contribuya a folklorizar una parcela del patrimonio religioso indio.

Una vez más, se observa cómo los proyectos de participación indígena no surgieron precisamente de los propios indígenas, sino del fruto de un pensamiento anticipado de Monseñor Proaño, con el respaldo de sus colaboradores blancos e indios y con la presión de la evangelización protestante. Pero, ¿de dónde surge la idea de elaborar una teología indígena? Monseñor Proaño nunca ocultó su asombro por la receptividad del Evangelio entre los indios hasta el punto que creyó en un origen oriental de la cultura indígena: “El indígena tiene un origen oriental y Jesús es oriental. Tiene una afinidad profunda lo que está escrito en la Biblia, de mentalidad oriental, con cultura oriental, y la manera de ser y pensar indígena” (L. Proaño, entrevista ).

La afinidad que encuentra el Obispo Proaño entre el Evangelio y la cultura indígena está dada en la medida que la Biblia, como expresión de una cultura agraria, apegada a la materia, a la familia, al ritual, se halla más cercana al mundo indígena de los mitos y del pensamiento religioso que lo guía, que al mundo occidental de la razón, de la ciencia, alejado de la religión. Al denominar “oriental” este vínculo, se pierde de vista que la cultura indígena es “otra” cultura, pues se intenta explicar estas similitudes recurriendo a teorías sobre el origen oriental del hombre y la mujer americanos. Estas ideas de Proaño, de alguna manera se reflejaron en el centralismo que ocupó el texto bíblico en la “nueva” evangelización de los años 70-80, donde la Biblia se convirtió en la única referencia importante, desconociendo el contexto cultural indígena. En ese sentido existió un parecido entre la Teología de la Liberación y los movimientos evangélicos, respecto a la centralización de las escrituras.

La expresión de fe del hombre y la mujer indígenas despertaron admiración y respeto. Se habló de una subversión del orden eclesial, donde la gente podía apropiarse de la religión; expresar, crear y virtualmente enseñar a los mismos sacerdotes y religiosas. Inclusive se sugirió cierta preferencia de Dios hacia el pueblo indígena como lo manifiesta a continuación Monseñor Proaño:

Captan el mensaje con una profundidad que a mí me sorprende y desde el punto de vista de la fe, yo he llegado a emocionarme comprobando lo que digo porque veo que se cumple lo que Jesús dijo: “yo te bendigo Padre porque has escondido, has ocultado estas cosas a los sabios y prudentes de este mundo y has revelado a los humildes, a los pequeños”. Por eso es verdad que los pobres nos evangelizan y los indígenas para mí han sido eso (L. Proaño, entrevista, 1987).

En resumen, el manejo y la interpretación de las sagradas escrituras por parte del grupo indígena se ganó la aprobación y el respeto del prelado. Igualmente se aceptó y reconoció la noción de sacralidad bajo un empleo más extenso del concepto cristiano y aquellas creencias y ritos que no se comprendían o se contraponían con las ideas cristianas se confió en “purificarlos”, es decir, transformarlos.

### *Los llactamichiks*

Los *llactamichiks* o misioneros indígenas son aquellas personas que han cumplido los seis años de formación en el Seminario Indígena. Por el lado de estos misioneros, la nueva actitud de la Iglesia no ha dejado de sorprenderlos pero tampoco de confundirlos. Con la Iglesia Viva han aprendido que Dios también habla de unidad, comunidad e igualdad. Se auto reconocen como la vanguardia de una nueva sociedad y se sienten responsables de avanzar hacia un Reino de Dios de liberación económica y social. “Antes Dios era aparte, hoy sentimos que Dios está en la comunidad, está junto en los trabajos que debemos hacer, entre los pobres; Dios está en las obras, en las reuniones” (misionero quichua).

Sin embargo, la formación de los misioneros se ha enfrentado con las formas de devoción tradicional. Vicente representa un caso dramático. Desde su nombramiento como *llactamichik*<sup>27</sup>, las comunidades de Galte han perdido las fiestas religiosas y las imágenes de los santos. El misionero católico impidió guardar las imágenes en la capilla local y celebrar las fiestas patronales en la comunidad. El ha declarado que actuó bajo los nuevos criterios de educación católica recibidos en el Seminario Indígena:

Unos sacerdotes me han dicho que los santos no son Dios, son ídolos, que Dios vive únicamente en el cielo y está con nosotros en espíritu, los



santos son hechura de los hombres. Otros profesores dicen que los santos no hay que negar porque son representaciones de Dios.

Respecto a la fiesta, Vicente considera que representa un gasto excesivo de dinero además de ser motivo de peleas y disgustos; la fiesta –explica– no es una forma correcta de alabar a Dios, por lo que ha debido combinar ritos antiguos y nuevos, reuniendo a la gente y leyendo la palabra de Dios, que la llama “celebración”. Para los comuneros de Galte, la actitud y discurso de este cuasi párroco no es diferente a la de los evangélicos, quienes expresan idénticos argumentos. Al igual que los protestantes, el tradicional gasto ritual es valorado desde un enfoque de la cultura occidental que lo ubica en la categoría de infructífero, estéril e improductivo.

En definitiva podemos observar que el misionero quichua es una persona moldeada por la Iglesia Viva; su nombramiento como catequista se efectuó bajo el influjo de los párrocos o agentes de pastoral. La formación adquirida ha sido resultado de programas diseñados por la Iglesia con escasa participación de la comunidad. El clericalismo católico se ha presentado como el principal obstáculo para conceder al indígena mayores espacios en la planificación, decisión y expresión de las políticas de evangelización. En fin, el proyecto más avanzado de la iglesia de Riobamba, el del misionero indígena, tambalea y consigo el sueño de formar una iglesia indígena.

Lo acaecido en la diócesis de Riobamba no ha sido más que una muestra de lo sucedido a nivel de toda la Iglesia Católica, es decir, ha existido un repliegue hacia posiciones ideológicas más conservadoras. Ello se reflejó en la Conferencia Episcopal Latinoamericana celebrada en República Dominicana en 1992, donde se puso de manifiesto este giro y orientación moderada de la Iglesia. En esta reunión se dejó de referir a la opción por los pobres, y en su lugar, se hizo referencia a “líneas pastorales” y se advirtió sobre los nuevos rostros sufrientes de América Latina: las mujeres, los ancianos y los negros. La reunión, en sí misma, no constituyó un avance ideológico como fue Medellín y Puebla.

### **El desafío evangélico**

Mientras las peleas internas se acentuaban en la Iglesia Católica, los protestantes continuaban expandiéndose. Eventualmente los

católicos elaboraron diversas explicaciones sobre el crecimiento evangélico y las interpretaron con base en sus equivocaciones o en una supuesta maniobra extranjera dirigida a dividir las comunidades. Las críticas a los grupos protestantes se dirigieron a desaprobando la ausencia del componente social en la evangelización. Se los acusó de ignorar la obligación moral de cambiar las estructuras sociales injustas. Más adelante, la Iglesia Católica reconoció que la excesiva importancia dada, por su parte, al trabajo social en perjuicio de la evangelización contribuyó a la deserción de su grey, quienes buscaron en el protestantismo una respuesta espiritual a una sociedad cada vez más materialista.

Los católicos, al no haber evangelizado, ni dado la palabra, al no tener cristianos conscientes, son presa fácil de las sectas que con cualquier cosa les convencen, como en una película donde a la Virgen le salen cachos y rabo (vicario indígena)

Proaño aseguraba que el crecimiento evangélico surgió a raíz del Concilio Vaticano II, cuando la Iglesia Católica reconoció a los protestantes como hermanos separados y dejó de acosarlos y oponerse. De igual forma, reconoció que la agresión a la fe popular provocó la búsqueda de un lugar de refugio, que fue el protestantismo. A pesar de lo negativo también se han admitido algunos aspectos positivos del protestantismo, como explica el Obispo de Riobamba, Monseñor Víctor Corral:

Lo positivo de las sectas es el amor que le ponen a la palabra de Dios; saben dejar las responsabilidades en ellos mismos, confían en ellos para que sean los gestores de la religión y eso es lo que queremos nosotros pero con una formación exigente.

Las interpretaciones de la Iglesia Católica sobre el auge protestante, como podemos observar, han sido bastante desordenadas; sin embargo, y a pesar de no haber existido una estrategia común, la preocupación sobre la conversión de sus fieles ha estado siempre latente. Se ha confiado a cada párroco enfrentar el reto de la conversión al protestantismo a nivel local. De allí que encontremos las formas más dispares de tratar el problema. De hecho, la ilusión de la reconversión se encuentra eternamente presente. Un sacerdote, al referir su

experiencia sobre el tema derivaba que la organización y su maniobra cultural han contribuido a “reconvertir” a los evangélicos al catolicismo.<sup>28</sup>

## Epílogo

En este capítulo observamos que los cambios religiosos no sólo provinieron de los protestantes. La acción renovadora de la Iglesia Católica de Riobamba provocó modificaciones en el sistema de creencias y ritos así como en el campo social. La Iglesia comprendió la necesidad de cambiar y responder a las transformaciones económicas y sociales y, por supuesto, a la acción de las iglesias protestantes. Se cuestionaron las formas tradicionales de expresión religiosa, declarando la ineficacia de las fórmulas y ritos antiguos y la importancia de una reevangelización. La renovada fe debía convertirse en un arma contra la opresión y la injusticia. A diferencia de los protestantes, los autores de las reformas no provinieron del sector indígena, fueron pensadores y teólogos de la Iglesia Católica comprometidos con la causa indígena. Atascados por un romanticismo étnico y un sentido de culpabilidad colonial, no consiguieron ofrecer explicaciones y respuestas espirituales a los cambios y la crisis modernos. La relación entre política y religión, entre los intelectuales católicos, fue interpretada de distintas maneras, ocasionando desgaste y fricción y como consecuencia se produjeron divisiones internas.

El sector indígena no intervino en la elaboración de la política de renovación de la Iglesia, aún cuando ésta estuvo dirigida hacia dicho grupo. La participación estuvo limitada a los líderes religiosos que, confundidos por una teoría de vanguardia y una puesta en práctica autoritaria, no lograron convencer a los católicos sobre las ventajas de la fe renovada. De allí que se produjo la separación de la mal casada política y religión. Las organizaciones indígenas optaron por separarse de la tutela de la Iglesia o bien exigieron precisar los términos de la relación. La Iglesia asumió un papel de “acompañante” en la lucha popular, desechando su función tradicionalmente paternalista.

En fin, a principios de los años 90 parecería ser que un ciclo concluía, tanto indígenas como sacerdotes continuaban su camino, pero éste ya no era el mismo. Los sacerdotes reformados abandonaron el trabajo social por la evangelización; los indígenas insistieron en la

política como espacio e instrumento de transformación. Para el común de los creyentes las reformas se asemejaron al paso de un huracán. Las creencias y prácticas tradicionales empezaron a derrumbarse, la solidez y certeza de la fe se debilitó. Aquel que no se renovaba era privado de su identidad católica que representaba un importante signo de diferenciación frente a los protestantes. En definitiva, los fieles católicos se encontraron doblemente agredidos y presionados para modificar sus creencias y ritos, de ahí que surgieron muchas explicaciones sobre la crisis y la pobreza: los santos, vírgenes, cerros y quebradas, tan íntimamente mezclados, tomaban represalias por el descuido y abandono de los cultos. “Antes no faltaba agua, lluvia, había granitos, ahora no. Cuántas parvas sabíamos hacer, cuánta cantidad de granos, hierba...”, se lamentaba una anciana. Ni los mismos protestantes negaron el bienestar y prosperidad del pasado.

Obviamente la intención de Monseñor Proaño, artífice de las transformaciones religiosas y sociales de la diócesis de Riobamba no fue crear conflicto y desconcierto; por el contrario, el objetivo de su trabajo, como él mismo lo decía, era la “liberación integral del indígena: económica, social, religiosa, política, liberación en todos los aspectos, la liberación psicológica, para hacer de nuestro pueblo indio un pueblo libre”.

La incompreensión y la apatía de sus ideas y proyectos y la errada metodología al momento de ponerlos en práctica fueron interpretados como “el problema de un hombre que se adelantó a su tiempo”.<sup>29</sup> Quizá esta apreciación tuvo algo de verdad, pues luego de su muerte, el 31 agosto de 1988, el movimiento político indígena despertó, liderado por indígenas formados por el Obispo. Igualmente, en la Diócesis de Riobamba, un pequeño grupo hacía avances a la “inculturación” del Evangelio, propuesta siempre anhelada por el Obispo.

La falta de apoyo de su gente, la incompreensión indígena y sobre todo la deuda moral de la Iglesia parecen haber causado una última aflicción en su vida. Minutos antes de morir y luego de haber permanecido veinte horas en coma, Monseñor Proaño despertó y dijo a su secretaria: “Nidia me viene una idea; tengo una idea: que la Iglesia es la única responsable de ese peso que por siglos han sufrido los indios, qué dolor, qué dolor, yo estoy cargando con ese peso de siglos”.<sup>30</sup>

## Notas

1. Ver Suess 1993: 15- 32.
2. Evangelii Nuntiandi, 30, en Suess 1993: 38.
3. Ver en J. Artienda, 2000, “*La reconstrucción subjetiva, cultural y social de la persona humana*”, ponencia presentada en una reunión sobre Antropología de la Misión, Centro Misionero del Verbo Divino, Quito, marzo.
4. Boff L, 1986, *Jésus-Christ Libérateur*, “Elaboration d’une christologie a partir de L’Amérique Latine opprimée” en *Jésus et la libération en Amérique Latine*, Desclée.
5. Boff, 1986, desarrolla muy claramente este concepto de cristología de la dominación al hacer referencia a los cristos moribundos y agonizantes como cristos de la impotencia, de los oprimidos, cristos de la resignación que, según él, forman parte del proyecto colonizador de los dominantes. La resurrección, dirá más adelante, es el triunfo de la vida, la liberación de todos los obstáculos y conflictos históricos. La resurrección se plantea justamente a partir de la insurrección.
6. En 1964 el 47.5% de la superficie total de la provincia estaba en manos de un 0.25% de explotaciones mayores de 500 has. El censo de 1954 evidencia que la provincia de Chimborazo tenía 84 haciendas mayores de 500 has, ver Silva, 1986.
7. Ver Jorge Trujillo (1986: 51) *La Hacienda Serrana 1900-1930*, Abya Yala. El autor elabora un cuadro de las propiedades de la Iglesia según las ordenes religiosas.
8. El diezmo y la primicia llegan oficialmente a su fin en 1890 con el liberalismo, aunque en la práctica podemos encontrarlo hasta los años 70.
9. De 1939 a 1942 la provincia de Chimborazo fue el primer productor de lenteja y cebada, y el segundo y tercero de trigo y papas respectivamente; del 46 al 52 pasó del segundo al primer lugar en la producción de cebada y al segundo en la de papas, Silva (1986: 55).
10. El porcentaje de tierra erosionada en los años 50 de los cantones de Alausí, Guamote, Colta y Riobamba era del 90%, CIDA, 1965, citado por Silva (1986: 95).
11. IERAC: Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización.
12. En el pueblo de Tixán existían 50 cantinas en 1985, las mismas que se redujeron a 20 luego del proceso de concientización llevado a cabo por la iglesia de Riobamba.
13. “El *repartimiento* fue el título original para adquirir en las Indias la propiedad de la tierra. Las reducciones representaban el sometimiento jurídico de los pueblos indígenas ya formados, a los cuales se les declaraba adscritos a determinadas parroquias”, Burgos 1997.

- 14 Ver Burgos (1997: 352). La Encomienda fue abolida en 1720.
- 15 *Leonidas Proaño, 25 años de Obispo de Riobamba*, Instituto Diocesano de Pastoral de Riobamba y CEP, 1979.
- 16 M. José, Abad, J. Moreno, *Caminar Pastoral de la Iglesia de Riobamba de 1954-1984*.
- 17 Ver Demelas, M.D., Saint-Geours, I, 1986.
- 18 En la Teología de la Liberación, el concepto de pueblo se opone al de jerarquía.
- 19 El número de agentes de pastoral sufrió una caída significativa de 1.000 personas en 1975 a 300 en 1984. En 1970 había 50 misioneros itinerantes, mientras que en 1986 eran 18 (3 monjas, 3 curas, 12 laicos). Los misioneros quichuas también disminuyeron de 55 en 1981 a 24 en 1992. Ver Jorge Moreno, M. J. Abad, 1981, *Informe del equipo misionero campesino*.
- 20 Como pudimos observar en el capítulo sobre religión andina, los gestos, la etiqueta y la solemnidad del rito cristiano constituyó para los indígenas lo más fascinante de la religión cristiana.
- 21 La instrucción religiosa se había limitado a la enseñanza de la “doctrina” colonial y de diversos catecismos impartidos según las ordenes religiosas (padres redentoristas en nuestro caso). Hasta 1964 la misa había sido en latín, como resultado se obtuvo una mezcla de oraciones y loas en latín y español que más se asemejaban a los cantos andinos sagrados, por sus ritmos y entonaciones y por estar cargados de una experiencia religiosa.
- 22 Existían diferentes tipos de misas, según la ocasión: misas cantadas o rezadas, con un sólo sacerdote o con tres, con diácono y subdiácono. Los ornamentos y vestimenta también eran especiales para cada uno de los oficiantes de la misa. Generalmente en las fiestas religiosas y liturgia de difunto, la misa era cantada y de tres sacerdotes. Los costos de las misas variaban según la pompa.
- 23 Para entonces algunos párrocos ya visitaba las remotas comunidades indígenas, celebrando las misas con poncho y medio en quichua, e invocando a las divinidades andinas (cerros, quebradas, etc.).
- 24 Milhou (1992: 219)
- 25 En 1998 el seminario cambia de nombre a «Centro de Formación Leonidas Proaño».
- 26 El vicario indígena, P. Carlos Vera, 1987, explica en qué ha consistido este proceso: “se trata de que los indígenas conozcan cuáles son los elementos de un rito, una vez que conozcan, inventen o rescaten lo que exista, no que reproduzca lo mismo” (entrevista personal).
- 27 *Llactamichik* en quichua quiere decir pastor, cuidador. La iglesia de Riobamba adoptó este término para aplicarlo a los misioneros indígenas

graduados en el Seminario Indígena. En 1992 había 24 *llactamichiks* “consagrados” por el Obispo, es decir garantizados por el Obispo para celebrar algunos de los sacramentos cristianos y parte de la misa. Su formación se la realiza en seis años con cursos de tres meses por año.

- 28 La bendición de una casa, la celebración de una misa de difuntos, la activa participación en las fiestas, han sido consideradas importantes estrategias para congregar a la gente y de este modo evitar la conversión.
- 29 El ex presidente Oswaldo Hurtado manifestó: “Leonidas Proaño fue criticado por muchos sectores de la sociedad como suele suceder con los profetas, con los pioneros, con los innovadores, con quienes se adelantan a la historia”. Ver diario Hoy, 5 de septiembre, 1988.
- 30 Diario Hoy, 1 de septiembre de 1988.



Antonio y Pedro



Llamando a una reunión





Un corral moderno



Monseñor Proaño y Monseñor Corral



Una ofrenda al difunto



Iglesia en ruinas

### CAPÍTULO III

## IRRUPCIÓN PROTESTANTE

### Las misiones norteamericanas

La Unión Misionera Evangélica (UME) llegó a la provincia de Chimborazo en 1902, primero a la comunidad de Caliata, luego a Pulucate en 1950 y al Troje en 1954; sólo en 1953 se estableció en Colta después de haber comprado la estación misionera a la Iglesia Alianza Misionera Evangélica. La estación en Colta fue fundada en 1918 por la Iglesia Adventista la cual, en 1934, transfirió sus instalaciones a la Iglesia Alianza. Las misiones evangélicas habían afrontado tiempos difíciles desde su llegada al país. En 1925 –después de casi 30 años de presencia protestante– existían únicamente 158 creyentes; en 1965 había 250 miembros, cifra que se multiplicó a 7 000 en 1975 y a 28 000 en 1999.<sup>1</sup>

Recién en 1954 fueron bautizados los primeros cuatro indígenas de Chimborazo (dos de Caliata, uno de Pulucate y uno de Colta)<sup>2</sup>. En cuanto a la fundación de iglesias quichuas, en 1961 había únicamente dos iglesias en el Troje y en Colta, cifra que aumentó considerablemente, a 130 iglesias en 1975; veinte años más tarde había 320 iglesias y en 1999, 560 iglesias.

Tanto la Iglesia Alianza Cristiana y Misionera como la Unión Misionera ambas denominaciones habían llegado al país conjuntamente y su historia había sido muy similar.<sup>3</sup> La Iglesia Alianza comenzó su trabajo en 1914 con comunidades indígenas de la provincia de Imbabura. Posteriormente, en 1933, se extendió a la provincia de Tungurahua para trabajar con los indígenas Salasacas y a la provincia del Chimborazo en Colta. Debido a la falta de personal vendió la estación de Colta a la UME. Sus esfuerzos se concentraron entre los Salasacas.

Para los misioneros norteamericanos las causas de no crecimiento durante los primeros 50 años, fueron la fuerte oposición de la Iglesia Católica y la religiosidad indígena “pagana” o animista.

Ellos reconocieron que para los indígenas el cristianismo protestante resultó extraño. También consideraron que el método de trabajo inicial de crear estaciones misioneras, (mission station approach), perjudicó la propagación del Evangelio; en el momento que cambiaron este método y proporcionaron el control real de las iglesias a los propios indígenas, la difusión del protestantismo se expandió considerablemente.

### *De misioneros a antropólogos: estrategias y métodos de evangelización*

Paulatinamente, la experiencia de campo y la demora en evangelizar a los indios impulsó a muchos misioneros a estudiar la cultura andina.<sup>4</sup> Según J.P. Klassen, los seis factores principales que obstruyeron la evangelización entre los quichuas fueron: 1. Una estrategia de acercamiento individualista, uno a uno. 2. La conversión a una religión extranjera equivalía a traición. 3. La evangelización en español. 4. La falta de conocimiento de la cultura quichua. 5. El acercamiento maternalista en oposición a la orientación paternalista de la sociedad indígena. 6. La entrada a las comunidades a través de personas marginales sin respetar la estructura organizativa de la comunidad; “En cada cultura existen caminos marcados hacia el alma y la cosmovisión de un pueblo”, manifestaba el misionero en su tesis. (1975: 152-155).

El peligro de desconocer la cultura, afirmaba Klassen, era que más tarde no podrían distinguir una iglesia protestante de una iglesia “pagana”, tal y como había sucedido con la evangelización católica. La intención era cambiar la esencia religiosa de la persona así como su cosmovisión para evitar, de esta forma, un resultado sincrético. “Jesucristo no puede convertirse en el Dios más poderoso de los quichuas, debe convertirse en el único Dios” (Fire 1975: 165). Entre los métodos concebidos para este fin, se encontraron los “power encounter”, o encuentro de poderes entre el bien y el mal que perseguía destruir costumbres paganas destruyendo “ídolos” o “fetiches”. Esto incluía romper ornamentos y cruces de los tejados de las casas, quemar imágenes de santos, etc. De esta manera se exigió demostrar la nueva fe, vía estos actos de contrición y destrucción de los antiguos símbolos sagrados. “Fetiches, imágenes y dioses que afectan o son de propiedad de familias extendidas, clanes, grupos o comunidades deben ser destruidas por el mismo grupo.”<sup>5</sup>

Tal y como había nacido la antropología sirviendo a los intereses coloniales a través del conocimiento de las culturas indígenas, los misioneros también utilizarían los instrumentos conceptuales y metodológicos de esta ciencia como formas de entrada a las comunidades. Con este propósito algunos conceptos de la antropología social (escuela funcionalista) serían aplicados para explicar ciertos procesos que tenían lugar. De allí surge la noción de “sustituto funcional” que hacía referencia a las actividades destinadas a reemplazar costumbres y celebraciones católicas como fiestas, batallas rituales, consumo de alcohol, por fiestas “espirituales”. Se reconoció que había que satisfacer ciertas necesidades sociales llenadas antes por los ritos “paganos”. Con este afán se dio mucha importancia a la música, al canto, al teatro y al deporte; formándose, en cada iglesia, grupos musicales de cantantes, cantoras y músicos que compusieron canciones e himnos de alabanza en quichua.<sup>6</sup> Las historias bíblicas fueron dramatizadas y los “testimonios” embellecidos. Además de todo esto, los misioneros no se cansaron de recordarles las ventajas de una sana diversión sin “chuchaquis, deudas ni remordimientos”.<sup>7</sup>

También y sobre todo las conferencias bíblicas entraron en la categoría de “sustituto funcional” de las fiestas paganas al reforzar los lazos comunitarios a través de la participación conjunta en los cantos, testimonios, la enseñanza, el aprendizaje, la comida y el deporte:

Las conferencias organizadas especialmente para líderes de grupos indígenas no convertidos haciéndolas coincidir con las principales fiestas Cristo-paganas de cada provincia son absolutamente necesarias (Klassen, J.P. 1975: 179).

A través de estudios sobre la representación del poder en la cultura andina, hallaron más apropiado reconocer la autoridad de los ancianos en el manejo de las iglesias locales que resaltar la figura individual del pastor. Para ello designaron un consejo de ancianos encargado de asumir roles de liderazgo religioso. Además prestaron importancia a la decisión de la comunidad para elegir a sus líderes. Por último llegaron a señalar la importancia de crear una iglesia protestante de orientación cultural (Klassen, J.P. 1975: 173, 174).

Dilworth, un médico misionero que vivió en la zona de Colta durante 15 años, prevenía, en su tesis de maestría (1975), sobre los efectos negativos de modificar la cultura quichua. Basándose en el

estudio de otro misionero, Keesing, explicaba que un grupo bajo presión externa es propenso a generar respuestas en contra de la aculturación y advertía que los misioneros con ideas innovadoras reforzarían la defensa anticultural y consecuentemente incrementarían las creencias animistas. Aconsejaba, por lo tanto, guardar respeto y apreciación por el saber cultural y proponía, en el plano religioso, recoger historias del viejo testamento que hicieran referencia a temas familiares y agrarios. No obstante afirmaba que existían prácticas culturales nocivas que como todo órgano enfermo, debían ser extirpadas (Dilworth 1967: 87).

En referencia al conocimiento médico y religioso, los misioneros se lamentaban de la falta de discernimiento que tenían los indios entre lo verdadero y lo falso; entre Dios y los santos y entre la ciencia y la magia. Se sorprendían y a la vez tenían la disposición y capacidad de mezclar y adorar tantas cosas a la vez.<sup>8</sup>

En consecuencia, se emplearon estrategias de evangelización contradictorias. Por un lado se adoptaron avanzadas proposiciones y tesis científicas sobre grupos étnicos y sus estructuras sociales y políticas procurando defender los principios de organización tradicional y por otra parte estuvo presente un espíritu extirpador y persecutorio de creencias y costumbres “paganas”, al mismo tiempo que se fomentaban valores propios de la sociedad occidental blanca como el ahorro, la educación, el individualismo, etc. A pesar de reconocer a la cultura quichua “moralmente” más avanzada que la cultura blanca-mestiza, consideraban, bajo un razonamiento evolucionista, que su desarrollo correspondía a un nivel inferior. Los misioneros se definían como “modificadores” con la misión de adaptar al indígena al progreso y la civilización. Esta adaptación, como diría Dilworth, debía ser sobre todo en términos materiales. Ello implicaba cambiar una forma de vida y de gasto hacia una economía mercantil. En un capítulo de su tesis sobre sociología quichua, concluía admirado que entre los indígenas no había evidencias de ahorro como se entiende en la cultura capitalista. ¡El ahorro estaba orientado a la fiesta y a la obtención de prestigio! (op. cit.: 67). Recordemos que la riqueza material, entre los evangélicos, constituye el signo más elocuente de la bendición divina, por lo tanto era evidente el extravío espiritual del pueblo indígena.

### *Una estrategia política*

Particularmente en Dilworth se refleja la preocupación generalizada de los misioneros acerca del sentido social y cultural de la evangelización. Este autor menciona claramente la difusión del Evangelio como una alternativa de reforma social frente a una opción política revolucionaria. Sitúa, de esta manera, la multiplicación de las iglesias evangélicas como estrategias de control político. La evangelización protestante aparece entonces como un “sustituto funcional”, espiritual lo llama él, de una revolución amenazante.

Cabe recordar que el año de publicación de la tesis de Dilworth, 1967, correspondió a una época de inestabilidad política en todo el continente. Acababa de tener lugar la Revolución Cubana y los movimientos de izquierda revolucionaria de toda América Latina anhelaban repetir los sucesos revolucionarios. El gobierno norteamericano se había visto obligado a usar todo tipo de recursos para impedir la propagación de procesos políticos similares. De la misma forma como emprendió proyectos de ayuda económica, a través de programas de desarrollo social reflejados en el Plan Marshal, Punto Cuatro y Alianza para el Progreso, también certificó y patrocinó la intervención de las iglesias y misiones protestantes en América Latina, como aliados en la lucha anticomunista, revelada en el reporte Rockefeller en 1969 y en el documento de Santa Fe en 1980 y más tarde creando el Instituto sobre Religión y Democracia.<sup>9</sup> De acuerdo con el análisis de estos documentos, realizados desde una perspectiva política, se desprende que la penetración de las sectas constituyó un instrumento directo de la política estadounidense de control de la población. García Ruiz, en un estudio sobre la utilización política de las sectas, explica la acción de las iglesias protestantes en la desarticulación de las estructuras familiares, las identidades culturales y la conminación al inmovilismo social al predicar la salvación individual, romper los lazos de solidaridad y transmitir una ideología cultural anglosajona prometedora de un modelo de vida norteamericano.<sup>10</sup>

Mucho se ha escrito sobre la evangelización protestante como una estrategia de intervención política norteamericana; esta tesis, conocida como “teoría de la conspiración” ha sido recogida, principalmente, por la Iglesia Católica y los partidos políticos de izquierda. Las misiones evangélicas han sido acusadas de llevar a cabo

tareas de espionaje, recolección de información y elaboración detallada de todo tipo de censos en respuesta a los intereses norteamericanos en materia política, económica y social. Los casos donde coincidieron los intereses religiosos y políticos fueron varios en toda América Latina, produciendo como desenlace la expulsión del Instituto Lingüístico de Verano en varios países.

Para los católicos, el empleo de la teoría de la conspiración se explicó en tanto y en cuanto las comunidades cristianas de base estaban incitando a los pobres a tomar conciencia de su pobreza y su fuerza de cambio. Aseguraban que el gobierno norteamericano apoyaba a los misioneros protestantes con el fin de obstruir su trabajo político. La Iglesia Católica se había transformado, a partir de los años 60, de aliada a enemiga del poder político. Si recordamos que en el caso de la provincia de Chimborazo, la diócesis de Riobamba había iniciado un audaz proceso de repartición de tierras, podemos aseverar que el acoso y hostigamiento a los religiosos era constante. Todo ello contribuyó a crear un verdadero clima conspiratorio donde la propia jerarquía eclesial no escapó a la confabulación, menos aún los pastores y misioneros protestantes quienes aparecieron como los instrumentos directos de los intereses norteamericanos de dividir y desmovilizar a la población indígena. El obispo de Riobamba de ese entonces, monseñor Proaño, acusaba a los misioneros evangélicos de haberse apropiado de las personas y los espacios pertenecientes a la Iglesia Católica por medio de apetitosas ofertas económicas provenientes de Estados Unidos.

Para Stoll (1990) la disidencia de los líderes católicos fue más bien el resultado de la naturaleza centralizada de la Iglesia Católica. Este autor atribuye el acceso del evangelismo en América Latina a la incapacidad de la Iglesia de descentralizar su sistema de autoridad.

Si bien eran innegables los lazos que unían a los misioneros evangélicos con los intereses estratégicos norteamericanos, la reducción del problema religioso a un problema político hizo que se ignore un aspecto vital de la difusión protestante: las respuestas creativas y auténticas de los indígenas que se tradujeron en una singular modificación y reinterpretación religiosa.



## Santiago de Quito, un estudio de caso

### *Hablando la palabra de Dios calladito*

Santiago de Quito es una comunidad indígena que se encuentra a orillas de la laguna de Colta en el cantón del mismo nombre, en la parroquia de Santiago de Quito.<sup>11</sup> La comunidad se compone de cuatro barrios: Barrio Central, Santa Ines, Rayo Loma y Barrio Capilla. Los habitantes de esta comunidad se consideran “amantes del comercio”. Las tres cuartas partes de la población emigra temporalmente a diversas ciudades del país así como a ciudades de Colombia, Venezuela, Panamá y Estados Unidos. Hace 15 años y a raíz de su parroquialización, Santiago de Quito cambió su nombre; antes se llamaba San Antonio de Quito. La comunidad de Santiago estuvo vinculada a la hacienda Alzamora, que al disolverse vendió las tierras a los campesinos. La dependencia económica con la hacienda fue tempranamente resquebrajada debido a la migración. Sin embargo y como Lentz observa para el caso de una comunidad vecina, la estructura social, el poder político y sobre todo, el armazón ideológico y las prácticas rituales continuaron girando alrededor de la hacienda.<sup>12</sup>

Desde los años 20 los comuneros iniciaron desplazamientos migratorios hacia las explotaciones agrícolas de la Costa con el fin de conseguir dinero para comprar terrenos de la hacienda y acumular capital para las fiestas religiosas y eventuales enfermedades. En los años 60-70, las pautas de migración se diversificaron y los nuevos destinos de los migrantes pasaron a ser los centros urbanos. En consecuencia surgieron nuevas ocupaciones, principalmente, la de comerciante ambulante y de esta manera la migración se convirtió en un movimiento masivo.

Como muchas comunidades indígenas, Santiago de Quito debió pasar por un ciclo de violencia religiosa con la llegada del protestantismo a la región. Santiago, al estar junto a la comunidad de Majipamba, centro de operaciones de los misioneros norteamericanos, emprendió una masiva evangelización protestante a comienzos de los años 70 en medio de una intensa persecución por parte de la población católica. Los primeros siete creyentes recuerdan cómo la oscuridad de la noche los ayudó a cruzar obstáculos para llegar a tiempo al culto en Majipamba. Cada noche era una odisea acudir al acto religioso, incluso

debieron enfrentarse con los familiares más próximos, quienes les impedían a toda costa realizar los recorridos nocturnos.

Todo empezó hablando la palabra de Dios calladito, despacito, uno que otro nomás, no públicamente, si sabían hubieran matado. Donde que veían con Biblia en seguida mandaban a palos, piedras, decían que éramos parte de diablo, que en la emisora hablaban los diablos y no personas (comunero de Santiago).

Las pérdidas de los sembríos y la falta de lluvias fueron atribuidas a la conversión evangélica de algunos comuneros y, como sanción, se les arrebató animales y se destruyeron sus sembríos. Inclusive desplazarse por los caminos vecinales se volvió peligroso para los primeros conversos, quienes fueron víctimas de agresiones físicas y verbales. Las dificultades aumentaron cuando creció el número de creyentes a veinte; cansados de esconderse y escapar a la comunidad vecina, decidieron celebrar los cultos en la propia comunidad. Este hecho provocó la indignación de los católicos, quienes incendiaron el lugar de reunión y castigaron a los herejes con golpes y un gélido baño en la laguna de Colta.

En un Carnaval, borrachos rodearon la casa, doscientos personas contra veinte creyentes y comenzaron a incendiar y a pegar con palos, machetes, escopetas, espinos y piedras; como toros cuando están bravos atacaron a la gente, decían hijueputas, los granos de nosotros están dañándose porque ustedes se hacen evangelistas (comunero de Santiago).

Los misioneros americanos dieron la voz de alarma a las autoridades locales y éstas enviaron a Santiago una tropa de siete camiones para apresar y castigar a los culpables. Para muchos prisioneros este hecho marcó el inicio de su conversión. Aún evocan el duro escarmiento que se les propinó en la cárcel y que al igual que las sanciones comunales consistió en baños de agua fría a tempranas horas de la madrugada y en exhibirlos desnudos. “Asustados casi morimos, después de eso seguimos la palabra de Dios”, expresa un comunero.

Los evangélicos aprovecharon esta oportunidad para demostrar que contaban con el apoyo de Dios y de las autoridades locales –jefes políticos y comisarios–. Iniciaron demandas con asesoría judicial sobre terrenos comunales para la construcción de templos y advirtieron

sobre las consecuencias de nuevos actos de agresión en su contra. “Decíamos, cada semana, cada día han de venir a coger los policías; asustados se hicieron creyentes” (comunero evangélico).

Este periodo, que abarcó desde fines de los años 60 hasta mediados de los años 70, constituyó la época de oro para los protestantes, tanto por el enorme crecimiento como por el entusiasmo y pasión con que practicaron la fe. Muchos coinciden en que la persecución religiosa afianzó el ánimo y la fortaleza, y se identificaron con el padecimiento de Cristo. Actualmente, los primeros conversos se lamentan de la falta de fervor expresada en una asistencia menor a los cultos y una orientación materialista de los jóvenes.

### *Entraron en mi corazón: aceptación, diseminación, irradiación*

¿Cómo se convirtieron las primeras personas de la comunidad de Santiago de Quito? Siguiendo las historias de vida de los primeros conversos -que analizaré en el capítulo V-, observamos el papel fundamental que tuvieron la clínica, la escuela, la emisora de radio y las dos traducciones de la Biblia al idioma quichua en 1954 y en 1973.

La conveniencia de incluir dispensarios médicos y centros educativos para la difusión del Evangelio había sido probada en las primeras estaciones misioneras en comunidades de Pulucate y el Troje. En Colta, Majipamba, en 1960 existían dos clínicas de 20 camas, a pesar de que la asistencia médica estaba concentrada en visitas médicas y clínicas móviles.<sup>13</sup>

Con poco entrenamiento médico, las misioneras hicieron lo que podían para atender a los quichuas y hacer amistad para el Evangelio. Conocían del potencial evangélico de los colegios, habiendo administrado uno en los últimos años en la estación misionera de Pulucate (Maust 1991: 58).

La clínica de Colta se convirtió en una herramienta eficaz de evangelización. Muchos pacientes acudieron a este centro de salud en estado crítico, una vez probados y agotados los medios de curación tradicional.

No podía levantarme, sólo marcado andaba. Pensé en ir al hospital de la UME pero la gente decía que allí sabían sacar la sangre, matar y comerse; con miedo me fui. Los médicos hicieron oración por mí,

hablaron en quichua diciendo: cuando usted cree en Dios se sana el cuerpo y el alma y yo entendí, y así entraron en mi corazón (Pablo Suqui).

La recuperación de los pacientes más graves se interpretó como un signo divino, una especie de milagro; más aún cuando el tratamiento médico estuvo acompañado de evangelización. “Cuando estaba en la cama visitaba y hablaba de la Biblia, unas personas aceptaban a Jesucristo, otras no les interesaba, se sanaban y se iban.” Además el hecho de que personas influyentes de la comunidad se sanaran significó, en suma, una posibilidad real de ingreso y de difusión del Evangelio en Santiago de Quito. La escuela-internado Atahualpa también se convirtió en un importante método de entrada a la comunidad. El prestigio adquirido con los triunfos deportivos hizo que estudiantes y familias perdieran el miedo y la desconfianza hacia los misioneros americanos.

Respecto a la estación de radio, desde los años 30 la emisora de radio La Voz de los Andes, (HCJB) había organizado “círculos radiales” y distribuido radios portátiles. En 1967 se habían vendido 12 000 radios a un precio muy bajo. Los misioneros se dieron cuenta de que poseer un radio en el campo no sólo ayudaba a la difusión del Evangelio sino que además significaba un símbolo de estatus social. Inclusive se creó un ministerio de radio y cassette que tendría un muy buen efecto, fundamentalmente por los programas de radio que incluían saludos y cantos en quichua y, por supuesto, la enseñanza bíblica. Tomando en cuenta que gran parte de la población de Colta es migrante y vive por todo el país, el acceso a este medio de comunicación resultó muy importante para mantenerse en contacto y tener noticias frescas de las familias. Además, la radio constituyó el medio más apropiado para llegar con el mensaje evangélico a las áreas más apartadas.

A comienzos de los años 80 la proporción entre católicos y evangélicos en Santiago había dado un giro de 180 grados. Los evangélicos se habían convertido en mayoría. En 1981 el número de templos creció a cuatro de acuerdo con el número de barrios existentes: San Francisco, Santa Inés, Rayo Loma y Capilla. Algunos templos fueron construidos derrocando las capillas católicas, como fue el caso del barrio Capilla. En un comienzo, cuando el único templo fue el de San Francisco, cada barrio tenía asignado un día de culto por semana;

en la medida en que creció el número de asistentes y el reglamento permitió fundar iglesias –con un mínimo de 80 personas–, se crearon tres iglesias más, cada una con un pastor a la cabeza y siete diáconos o líderes religiosos. Los diáconos en cada Iglesia se componen de presidente, vicepresidente, secretario, tesorero y tres vocales. Se los elige por un período de uno o dos años con posibilidad de reelección. Las esposas de los diáconos ocupan el liderazgo de mujeres y tienen un día de culto exclusivamente para ellas.

En el inicio de la investigación, en 1986, el total de creyentes presentes en Santiago de Quito era de 620; no obstante se calculaba una comunidad de 2 500 creyentes migrantes. El papel de la comunidad migrante ha sido y continúa siendo muy importante en la construcción y equipamiento de los templos y la organización de campañas y conferencias evangelistas por medio de sus ingentes contribuciones.

¿Cómo explicar el reconocimiento y aceptación de la nueva religión, después de habérsela enfrentado con tanta firmeza? La respuesta se halla en la confluencia de diversos factores que van desde explicaciones mágico-religiosas hasta la influencia y el peso de las condiciones económicas y sociales, como veremos a continuación.

### *Cuando los dioses mueren: una interpretación religiosa de la conversión*

Las curaciones en el hospital, aprender a leer y escribir, escuchar programas radiales en quichua expresaron, entre otras cosas, una presencia poderosa del Dios protestante. La fuerza de los santos se debilitó, los evangélicos no se cansaron de demostrar que los santos no comían ni andaban, que no estaban vivos como se había creído siempre, quisieron comprobar que eran fabricados de yeso o madera.<sup>14</sup>

En adelante, la supremacía del Dios protestante se manifestó en otros ámbitos, no sólo en la salud y la educación sino también en la conducta, el estilo de vida, el gobierno y las nuevas costumbres. Poco a poco, ser protestante se identificó con ser civilizado, educado, próspero, en fin, con aquella persona que podía desenvolverse apropiadamente entre dos culturas y en un momento de crisis. En definitiva se reconoció que la sobrevivencia económica y social estaba vinculada a un mayor grado de inserción en el mercado capitalista, o dicho de una manera religiosa, que la fuerza y poder de las creencias tradicionales se habían trasladado al Dios protestante y a su Biblia. Se

reconoció la superioridad de la ideología cristiana; las formas tradicionales se volvieron incompatibles con las nuevas situaciones y demandas; los dioses paganos probaron su ineficiencia en el enfrentamiento con el mundo moderno. Entonces, parecía razonable convertirse al sistema religioso protestante.

Nuestros abuelitos no sabían leer, ni papel conocían. Este tiempo los huahuas son leídos, nosotros sólo quichua hablamos. Los que no son cristianos pegan a las mujeres, los cristianos ya no (comunera de Santiago).

Había que modificar aquellas creencias, ritos y prácticas inadecuadas. Se necesitaba reorganizar el mundo social y espiritual rompiendo con el pasado y sumergiéndose en una nueva vida. La idea de la conversión como muerte y renacimiento coincidía y favorecía este proceso de reestructuración. Mencionaré algunas costumbres que empezaron a incomodar:

Muchos “creyentes” han evocado el peso que significaba las numerosas obligaciones sociales y religiosas que un comunero católico debía cumplir desde el matrimonio hasta la muerte. Se debía observar y respetar un riguroso sistema de deberes y responsabilidades reflejado en un determinado comportamiento de jóvenes a ancianos, en un enorme gasto ritual que marcaba los ciclos básicos de la vida de una persona y en el sometimiento a las estructuras de poder representadas por el pueblo mestizo, la hacienda y la organización comunitaria.

Se recuerda únicamente el aspecto negativo de la fiesta como mecanismo de control ideológico y económico. Reiteradamente se hace referencia a la violencia, sacrificio y endeudamiento que este evento suponía, rechazando de esta manera el carácter de resistencia, reciprocidad y redistribución social implícito en la fiesta religiosa.

Antes las fiestas eran con toros, cuatro, cinco días; cuatro tanques de chicha. Hombres y mujeres bailando, hombres montados a caballo, la veta colgado de asustarse, borrachos después era la gran pelea. Hacían la vara en los bailes, cargado de plata la ropa, bailaban de todos los frentes (comunera de Majipamba).

La religión protestante se presentó como liberadora de un sistema opresivo de cargos, normas comunales y sobre todo del poder

local del pueblo y de la hacienda, ejercido a través de la fiesta religiosa. En general, se observa que las interpretaciones y juicios que realizan los evangélicos sobre el pasado “católico” se hacen a partir de los valores modernos de la sociedad occidental. La cultura y la religión tradicional son valoradas según los resultados materiales obtenidos: niveles de ahorro, educación, profesión, cantidad de tierra, animales y demás bienes acumulados. Consiguientemente la vida de “antes” estaría vinculada a la ignorancia, el atraso y la pobreza.

De esta manera se han desestimado aquellas conquistas y esfuerzos de la sociedad indígena por mantener el frágil equilibrio y la armonía individual y social. Se ha negado una forma de pensamiento que ha estimulado y alentado valores de unidad, respeto, honestidad, solidaridad y ha sancionado rígidamente la mentira, el robo y la ociosidad a través de un intrincado sistema de mitos, conductas, creencias y obligaciones sociales.

Entrar en una nueva vida exigía salir de la pobreza y alcanzar las metas impuestas por el nuevo esquema de valores, para lo cual los comuneros de Santiago se pusieron en marcha migrando a las ciudades y dejando atrás la comunidad. En efecto los niveles de migración de la parroquia Santiago de Quito durante los años ochenta alcanzaron el 80% de la población.<sup>15</sup> El móvil fue obtener dinero, educarse, consumir y por supuesto evangelizar. Se abrieron trochas hacia distintas direcciones: la selva, Santo Domingo de los Colorados, Quito, Guayaquil, Machala, Colombia y Venezuela. En cada destino se establecieron salas de culto; se reunieron y se ayudaron. Muchos principios tradicionales permanecieron sólidos sólo para mezclarse con ideas modernas de progreso y así reorganizar la cultura y reafirmar la identidad. De allí han surgido un hombre y una mujer indígenas protestantes que almacenan conocimientos antiguos y modernos y que, una vez más, son el fruto de la combinación de dos formas de pensar y creer distintas.

Los escenarios y actividades han cambiado; la mayoría de la población de Santiago es migrante permanente, todos son comerciantes y se encuentran en los mercados y calles del Ecuador, Colombia y Venezuela vendiendo ropa, electrodomésticos, tejidos, fruta, etc. Una vez, mal que bien, insertos en el implacable régimen del capital, el Dios cristiano ha confirmado poseer mayor jurisdicción y dominio. Ello se advierte en las historias de conversión donde muchos

atestiguan haber alcanzado tranquilidad, bienestar económico y “buenas costumbres”. “Cuando se hace evangélico se bota las malas palabras, la maldad, se usa zapatos”.

La tranquilidad se refiere también a la independencia de las múltiples manifestaciones de lo sagrado en la naturaleza. Una interpretación más racional del mundo haría que el mundo se desencante y pierda el misterio y temor que encerraba. “El diablo, que es un espíritu, puede asomar pero ahora tenemos la palabra de Dios que nos guía y por eso no nos puede pasar nada ni asomar nada”, nos explica un pastor quichua.

Como sabemos, las prescripciones y reglas comunitarias no solamente gobernaron el reino social sino también el divino. El hombre y la mujer andina tenían que observar determinados horarios, lugares y señales de la presencia de lo divino. Es así como en algunos mitos de lagunas y páramos se advertía sobre el peligro de andar por ciertos espacios y a “malas” horas. El orden cósmico y social dependía de la estricta observancia de ciertos comportamientos y prácticas rituales, las cuales se convirtieron en una carga muy pesada de sobrellevar. Como advertimos en el primer capítulo, la misma falta de tierras había conducido a colonizar los espacios sagrados y a alejar a sus propietarios.

En definitiva, debido al abandono del culto y la fe “antigua”, las divinidades andinas habían perdido sus poderes y facultades, incluso el ámbito de acción, el campo, resultaba insuficiente pues muchas personas ahora vivían en las ciudades. Inclusive los católicos admiten la falta de poder de los cerros, santos y vírgenes, como lo prueba esta cita:

A San Carlitos, Santa Isabel (Cerro Sangay), Virgen del Tránsito se los velaba, cantaba, bailaba, daba limosnas pero hace cuatro años la gente ya no cree. Ese tiempo sabía pitar el cerro, se movía, ahora ya no aparece, no se oye nada<sup>16</sup> (comunera de Galte).

### *Para que no murmuren: la conversión social una estrategia invencible*

Manuela se hizo evangélica porque todos sus hijos eran evangélicos y la murmuraban diciendo “vos católica y tus *huahuas* evangélicos”. Muchas personas adoptaron la religión protestante por presión social. “El pastor decía: no taita José, no sea así, tus hijos, tu nuera, tu otra nuera son evangelistas, usted nomás no es”. Recordemos



que durante el ciclo de violencia, que duró aproximadamente seis años, las familias se habían dividido y consecuentemente se habían desintegrado los lazos de parentesco y las redes sociales comunitarias. Sin embargo, en el momento en que la unidad de la comunidad se vio seriamente amenazada, la conversión social surgió como un mecanismo de conservación y defensa. La continuidad de la vida en comunidad era imperiosa, caso contrario el riesgo de disgregación era inminente, tal como había sucedido en otras comunidades que se habían dividido, cada parte nombrando su correspondiente cabildo.<sup>17</sup>

Hay varios relatos de conversión que dan cuenta de los “ruegos” e insistencias de la parentela por convencerlos de la nueva fe.

Entonces mi sobrinita decía: títa alce la mano. En eso las mujeres y los hombres me decían está bueno, bonito, en este triste mundo andando, sentado, sin conocer a taita amito, haz de ir al mundo de llanto; venga hágase creyente, canta, alégrate (comunera de Santiago).

La murmuración y el chisme como mecanismos de presión obtuvieron resultados positivos. Las reiteradas invitaciones al culto no sólo pretendieron unificar a las familias divididas sino también demostrar los nuevos hábitos que la religión ofrecía, como el no beber alcohol, no maltratar a la esposa, asistir “bien” vestidos al culto, cantar, predicar, leer, dirigir y celebrar el culto ¡en quichua y sólo entre indígenas!

En este punto es importante hacer referencia a la literatura antropológica que explica el carácter de pertenencia que ofrece el protestantismo en los momentos de crisis y anomia social. En efecto, el mensaje reconfortante, el espacio de vida comunitaria y fraterna en el culto, la ayuda a las necesidades materiales y espirituales, el ofrecimiento de una nueva colectividad en las ciudades, fueron todos ellos elementos a favor de la nueva religión.<sup>18</sup>

Muchos creyentes afirmaban que lo más atractivo de la nueva religión eran los saludos, las canciones, la predicación; en definitiva renovar los vínculos sociales que se hallaban destruidos.

Me bautizaron en medio de la laguna, me llevaron en una balsa y el pastor dijo: títa en este triste mundo está viviendo, nosotros ya somos creyentes, triste está viviendo títa, crea todo, no sea así, acuérdesse del hijo (comunera de Santiago).

El carácter social que adoptó la conversión fue rápidamente comprendido por los misioneros americanos, quienes organizaron bautizos colectivos en la laguna de Colta y reemplazaron el calendario ritual católico con una cargada agenda de campañas, conferencias y competencias deportivas en los mismos períodos festivos. Septiembre, el mes dedicado a la Virgen de Balbaneda (8 de septiembre), fue un mes acomodado para conferencias y campañas evangélicas. En la comunidad de San Bernardo, cercana a Santiago, los bautizos familiares o generales llegaron a abarcar más de 155 personas por ocasión, hasta que toda la comunidad se convirtió al protestantismo (Klassen, J.P. 1975: 159; Maust 1991: 103).

Generalmente se esperaba que las familias estén preparadas para poder realizar los bautizos. A pesar de constatar que la conversión social era la manera más natural y eficaz para aceptar el Evangelio, los misioneros no dejaron de tener dudas al respecto, sobre todo porque esta idea no entraba en sus esquemas, donde la salvación significaba una decisión personal y no de grupo.<sup>21</sup>

El movimiento de la gente hacia Cristo resulta de una decisión conjunta de individuos, sean éstos 5 ó 500, que les permite hacerse cristianos sin dislocación social, permaneciendo en contacto con los familiares no cristianos (Klassen, H. 1975: 160).

De esta manera los misioneros moldearon el término de movimiento popular a Cristo (*people's movement to Christ*) para referirse a un mecanismo de conversión “multi individual e interdependiente” que se ubica como el elemento fundamental de la conversión. La estrategia de aproximación individual, utilizada en los primeros cincuenta años de evangelización, sería definitivamente abandonada.<sup>22</sup> “Quien conozca a los quichuas sabe que la decisión comunitaria es la manera exacta por la cual llegan a una decisión importante” (Klassen, J.P. 1991: 166). Otra técnica que también fue abandonada debido a su probada inoperancia, fue la de enviar mujeres a la tarea de evangelizar. George Fisher, el fundador de la UME, propuso, a comienzos de siglo, utilizar misioneras con el propósito de reducir la amenaza o el peligro que significaba irrumpir en el territorio indígena.

Antes de terminar este acápite me gustaría comentar acerca de la relación entre fe y cultura. Una característica común de las misiones e iglesias protestantes fue menospreciar las prácticas

culturales indígenas, calificándolas de supersticiones e idolatrías. Los misioneros americanos, al traer el Evangelio, impusieron su cultura como la manera correcta de practicar la nueva fe, la cual se reflejó en la manera de orar, alabar, cantar, sentarse, construir escuelas y templos, etc. A partir de los años 60, cuando los misioneros entregan el control de las iglesias a los propios indígenas, el protestantismo empieza a modificarse y el pueblo indígena adquiere mayor libertad cultural para expresar la fe. De esta forma modifican la duración de los servicios religiosos, renuncian a traducir himnos americanos, reemplazándolos por canciones propias, rectifican la forma de sentarse en los templos, ya no lo hacen por género sino por grupo de familias y extienden una mayor participación de la comunidad creando nuevas funciones y cargos religiosos; así se advierten continuos cambios, ya sea reemplazando, reformando o innovando prácticas culturales y religiosas. Paralelamente a los cambios organizativos prospera una religiosidad popular evangélica orientada a vencer los poderes del demonio.

Sin embargo la equiparación de expresiones culturales con la acción del mal (demonio), ha calado hondamente, produciendo la clandestinidad de muchas prácticas culturales y la incorporación de elementos y conductas foráneas. Estos cambios en las costumbres y los comportamientos tradicionales han provocado conflictos y discordancias éticas, sociales, políticas y crisis de identidad, problemas que ahora empiezan a ser considerados.

Por lo tanto, la reconciliación entre cultura indígena y evangelización protestante constituye un proceso que ha comenzado a madurar. Durante el primer congreso de los pueblos indígenas evangélicos latinoamericanos y el cuarto congreso latinoamericano de evangelización (CLADE), celebrados en Quito en septiembre del 2000, los representantes de diferentes etnias latinoamericanas presentaron interesantes avances sobre el tema de la revalorización cultural. Los Toba de Argentina, los Quechuas y Aymaras de Bolivia, los Quechuas y Shipibos del Perú, los Guambianos de Colombia y otras etnias declararon la importancia de un entendimiento entre la cosmovisión indígena y el Evangelio (cosmovisión bíblica). Condensando esta reflexión, Marcelino Tapia de Bolivia manifestó: "Soñar es una necesidad porque los sueños vienen de Dios". La revalorización cultural está ligada a los procesos de autonomía religiosa frente a las misiones

extranjerías, al rechazo de imposiciones culturales, al respeto cultural, a la adaptación de los misioneros a las culturas indígenas, a la recuperación de la memoria oral y del lenguaje simbólico, a la elaboración de teologías indígenas, a la reconstrucción de las cosmovisiones indígenas, todo ello con el fin de determinar afinidades y diferencias con la teología cristiana. “La función primordial del Evangelio es la de potenciar los valores y principios culturales de cada pueblo indígena”, expresó un pastor quechua boliviano.<sup>23</sup>

Los indígenas ecuatorianos, a pesar de no estar muy aventajados en el proceso de valorización cultural, hicieron una mención explícita a la existencia de una “espiritualidad indígena evangélica”, caracterizada por el equilibrio existente entre la naturaleza, Dios y el ser humano. “Lo que la espiritualidad indígena plantea no es dicotomía entre el espíritu y la materia sino la integralidad de lo social, lo político, lo cultural, lo ecológico y la fe” manifestó el presidente de la FEINE, Marco Murillo.

## **Condiciones socio-económicas de la conversión**

### *La migración*

El proceso de conversión al protestantismo estuvo apoyado por el desarrollo de la migración. Diversos creyentes escucharon por primera vez el Evangelio en Riobamba, Quito o Guayaquil; generalmente cuando vendían mercadería casa por casa. Durante los años de persecución, algunos migrantes admiten haber poseído doble filiación religiosa: eran protestantes en la ciudad y católicos en la comunidad debido al fuerte control social .

Mi hermano pequeño fue a trabajar a la costa y se encontró un maestro evangélico, él le había instruido bastante; en su comunidad se hicieron evangélicos después de diez años, hablando siempre, a veces con lágrimas hemos hecho entender (comunera de Alausí).

Desde los años cuarenta los desplazamientos migratorios se habían convertido en una estrategia de reproducción social y cultural destinada al gasto de las obligaciones sociales y religiosas y a la compra de tierra. A partir de los sesenta la migración se tornó una estrategia de sobrevivencia económica debido a la extrema división de la

propiedad, la crisis de la economía doméstica y la creciente erosión de la tierra.<sup>24</sup> De igual forma la migración que había sido temporal se transformó en continua y definitiva. Más adelante explicaré el efecto de la Reforma Agraria en el deterioro de las condiciones materiales de los campesinos. Por el momento continuemos con la mirada en el proceso migratorio.

Si bien el sistema hacendatario retuvo mano de obra en el campo y retardó en cierto grado la migración, ésta comenzó tempranamente en algunos lugares como el cantón Colta. Hasta los años 70 el destino de los migrantes fueron principalmente los ingenios azucareros y las plantaciones costeñas. El auge de la economía agro exportadora de café y cacao y más tarde del banano, demandó grandes requerimientos de mano de obra campesina en las plantaciones costeras.

Carrasco y Lentz han recogido interesantes historias de vida de algunos migrantes chimboracenses donde explican la existencia de una segmentación étnica de la fuerza laboral de las plantaciones, donde los indígenas de Chimborazo ocupaban las faenas menos pagadas, de “palo, pico y lampa” -cultivo y riego-, mientras que los mestizos realizaban tareas de corte-cosecha.<sup>25</sup>

La migración durante este periodo (1920-1960) fue temporal y exclusivamente masculina. El trabajo en la hacienda serrana y en la costa estuvo de tal manera adaptado a los ciclos agrícolas de cada región, que inclusive los huasipungueros podían migrar en ciertos periodos del año, dejando a sus esposas e hijos a cargo de los trabajos de la hacienda y la producción doméstica.

En el momento que la agricultura costeña deja de representar una fuente de trabajo -se saturaron los mercados laborales de los ingenios, se mecanizaron las industrias agro exportadoras y terminó el auge bananero- el polo de desarrollo y migración se desplazó a las ciudades, las cuales iniciaron un incipiente proceso de industrialización y desarrollo del mercado laboral urbano. De esta manera, a partir de los años 70 la migración rural cambió de rumbo hacia las ciudades que presentaron mejores condiciones de empleo aunque también mayor inestabilidad laboral. De allí surgieron nuevas ocupaciones, especialmente aquellas relacionadas con el comercio informal -venta ambulante-. Paulatinamente, toda la familia migró, no sólo el jefe de hogar.

En el caso de la comunidad de Santiago de Quito, 625 familias migraron definitivamente a distintas ciudades y pueblos del Ecuador, Colombia y Venezuela. En la comunidad permanecieron alrededor de 50 familias. En 1997, la Iglesia Quichua Jesús del Buen Pastor de Venezuela registró 1 800 miembros residentes en Caracas, de los cuales 700 eran menores de edad.

La mayoría de migrantes están dedicados a la producción y comercio de ropa en Colombia y Venezuela, países donde mantienen pequeños talleres de confección de prendas de vestir. El éxito económico de estos migrantes ha influido en la conciencia regional; muchas familias campesinas de bajos recursos envían a sus hijos a trabajar a los países vecinos, como empleados de los talleres de ropa. Este hecho desató un gran escándalo en la opinión pública del país, que vió el problema como tráfico de menores. Este tema será analizado más adelante.

Los migrantes de Santiago de Quito regresan a la comunidad en lapsos cada vez más espaciados de tiempo, cada dos o tres años y permanecen en la comunidad de tres a seis meses, generalmente durante la época de Carnaval, temporada donde se organizan juegos deportivos y campañas de evangelización. Muchas familias han construido casas modernas, de dos y tres pisos, de bloque y zinc, que representan nuevos símbolos de prestigio y del éxito adquirido en la ciudad. La mayor parte del tiempo estas viviendas permanecen cerradas al cuidado de algún pariente anciano. Es importante señalar la apreciación que hace Lentz sobre la construcción de las casas como expresión del vínculo que une al migrante con la comunidad y de su negativa a una migración definitiva.<sup>26</sup>

En este sentido, la comunidad se ha convertido en un sitio de descanso y diversión, donde las familias se reencuentran y exhiben los flamantes bienes adquiridos como producto de la migración.<sup>27</sup> De esta manera, la tierra ha perdido su papel clave como fuente vital de la reproducción social. No obstante las relaciones de reciprocidad y parentesco, aún conservan una función importante tanto en los nuevos destinos y estrategias del migrante, como en la comunidad misma. En la ciudad, estas relaciones se han convertido en redes de protección y ayuda que ofrecen al recién llegado albergue e información valiosa sobre las nuevas ocupaciones que facilitan su incorporación al mercado laboral. En la comunidad, las redes sociales permiten una producción

agrícola complementaria en la estrategia del migrante a través de formas de trabajo “al partir” con parientes y vecinos que se han quedado en el campo. Además, permite la organización colectiva de las fiestas “espirituales” y familiares y las formas de organización política.

Con base en la pertenencia a la comunidad e incluso -más allá de la comunidad- al mismo grupo étnico, se desarrollan, en los lugares de migración, redes de solidaridad indígenas que facilitan la incorporación al mercado laboral, al igual que organizan la sobrevivencia cotidiana fuera de la comunidad y contribuyen al mantenimiento de la autoestima (Lentz 1997: 13).

En cuanto a la evangelización, los migrantes protestantes han sido los principales difusores del Evangelio y fundadores de iglesias indias en las provincias orientales y costeras del país, así como en los países vecinos de Colombia y Venezuela. En Guayaquil existen más de 60 salas de reunión, distribuidas por comunidad y por barrios. En Quito existen 18 salas. En Colombia, existían dieciocho iglesias indígenas de las cuales, en 1997, quedaban siete, debido al desplazamiento de familias a Venezuela donde, a su vez, han fundado otras iglesias en las ciudades de Caracas, Cagua, Maracay y Ciudad Bolívar, con una población de más de mil creyentes.

Los trabajos de Carrasco, Lentz y Korovkin sobre la migración en la provincia de Chimborazo, dan cuenta de sus implicaciones sociales y políticas ésta en las relaciones sociales del campo, es decir en la relación comunidad-hacienda, comunidad-pueblo y al interior mismo de las comunidades. Estos análisis ponen énfasis en el carácter contestatario de la migración como uno de los principales elementos de desestabilización de las estructuras locales de poder:

La obtención de ingresos monetarios a través de la migración rompe la extrema dependencia del prestamista y del fiador; el acceso a los mercados más amplios permite al emigrante prescindir del mercado local siempre más caro- en el que los pueblerinos actúan monopólicamente (Carrasco y Lentz 1985: 112).

Particularmente nos interesa el estudio de Lentz sobre el proceso de migración de una comunidad del cantón Colta, por tratarse de la misma zona de estudio, con similares condiciones sociales a Santiago de Quito (1986).

Lentz establece los años veinte como el punto de partida del movimiento migratorio de la región. Lo relaciona con un proceso temprano de fraccionamiento y venta de terrenos de las haciendas y consecuentemente con cierta independencia económica de los campesinos. En el caso de la hacienda Shamanga, en 1920, los cinco herederos se dividieron el predio e iniciaron la primera venta de tierras que se extendió hasta los años 80. Los terrenos de la hacienda fueron adquiridos, en su mayor parte, por comunidades vecinas y por los *huasipungueros* de la hacienda.<sup>28</sup> La autora explica cómo algunos comuneros, a pesar de comprar tierras, continuaron manteniendo sus *huasipungos*, debido a las ventajas económicas que significaba el acceso a los recursos de la hacienda.

El tamaño de los *huasipungos* resultaba insuficiente para asegurar la reproducción social, obligando a los jefes de familia a buscar trabajo, primero como cargadores en los mercados locales o estaciones de ferrocarril, y más tarde como jornaleros en la costa. A pesar de que la hacienda dejó de ser la base exclusiva de las economías campesinas, el poder político y religioso continuó girando en torno a la gran propiedad hasta los años 70.

Lentz y Thurner analizan las relaciones ideológicas entre la hacienda y la comunidad y las prácticas rituales que las simbolizan. En el caso de Lentz, este estudio se encuentra rigurosamente descrito a través del sistema de priostazgo y de la fiesta del Carnaval como la máxima expresión de las relaciones de poder con la hacienda.<sup>29</sup>

También los migrantes exitosos tenían que sujetarse así a los rituales íntimamente ligados al régimen patronal. O sea, gozaban de prestigio sólo en la medida en que se incorporaban a una configuración social que privilegiaba la tierra y la relación con la hacienda como elementos de diferenciación (Lentz 1986: 195).

En definitiva, observamos que el proceso de migración contribuyó a debilitar el dominio ideológico de la hacienda, del pueblo y de la Iglesia Católica, al mismo tiempo que fortaleció una ideología desarrollista e individualista junto con una nueva conciencia étnica. Según Lentz esta nueva conciencia étnica estaría basada en el hecho de que los migrantes indígenas se consideran “civilizados” gracias a la adquisición de bienes y valores modernos; al mismo tiempo que se auto afirman como “indios” en relación con los mestizos y al sistema capitalista (1997: 237).



En los últimos años, hemos percibido una preocupación constante de los migrantes de Santiago por los problemas y proyectos de la comunidad. Se planifica realizar proyectos turísticos alrededor del lago de Colta, construir un estadio de fútbol y un asilo de ancianos con el financiamiento de los indígenas residentes en Venezuela. La ausencia de alternativas “productivas” de inversión de los migrantes -mencionada por Lentz- encontraría salida con este tipo de proyectos.

Es importante aclarar que estos procesos de cambio han actuado sobre los dos grupos religiosos: católicos y protestantes. Sin embargo, en los grupos protestantes los cambios quizás han sido más pronunciados y tempranos, sobre todo en lo que se refiere al debilitamiento de las relaciones de poder -con los cantineros mestizos, cura, y terratenientes-, relaciones que estuvieron basadas, principalmente, en el sistema de priestazgo y compadrazgo de las fiestas religiosas.

En el caso de los protestantes es importante destacar que la formación de iglesias quichuas en los lugares de trabajo ha constituido una efectiva forma de organización social, contribuyendo a ampliar la red de lazos sociales y oportunidades de empleo más allá del nivel comunitario, hacia el grupo evangélico como tal. En el caso de los migrantes católicos, esta red se ha limitado al espacio familiar y comunitario.

Respecto a la ruptura de las relaciones locales de poder, Thurner señala una lentitud en el proceso de transición hacia un nuevo liderazgo comunal, el cual reemplaza a las autoridades tradicionales del regidor y los alcaldes por jóvenes migrantes, razón por la cual, el autor explica el éxito del evangelismo en la región como “una solución parcial a una carencia de poder moral que los cabildos y comuneros sentían”.<sup>30</sup> Muratorio y Santana también interpretan el surgimiento del protestantismo en la región como el resultado de la disolución de la hacienda y la emergencia de la economía mercantil.

No pretendo detenerme en todo el conjunto de determinaciones estructurales que contribuyen a explicar el proceso de migración indígena; aspiro a examinar, brevemente, el proceso de Reforma Agraria, la inserción en el mercado de trabajo capitalista, la construcción de una nueva conciencia étnica, el desarrollo de las políticas desarrollo rural y las formas de protesta indígenas.

### *El sistema de hacienda y la Reforma Agraria*

Antes de la Reforma Agraria de 1964, la Provincia de Chimborazo tenía la estructura agraria más atrasada del país, y con la mayor concentración de la propiedad.<sup>31</sup> En el primer censo de distribución de la tierra realizado en 1954, se advierte que el 1% de las grandes propiedades de la provincia de Chimborazo controlaban el 64% del total de tierras cultivables. De acuerdo con Gangotena, 17 haciendas llegaban aproximadamente a las 2 300 has. cada una, con un total de 80 800 has. En el cantón Guamote, el tamaño promedio de las haciendas era de 6889 has, mientras que en el resto de la provincia era de 2 350 has.<sup>32</sup> Recordemos que la Iglesia Católica era una de las más grandes terratenientes de la zona (ver Anexo 3 sobre propiedades de la Iglesia Católica de 1830 a 1930).

Sólo dos haciendas de la Curia: Zula y Monjas Corral/Tepeyac sumaban 23 000 has. Además para 1947 el Colegio San Felipe Neri es propietario de la hacienda Molobog y la Iglesia parroquial de Chunchi de la Hacienda Callanga (Silva 1986: 62).

Haney desaprueba la veracidad de este censo y aclara que el 80% de las propiedades eran de menos de 5 hectáreas y el 94% de las propiedades eran de menos de 10 has., lo que convertía a la región en una provincia minifundista.<sup>33</sup>

La estructura precapitalista consistía en la existencia de grandes haciendas trabajadas por campesinos a través de formas de trabajo servil. El hacendado proporcionaba al campesino una parcela de terreno, *huasipungo*, a cambio de la obligación de trabajar los terrenos de la hacienda y en las tareas domésticas.<sup>34</sup> Comunidades enteras fueron, de esta manera, absorbidas por las haciendas, en calidad de *huasipungueras*. La interdependencia mutua entre haciendas y comunidades permitió la reproducción de la economía campesina y de la hacienda. Entre los años 1930 y 1950, las condiciones de producción no pudieron ser más favorables para las haciendas que disponían de grandes cantidades de tierra, una importante demanda de productos andinos por parte de la Costa - cuyo principal abastecedor era la provincia de Chimborazo - y concentraba una enorme fuerza de trabajo campesino.

Sin embargo, la provincia de Chimborazo también presentaba grandes desventajas que repercutieron en las relaciones de producción

de la hacienda, como fueron las desfavorables condiciones naturales y una gran densidad de población que posteriormente contribuyó a crear distintas formas de presión social por la tierra.

Silva evidencia que en la década de los años 50 el porcentaje de tierra erosionada por cantones era el siguiente: Alausí 87%, Guamote 90%, Colta 90% y Riobamba 90% (1987, p. 98). Con los procesos de Reforma Agraria de 1964 y 1970, se entregaron los huasipungos a los campesinos, generalmente los terrenos de menor calidad y así aumentó considerablemente el número de minifundios, con la consiguiente intensificación del cultivo de la tierra y la necesidad de buscar trabajo fuera de la comunidad.<sup>35</sup> Como bien anota Silva, la abolición del huasipungo no fue tanto lo que representó en términos redistributivos -el 2% de la superficie- sino en términos del proceso que desató: la transformación y disolución de la hacienda (1986: 113). Algunos casos de divisiones y subdivisiones de haciendas durante el periodo de reformas está ampliamente documentado por Thurner (1989) para el caso del cantón Colta, y por Silva (1986) para el cantón Guamote.

Durante los períodos anteriores y posteriores a la Reforma Agraria, las comunidades indígenas de la provincia de Chimborazo mantuvieron continuas luchas por recuperar la tierra y mejorar las condiciones de vida. Las demandas campesinas comenzaron en los años 40, en torno al pago de salarios y al acceso libre a los recursos de la hacienda -agua, pastos, leña, caminos, etc.-. Hasta los años 90 las reivindicaciones continuaron por la adjudicación y legalización de la tierra y el suministro de servicios básicos -agua, luz, caminos-.<sup>36</sup>

Las demandas y reclamos han tenido diferentes formas de expresión: en algunos casos fueron violentos con respuestas represivas por parte de los hacendados, quienes contaban con bandas paramilitares; en otros casos se emplearon mecanismos ingeniosos para ampliar los límites de las tierras y tener acceso a los recursos de la hacienda. En algunos casos, las reivindicaciones campesinas tomaron forma de movilizaciones y huelgas que se extendieron hacia otras comunidades y haciendas. El papel del partido comunista y de la Federación Ecuatoriana de Indios en el curso de estos acontecimientos fue de gran importancia.

La huelga del 69 se inicia en la hacienda Pul. Los campesinos piden que se salden cuentas de salarios pendientes y se restituyan los huasipungos en extensión y lugar de origen. Posteriormente se

declaran huelgas solidarias en las otras haciendas, paralizando más de la mitad de la producción cantonal (Silva 1986: 127).

### *Colta y Caracas: la economía informal de los migrantes*

De acuerdo con la estructura agraria del cantón Colta, algunas comunidades indígenas se encontraban dentro de las haciendas; muchas de estas haciendas fueron propiedad del Estado -administradas por la Junta de Beneficencia Pública- el cual, a comienzos de siglo, había obtenido tierras por medio de la Ley de Manos Muertas<sup>37</sup> (ver anexo 3 sobre las propiedades de la Iglesia Católica, algunas de las cuales fueron transferidas a la Junta de Beneficencia). Con la Reforma Agraria, estas haciendas fueron las primeras en ser intervenidas; de esta forma, el cantón Colta se convirtió en uno de los lugares donde más tierras fueron repartidas.

En los casos en que las propiedades pertenecieron a familias terratenientes, éstas iniciaron un proceso temprano de Reforma Agraria expulsando a los huasipungueros, liquidándoles las cuentas en dinero y/o vendiendo tierras. Martínez afirma que en Colta la hacienda desaparece frente al agresivo avance campesino que se da a través de la mercantilización de la tierra (1985: 135). Como ya observamos, la compra de tierra constituyó uno de los principales móviles de la migración, pues los *huasipungos* no abastecían las necesidades de tierra y de reproducción de la familia campesina.

Los migrantes colteños estuvieron en un inicio vinculados con los mercados laborales locales de Cajabamba, Riobamba y las plantaciones e ingenios costeros; en los años 70, migraron a las ciudades del Litoral, especialmente a Guayaquil, como cargadores de los mercados y en los 80 y 90 se iniciaron en el comercio informal de distintos tipos de mercadería como ropa, electrodomésticos, fruta, joyas y todo cuanto cayó en sus manos.

Escuchemos la odisea de José, hijo de migrantes que ha vivido casi toda su vida recorriendo diferentes lugares para huir de la pobreza:

Pero en esa tristeza, calamidad, mis padres se aventuraron a salir a las ciudades: Guayaquil, Quito, primero como cargadores, luego salieron a Tulcán, Ipiales, Pasto, Colombia, empezaron así. Ya no trabajaron de cargadores, sino empezaron a mendigar, cargado cuatro, cinco, seis hijos y a mendigar, pedir limosna. En el año 63-65 empezaron a

comprar unos cuadros, unas imágenes, unas estampas, con eso empezaron el negocio, se metían en pueblitos. En el mismo Ecuador, empezaron a viajar a Manabí, Cuenca y unos pueblos como Guallipuro. Yo recuerdo que por allá había unos trapiches de caña y eso era una pérdida total. Iban con un bulto de cuadros, mercancía y regresaban sin nada, pasaban un mes en la borrachera, iban de un trapiche a otro, pasaban ocho días en uno, ocho días en otro. Regresaban sin cuadro, sin capital.

A partir de la conversión evangélica de sus padres, José distingue un cambio fundamental en el destino familiar:

Ahí sí valorizaron el trabajo y buscaron ahorrar y construir casas de bloque, algo decente. Yo tengo 34 años, soy la segunda generación, veo un cambio, hemos llegado a ser bachilleres, a emigrar a Colombia, Venezuela, ya con otra visión de trabajo, con otras metas, con el deseo de sacar adelante a la familia, a la parroquia.

Particularmente la comunidad de Santiago se vinculó al comercio de ropa. La manera de operar de los comerciantes consiste en adquirir -ropa- de las fábricas, a consignación, es decir, se hacía un pequeño depósito y se cancelaba el total de la cuenta una vez vendido el producto. Esta mercadería era vendida casa por casa con amplias facilidades de pago -a plazos y sin intereses-.

Más adelante se vincularon con la industria textil venezolana que ofrecía mejor calidad de tejido y óptimas condiciones para la compra. Lentamente aprendieron el oficio y empezaron a comprar exclusivamente la materia prima para ellos mismos confeccionar las prendas de vestir con modelos actualizados -camisas, pantalones, chaquetas-. Antes de dar este paso, ya conocían el movimiento del mercado y sabían qué prendas y modelos tenían mayor demanda.<sup>38</sup>

Durante la temporada, lo que más mueve es la moda. El año pasado había unas franelas pegadas de Ricky Martin que se llamaban el chupa sangre. Había escasez de tela, había que comprar en una sola tienda, había gran demanda de tela. Eso es lo que se movía, vendía rápido y el que hacía más rápido, es el que más ganaba (migrante en Venezuela).

Los nuevos productos de los talleres artesanales entraron a competir en los mercados colombianos y venezolanos con precios tan

bajos que no encontraron resistencia y así se generaron ganancias inesperadas. ¿Cómo lograron fijar precios por debajo de los costos de producción? Al igual que en la economía campesina, el comercio informal de ropa no reflejaba los costos reales de producción. Con el recurso del trabajo familiar no remunerado y el aprovechamiento de una mano de obra barata, se podía producir artículos a precios muy bajos, “a la mitad de la competencia”, según aseguran los migrantes.

Pero detallemos bien el proceso de producción de ropa y las diferentes modalidades de trabajo de los migrantes quichuas. Generalmente los migrantes llegaban a Caracas invitados por grupos familiares, los acogen, ofrecen trabajo e introducen en la actividad comercial. Un migrante describe la forma de ayuda mutua entre familias y la iglesia:

Estamos unidos y siempre nos ayudamos en el campo espiritual y material. La ayuda material es entre familias, también amigos y también la iglesia ayuda. Para que comience a trabajar, hasta que se estabilice. Vienen por familias y si están pasando trabajo, uno ve. O solicitan a la iglesia el que pasa trabajo.

Una primera modalidad de trabajo es aquella que controla el proceso de producción y comercialización de ropa. Para ello se necesitan talleres equipados con maquinas de cortar, coser y estampar tela.

Primeramente compran tela en grandes cantidades y en diferentes colores, luego mandan a hacer los patrones para, con base en ellos, trazar y cortar la tela. Una vez cortada la tela cosen las prendas en sus propios talleres o mandan a coser afuera, en talleres de costureras mestizas ecuatorianas o peruanas. En los últimos años han renunciado a esta parte del proceso, de coser y estampar las prendas, debido a la falta de capital, tiempo y dificultades de conseguir mano de obra calificada, por ello prefieren mandar a coser y bordar afuera, sobre todo en la época de mayor venta, Navidad.<sup>39</sup> Una vez cosida y bordada la pieza, la empacan y la comercializan en los mercados mayoristas de Caracas, donde algunas familias tienen alquilados o comprados “puestos” de venta.<sup>40</sup> También distribuyen la mercancía entre los “buhoneros” o comerciantes de la calle, que por una nueva disposición legal sólo pueden ser venezolanos. A estos pequeños comerciantes les entregan la ropa en concesión y les cobran semanalmente. A los “buhoneros” extranjeros sólo se les permite vender a partir de las

cuatro de la tarde. Existen comerciantes quichuas buhoneros que no poseen talleres de confección ni puestos al interior de un mercado; este sector, calculado en un 25% de la población indígena migrante, es el de menos recursos.

Esta es justamente otra modalidad de trabajo, el intermediario, aquel que no produce sino vende ropa confeccionada por otros “hermanos” ya sea en la calle o en otras ciudades venezolanas. Los comerciantes que residen en el interior del país han tenido mejor suerte que los buhoneros, pues compran ropa al por mayor en Caracas y revenden en provincias. El margen de ganancia de estas transacciones es grande. Una camiseta, por ejemplo, compran en 3 500 bolívares y venden en 8 000; obteniendo más de 200% de ganancia. Al fabricante de ropa, una camisa le cuesta 2 800 bolívares y la vende, al por mayor, en 4 000 bolívares. (Al por menor se aumenta 500 bolívares más). Generalmente aspiran a ganar de 2 000 a 2 500 bolívares por prenda.<sup>41</sup>

Tanto productores como comerciantes compran ropa importada de Colombia, Panamá o Estados Unidos con la finalidad de tener “surtido” en sus puestos, es decir tener mercancía que satisfaga la demanda de productos originales, pues mucha de la ropa que ellos fabrican son copias de modelos de marcas como Converse, Tommy Hilfinger, etc., copias que casi no tienen diferencia con los originales a no ser por pequeños detalles.

Una nueva aventura comercial de los quichuas ha sido incursionar en el mercado norteamericano; cinco familias indígenas viajan regularmente a Estados Unidos a comprar ropa al por mayor para venderla en Venezuela. “Una pieza de \$10 000 bolívares la podemos vender en \$40 000 bolívares” refiere un migrante a Estados Unidos.

De esta manera se origina un proceso de diferenciación social sobre la base de un diferente acceso al proceso productivo y comercial, de la subvención por parte del comercio familiar indígena al mercado capitalista y la explotación de la mano de obra juvenil indígena por parte de los empresarios indígenas. Esta nueva clase social será capaz de adquirir bienes suntuosos, como automóviles, casas, electrodomésticos, etc. En la comunidad, este grupo se constituye en el benefactor de proyectos de desarrollo, patrocinador de fiestas religiosas, juegos deportivos, auspiciante de la visita de afamados tele evangelistas a Colta y constructor de templos evangélicos. Su participación en la comunidad refleja prácticas paternalistas. En

definitiva, observamos cómo la comunidad de Santiago ya no decide sobre su propio destino; la lógica colectiva ha sido reemplazada por una lógica caritativa que organiza y regulariza los acontecimientos de la vida comunitaria. La organización política y religiosa de la comunidad está supeditada al regreso de los migrantes, mientras esto no ocurre, la comunidad permanece casi inactiva. La función tradicional de la comunidad de mantener la unidad y el máximo equilibrio interno, ha quedado negada por la desintegración temporal y el predominio desestabilizante de los migrantes que irrumpen en el espacio rural con nuevos proyectos y valores.

Pero regresemos a Venezuela y examinemos un poco más las causas del éxito económico de los migrantes. No ha sido solamente el estar vigilantes de la moda, mirando la televisión u observando lo que visten los artistas famosos lo que ha hecho posible la conquista del mercado venezolano. Existen otros factores que juegan un papel fundamental en el éxito comercial. La razón de peso, el abaratamiento de los costos de producción que, consiste en la participación del grupo familiar en todas las etapas del proceso productivo y comercial. En un mismo taller trabajan tíos, primos, hermanos, esposa, hijos, padres, suegros y cuñados. Unos cortan la tela, otros doblan las prendas, clasifican, empacan, distribuyen y venden en los mercados. Generalmente la jornada de trabajo es de más de 10 horas. También es importante la reputación que se han ganado los comerciantes quichuas en el medio comercial venezolano como personas trabajadoras y honradas, lo cual que les ha hecho sujetos de crédito por parte de los fabricantes de tela y los comerciantes. Además cada familia ha establecido una red de relaciones clientelares con los “buhoneros” o vendedores de la calle, quienes les abonan regularmente los pagos. La experiencia y prestigio acumulados sobre los conocimientos en el proceso productivo y el mercado han sido frutos de un largo y arduo trabajo de más de veinte años, tal y como expresa José, un comerciante próspero que proviene de padres cargadores y mendigos: “Empezar es muy duro, hacerse de clientes, confiar en la gente venezolana a quien entregamos la ropa. Hoy ya tenemos amistad con los clientes, especialmente con los que son “hermanos”, pero la mayoría no lo es”.

El “consumismo” del pueblo venezolano es otro factor clave del negocio, continúa explicando José, “tienen la costumbre de estrenar



ropa nueva en Navidad y Año Nuevo”, por eso los meses de noviembre y diciembre son los más agitados y favorables del año. Tanto así que la iglesia quichua solía cerrar sus puertas durante esos meses del año.<sup>42</sup>

Para los migrantes, el arduo trabajo no constituye una explicación válida sobre su bienestar. Para ellos, como analizaremos más adelante, Dios ha bendecido al pueblo quichua.

Para ellos es muy importante demostrar el tipo de trabajo que realizan en Venezuela a familiares, amigos y extraños que llegan desde Ecuador para poder refutar las sospechas que los ligan con tráfico de drogas o lavado de dólares como causas de la prosperidad económica. “Hay familiares que han venido de Santiago y se han regresado al ver lo duro del trabajo” prosigue José, refiriéndose a la idea que algunas personas tienen sobre el dinero ganado fácilmente.

Pero la riqueza y prosperidad material, a parte de ser considerada una bendición de Dios, también puede ser una trampa del demonio, dependiendo del “testimonio” de los creyentes al asumir responsabilidades con la iglesia, o “descuidarse” espiritualmente.

Algunos indígenas últimamente más dedican a lo material que a lo espiritual, no están en balance. Como en ganar dinero, buscar la suerte, hacen más las cosas para este mundo: comprar bienes, comprar carros. No digo que es malo pero no dedican al servicio, al culto, no llega a la iglesia, no estudia, no ora, va perdiendo, va perdiendo. Y a esas personas es difícil ayudar, aunque no sean poseídos, porque se ha enfriado el amor completamente, es difícil de que salga de él ese enfriamiento, mientras no confiese -no acepte y declare su falta- (pastor).

Esta frontera parece ser fácilmente transgredida cuando se olvidan las obligaciones sociales y religiosas y se debilita la fe a causa del orden económico, moral y religioso dominante, es decir, de la sociedad de consumo, la competencia, el individualismo, los valores del mercado, la ambición de poder y otros factores que afectan la vida de los migrantes indígenas. La interpretación religiosa de un líder sobre estos peligros es explícita:

La palabra de Dios para el cristiano es como la comida para sobrevivir, la oración es muy importante. Si no comemos nos debilitamos y si seguimos sin comer nos vamos a morir. Eso pasa con

los cristianos aquí, a veces se descuidan en sus oraciones, porque se dedican al trabajo, a veces el diablo ofrece cosas, el diablo está presto, es engañoso, interesado. El hermano tiene su debilidad en el trabajo, en algo, en plata o en mujeres, o en el licor, eso es lo que le ofrece el diablo.

Pastorear este rebaño en medio de la seducción y agresión del sistema es una tarea ardua para los líderes quichuas, quienes también son presa de la conspiración y engaños del “mundo”. Las tentaciones no sólo son materiales, también se manifiestan en los cambios de conducta de los jóvenes frente a los padres: “los hijos se rebelan contra los padres, contra la madre, a veces los pegan y no hay amor a los padres, no hay comunión”, comenta un diácono; o en las ofertas fáciles de salvación y cura: “El diablo ha utilizado muy bien a José Gregorio Hernández, porque según dice la gente, él opera, cura a los enfermos, es verdad porque el diablo utiliza. Esa persona que sana hace un pacto con el diablo y no dura mucho para quitarle la vida” explica otro líder. También los conflictos se reflejan en la pérdida de identidad y del idioma quichua, problema que se procura atender creando de una escuela trilingüe en Caracas para niños indígenas. El maestro a cargo de este proyecto explica:

Por eso tenemos la idea de traer maestros especializados de Ecuador que revitalicen la cultura. Si ponemos maestros venezolanos, lo que van a enseñar es la cultura de aquí. Por eso para la educación intercultural, traeríamos maestros bilingües quichuas.

Si bien la arremetida, como observamos, proviene de nuevas y distintas direcciones, las armas de la fe, la pertenencia étnica, las redes de solidaridad y ayuda mutua, la fuerza de los valores andinos, la iglesia quichua como comunidad alternativa y la formidable capacidad de adaptación e innovación del indígena, siguen defendiéndolos de la globalización, que según el subcomandante Marcos: “pretende subyugar a millones de seres y deshacerse de todos aquellos que no tienen lugar en el reparto del mundo. Pero resulta que estos sectores se rebelan y resisten contra el poder que quiere eliminarlos”.<sup>43</sup> Un líder explica su manera de hacer frente a estos problemas:

Yo veo el problema y preparo un mensaje, para dar charla a los jóvenes, también a la pareja. Cuando hay problemas se acercan a los líderes y

presentan cuántos problemas. Uno está alerta, se prepara el mensaje, a veces uno se va a la casa a hablar para ayudar como comportar con los padres, entre esposos.

De todos estos instrumentos de resistencia, la experiencia de fe, las explicaciones religiosas y las nuevas formas de trabajo, han adquirido enorme fuerza para desafiar los retos de la modernización.

La acción y el poder del Espíritu Santo, según los creyentes, es la respuesta a sus necesidades sociales, culturales y espirituales, es la vía de restauración de las relaciones sociales, es la forma de reconciliación con Dios y la naturaleza. El Evangelio, explican, es poder, la palabra es poder y con sólo orar y alabar pueden ganar batallas contra los malos espíritus de la enfermedad, el pecado y la pobreza. “El poder de la vida y la muerte está en la lengua, hay que declarar que sí voy a ser salvo, que sí voy a sanar y sana y salva” señala con certeza un pastor. Mientras otro pastor, basándose en las referencias bíblicas: Cor, 2, 15; Heb, 2, 14; 1; Cor, 15, 57; 1 Juan, 4,4, señala:

La Biblia enseña que Jesús es más poderoso que cualquier demonio o brujo, él venció cuando murió en la cruz y resucitó. Cuando una persona se convierte a Cristo, recibe al Espíritu Santo, quien es más poderoso que cualquier espíritu malo.

Sin embargo existe la certitud que junto a la fe, el esfuerzo cotidiano sigue siendo fundamental para enfrentar las transformaciones socio-económicas. La siguiente cita es reveladora:

Debemos soñar que nuestras civilizaciones, culturas indígenas o pueblos indígenas, civilizaciones andinas deben superar, deben tener una prosperidad pero de dónde vamos a comenzar la prosperidad. Yo sé que Dios le va a dar pero hay que comenzar a dedicar uno mismo, a fomentar el trabajo, crear, hacer la educación. Por ejemplo nuestro slogan es “fe, ciencia y trabajo” (pastor quichua).

Frente al pluralismo religioso de la ciudad, la iglesia quichua de Caracas se encuentra en un proceso de selección de nuevos elementos religiosos afines con su visión del mundo. Reconocen que el modelo religioso importado de Chimborazo resulta incompatible con sus nuevas necesidades espirituales y materiales. Buscan pacientemente elementos religiosos que no afecten la estabilidad social, política y espiritual de la

iglesia quichua. Podríamos decir que buscan ajustar la fórmula entre una espiritualidad más teológica y una teología más espiritual.<sup>44</sup>

Ha habido bastante problemas en la iglesia más que todo con la gente joven. Los jóvenes han imitado a la gente mestiza. La juventud va a las campañas a otras iglesias y traen a la iglesia nuestra. Ha habido cierto choque, hemos conversado. Nosotros no estamos en contra de las alabanzas, de las danzas, de la adoración, eso es bíblico. Nosotros queremos aprender, empapar de la palabra de Dios (presidente de la iglesia).

Quisiera terminar este tema con una cita de Bonfil Bataille que si bien hace referencia a los indígenas mexicanos es muy apropiada para la situación de los migrantes quichuas de Caracas:

La cultura de la resistencia ha llegado a nuestros días no desde la inmovilidad, sino adoptando los cambios necesarios para permanecer, porque junto a esa cultura del resistir, el indígena ha asumido la de innovar y la de apropiarse aquellos elementos culturales del antagonista que no eran contraproducentes (en Vásquez Montalbán 2000: 66).

### *Huiñachishkas*

Un hecho que ha ensombrecido la imagen de los migrantes quichuas fue la denuncia realizada por la prensa ecuatoriana y venezolana, en 1997, sobre un presunto tráfico de niños.

Muchas familias migrantes empezaron a contratar jóvenes indígenas para servicio doméstico, para el cuidado de los niños en Venezuela y para trabajar en los talleres de ropa. La mano de obra empleada en los talleres artesanales generalmente proviene de las comunidades más pobres de la provincia, ubicadas en los cantones vecinos de Columbe y Guamote. Los comerciantes contrataron jóvenes entre 12 y 20 años de edad. Los convenios monetarios con los padres de familia fueron de alrededor de \$300 dólares anuales (1997), monto que se entregaba una vez terminado el año o los años de trabajo. A cambio, el joven empleado recibía alimentación, vestido y vivienda por parte de su empleador. La función del joven empleado podía extenderse al trabajo de confección, a la venta del producto y al cuidado de los “kioskos” de ropa que se encuentran generalmente en los mercados.<sup>45</sup>

Frente a las duras críticas que han recibido los contratantes - como traficantes de menores- por parte de la opinión pública y los respectivos gobiernos, ellos se han defendido alegando el trato igualitario que han mantenido con los jóvenes migrantes, quienes en algunos casos terminaron casándose con sus propias hijas; o a su vez, creando talleres independientes. Otro argumento de los contratantes fue evidenciar el uso de los nuevos bienes de consumo por parte de los jóvenes migrantes -relojes, zapatos de marca, grabadores- como señales irrefutables del “buen” trato. Admitieron algún “abuso” cometido por ciertas personas, razón insuficiente para culpabilizar a todos. Finalmente, sobre la inculpação de encierro al que tenían sometidos a los jóvenes, la explicación giró en torno al esfuerzo de ellos por protegerlos de la violencia y agresión de la ciudad de Caracas.

Una de las acusaciones más difundidas y censuradas de este caso giró en torno a la edad de los jóvenes migrantes, lo que reveló el desconocimiento de las estrategias tradicionales de migración del sector indígena, las cuales han impulsado la migración de los jóvenes desde una temprana edad, ya sea acompañados por algún pariente o recomendados en los hogares de los compadres como domésticos. El caso de los migrantes a Venezuela salió a la luz pública a raíz de denuncias que presentaron algunos padres de familia ante el tribunal de menores, al no obtener noticias de sus hijos, quienes no regresaron en la fecha prevista ni recibieron el dinero acordado. Consiguientemente se apresó a una pareja de indígenas en Santiago de Quito, incidente que movilizó a pastores evangélicos y migrantes influyentes a informar sobre “la verdad” de los hechos a los distintos medios de comunicación e instituciones oficiales del niño y la familia. Durante este episodio, y a pesar del apoyo solicitado a la Confederación de Iglesias Indígenas Evangélicas de Chimborazo (CONPOCIECH), esta institución deslindó su respaldo aduciendo falta de información. Esta actitud molestó mucho a los Santiagueños quienes intentaron desafiliarse de la CONPOCIECH y formar otra organización religiosa; objetivo que no prosperó.

En Venezuela, este conflicto fue aprovechado por el gobierno venezolano para imponer mayor control a la migración ilegal. En consecuencia, se realizaron allanamientos en los barrios de los migrantes ecuatorianos y otros latinoamericanos, hallando 1 200 indocumentados, de los cuales 25 indígenas de Chimborazo fueron deportados. Inmediatamente, los migrantes chimboracenses,

representados por la Iglesia Quichua del Buen Pastor en Caracas, buscaron el apoyo del Congreso Evangélico de Venezuela con el fin de obtener respaldo y detener la persecución. Dos diputados venezolanos eran miembros del Consejo Evangélico Venezolano.<sup>46</sup>

Esta modalidad de confiar los hijos a compadres, familiares o conocidos tiene un parentesco con el sistema andino de los *huiñachishkas* o criados. Este sistema consiste en que familias indígenas con varios hijos y con muy pocos recursos económicos entregan voluntariamente uno de sus hijos a familias con mejores recursos, allegadas (compadres) y de prestigio para que los críen, y así garantizar su reproducción. Las familias que reciben a los niños pueden ser indígenas o mestizas y se caracterizan por no tener hijos, tener pocos, o tener hijos de un sólo sexo. Generalmente los niños son entregados a una edad de 4-5 años y permanecen con su nueva familia hasta la edad de matrimonio o emigración (15 años). Los *huiñachiskas* no rompen la relación con sus progenitores, quienes están vigilantes del buen estado de los niños. Los acuerdos se rompen cuando la reproducción y progreso del niño no es manifiesta. Este sistema se origina en la pobreza y se deteriora cuando el lazo social se transforma en una relación de explotación, situación que ocurre especialmente cuando los hijos son entregados a familias mestizas.

Si bien hay semejanzas entre este sistema andino y la “importación” de jóvenes a Venezuela, también hay diferencias como la edad de los jóvenes, el tiempo de permanencia en la ciudad, el sentido económico de los acuerdos, la ausencia de relaciones de parentesco, etc. El parecido se encuentra en la “intención” de uno y otro sistema, fundados sobre un principio de reciprocidad; “ayudar” a familias con pocos recursos y ofrecer “oportunidades” a los jóvenes migrantes a cambio de facilitar una fuerza de trabajo barata y de confianza al grupo familiar migrante. Sin embargo, en la realidad el intercambio es desigual y descubre una forma de explotación económica de jóvenes que trabajan sobretiempo, no son remunerados justamente ni reciben las prestaciones sociales que exige la ley. Con la siguiente cita percibimos la forma como este sistema es justificado moralmente:

La gente viene por su voluntad, más que todo por la fuente de trabajo que no existe en Ecuador. Yo he visto en Quito, Guayaquil, Riobamba mismo, los muchachitos pasan en la calle mendigando. Entonces los

padres mandan con buena voluntad y ellos vienen por propia voluntad. Vienen más que todo a pasar en la casa, cuidando los niños, cocinando y lavando la ropa, algunos colaboran con el trabajo (migrante a Venezuela).

Si examinamos estos acuerdos del lado de las familias que se quedan en Ecuador, encontramos que otros factores deben ser tomados en cuenta para explicar la estrategia de migración de los jóvenes campesinos en Venezuela. Para las familias campesinas, la venta de mano de obra juvenil no ha constituido solamente una venta de fuerza de trabajo, sino una estrategia familiar de sobrevivencia donde los jóvenes se inician en el ciclo de migración y procuran salir de la pobreza que les depara la vida en el campo. Existen también aspectos rituales que acompañan la partida del joven y su relación con la estrategia familiar y la lógica de reproducción de la comunidad. Carrasco y Lentz (1985) explican cómo la migración de hombres jóvenes y solteros presenta elementos de ritualidad y la gestación de un proyecto individual y propio que se compagina con las estrategias colectivas.

En tanto que antes “pasar la vara” o asumir el cargo de alcalde significaba un rito de iniciación a la esfera comunal. Migrar representa para un joven un paso a la vida adulta, se transforma casi en un rito de iniciación (Carrasco y Lentz 1985: 214).

El estatus y el prestigio entran en juego, pues para gozar de respeto y reconocimiento social y ocupar cargos políticos y religiosos, se necesita haber salido de la comunidad y viajado por el mundo. “Los migrantes dejan la comunidad no sólo por la imposibilidad de sobrevivir en base a la agricultura, sino también por el deseo de adquirir prestigio” (Lentz 1997: 214).

Pero volvamos al aspecto económico: ¿cuál fue y sigue siendo la situación social que impulsó el proceso migratorio masivo en los cantones del centro de la provincia de Chimborazo? Martínez (1983), ha realizado un valioso estudio sobre la articulación mercantil de dos comunidades indígenas de la Sierra ecuatoriana; una en la provincia de Imbabura y otra en Castug, Tungurahuilla, en el cantón Colta, provincia de Chimborazo. Lo relevante de este estudio consiste en observar la poca disponibilidad de tierra con que cuentan las familias colteñas. De acuerdo con una encuesta realizada sobre distribución de

tierras, se concluye que la gran mayoría de campesinos no llega a poseer ni media hectárea de tierra y lo más importante, un sector carece totalmente de este recurso, comprobando, una vez más, la necesidad que tienen los campesinos de emigrar.<sup>47</sup> En uno de los cuadros que presenta el autor, se puede apreciar que el 95% de la población de Castug migra a Guayaquil, destino determinado por lo que Martínez llama, una “red protectora” de la comunidad, o lazos de parentesco y vecindad establecidos en esta ciudad. Los ingresos de la venta de mano de obra representan el componente esencial de la reproducción campesina y no solamente un complemento como años atrás. Martínez explica que los salarios obtenidos por los campesinos de Castug representan el 52% del salario mínimo de los trabajadores costeños, evidenciando un sistema de explotación de la mano de obra rural. “Se trata de una mano de obra explotada en beneficio del capital comercial ciudadano, al cual está obligada a venderse por la mitad de su valor” (1985: 146).

El estudio de Martínez refleja claramente la realidad de la provincia de Chimborazo: un empobrecimiento gradual y una descampesinación. El caso de la comunidad de Santiago de Quito, con sus comerciantes prósperos, constituye una excepción. Los recursos obtenidos del comercio ambulante o la venta de mano de obra en la ciudad, apenas alcanzan para su reproducción social.<sup>48</sup>

### *Identidad étnica*

De acuerdo a Korovkin, la descampesinación no siempre conlleva la pérdida de la identidad campesina y el desarrollo de una conciencia proletaria<sup>49</sup>. Un análisis sobre el retorno de los migrantes a las comunidades asegura que:

El sentido de retorno parece expresar la necesidad de reeditar su pertenencia al espacio social comunitario y de reafirmar, periódicamente, su estatus de migrante campesino, lo que a su vez refleja que el proceso de integración al mundo otro no se logra y que la comunidad sigue siendo una referencia sociocultural fundamental (Carrasco y Lentz 1985: 120).

Existen explicaciones consistentes sobre la recreación de los lazos comunitarios y de pertenencia étnica en los lugares de destino del



migrante como elementos claves de la reconstitución de las redes comunitarias. En el caso de los migrantes protestantes, la organización de iglesias en las ciudades constituye el lugar de conservación y refuerzo de los vínculos comunitarios y étnicos, lo cual se refleja en el empleo del idioma quichua en los cultos, el uso del vestido tradicional femenino y la identificación como “quichuas” por parte de las iglesias y de los creyentes.

Carrasco y Lentz, al analizar cinco historias de vida de migrantes de Chimborazo, afirman que:

Las historias (de vida de los migrantes) nos muestran que la experiencia migratoria acaba por reforzar la pertenencia étnica de los actores y suele resultar en una mayor conciencia y autovaloración en vez de en una renuncia a las raíces (Carrasco y Lentz 1985: 122).

Sin embargo, el influjo de la sociedad de mercado tiende cada vez más a seducir a los jóvenes indígenas, quienes rechazan los trajes tradicionales y adoptan costumbres y valores de la sociedad blanco-mestiza. Observemos lo que opina un pastor venezolano sobre los jóvenes quichuas venezolanos:

Los jóvenes quieren hacer dinero, quieren zapatos de marca, ropa buena, quieren obtener más y más cosas materiales. Por supuesto ellos siguen el patrón de los adultos, sus padres vinieron por eso, por plata, y pues ellos están siguiendo ese patrón y cada día están más cercanos de las cosas materiales, de las cosas del mundo. Y aún de los valores culturales, hay jóvenes que no les gusta hablar quichua, hay jóvenes que nos les interesa comer cuy o tomar sopita de cebada. Lo de ellos es Mac Donald, zapatos de marca.

Durante los años 80, las jóvenes migrantes de regreso a la comunidad todavía se cuidaban de cambiarse de ropa -a la vestimenta tradicional- y recogerse el cabello, práctica que hoy ha dejado de tener importancia. Sin lugar a dudas el proceso de aculturación entre los sectores que migran es más rápido y profundo; esto se puede observar en las estrategias matrimoniales, donde la necesidad de establecer relaciones de alianza es menos imperiosa. Los aspectos externos del rito matrimonial también se han modificado: el vestido de novia es ahora blanco, al igual que los padrinos y los regalos.<sup>50</sup>

De igual manera, otras prácticas y ceremonias tradicionales están dando paso a costumbres y principios no indígenas. Esto demuestra que la lógica de reciprocidad, las actitudes y rituales de intercambio de la comunidad indígena están en evidente cambio. La cita siguiente proviene de un indígena católico que juzga los cambios ocurridos entre los migrantes evangélicos:

Ellos para dar a luz una mujer tienen que ir al hospital, nuestra historia es tener una madre o a su vez una suegra o suegro que coja al niño cuando nace, ellos ya no; es el propio padre el que coge al niño y también para bautizar, nosotros tenemos que gastar la plata, coger compadre; ellos no hacen eso, el mismo padre y madre tienen que amarrar.

Otro hecho importante es la “costeñización”, la “colombianización” o “venezolanización” del migrante en su forma de hablar, vestir y comportarse.<sup>51</sup> Como consumidores, los jóvenes migrantes visten la ropa de moda y calzan zapatos de marca, al igual que llevan cortes de pelo modernos y han adoptado hábitos y conductas urbanas. Algunos jóvenes, incluso, contraen matrimonio con gente mestiza de la Costa, de Colombia o de Venezuela. Como vendedores, comercian todo tipo de productos, desde electrodomésticos hasta fruta y lotería. Esto ha significado entrar en las redes del mercado como vendedores y compradores de bienes de consumo.

Como consecuencia de la migración a las ciudades y de la búsqueda continua de estrategias de reproducción, el orden social y la economía de la comunidad indígena parecen depender cada vez menos de la tierra. Las relaciones sociales tienden a monetizarse, hecho que se explica por la ausencia de población -en la comunidad- que pueda intercambiar favores y por el influjo de la ideología capitalista que adjudica a todo intercambio un significado económico.

Sin embargo, la inserción en la modernidad no supone una ruptura de los vínculos con la comunidad, lo que demuestra la construcción de casas y templos “modernos” en el campo, la organización de eventos festivos y el mantenimiento de formas de trabajo y organización comunal. El acceso a mayores recursos económicos, la experiencia adquirida como migrantes en la ciudad, la apropiación de elementos de la cultura mestiza y sobre todo la certeza

de ser un pueblo “elegido” y salvo, han aliviado las profundas heridas de la discriminación social y étnica, haciendo posible una revalorización étnica.<sup>52</sup> No hay que olvidar que la prosperidad y el éxito económico son señales visibles de las bendiciones de Dios.

Muchos indígenas, habían crecido convencidos de su inferioridad intelectual y espiritual como producto de la opresión y dominación blanco-mestiza. Los padres educaron a sus hijos afirmando que eran “menos que la gente blanca”, postulado que no pudo seguir sosteniéndose cuando accedieron a la educación, migraron a las ciudades, administraron y participaron en las iglesias y sobre todo cuando conocieron la “Palabra de Dios”. El proceso de reconstrucción de la identidad étnica toma en cuenta todos estos factores sobre una cosmología andina preexistente.<sup>53</sup>

Alfonso, un indígena que vive en Venezuela, cuenta cómo rechazó su supuesta inferioridad étnica siendo el mejor estudiante del colegio y luego un próspero comerciante que superó a vendedores colombianos y venezolanos. Su convencimiento respecto a su identidad e igualdad se afianzó leyendo la Biblia, aprendiendo que todos somos hijos de Dios (Juan: 1: 3-1) y entendiendo que los humildes y desvalidos son los más favorecidos por el Señor.

“Mas entre vosotros no será así, sino que el que quiera hacerse grande entre vosotros será vuestro servidor y el que quiera ser el primero entre vosotros será vuestro siervo como el hijo del Hombre no vino para ser servido, sino para servir y para dar su vida en rescate por muchos” (Mateo 20: 25-28).

En mi visita a Caracas en abril del 2000 pude advertir que el tema de la identidad étnica era un tema que preocupaba a las familias quichuas y a los dirigentes religiosos que viven en Venezuela. Existe una generación de indígenas venezolanos que casi no habla quichua y rechaza su identificación como “guajiros” o indios.<sup>54</sup> Actualmente, los padres de familia y líderes de la iglesia evangélica se encuentran realizando grandes esfuerzos a fin de revalorizar la identidad “quichua” y orientar a los jóvenes en el campo de los valores y principios cristianos y andinos. En este intento, recurren a la noción de pueblo quichua como pueblo elegido, superado económicamente y poseedor de una alta moralidad.

Contradictoriamente, a nivel familiar, los padres se rehúsan a hablar en quichua a los niños, suponiendo que si el niño aprende primero quichua, no hablará correctamente el castellano y revelará su identidad por una fonética incorrecta. Se trata, indudablemente, de un mecanismo de defensa para que sus hijos no sean discriminados, como ellos lo fueron. “Tratamos de hacer lo mejor para ellos, que no tengan ese complejo que hemos tenido. En el quichua no existen vocales abiertas, sólo cerradas. Para que no haya esa confusión, hemos preferido que aprendan el español”, comenta un padre de familia. Sin embargo el problema se agrava, más adelante, cuando el joven no quiere aprender quichua.

Los jóvenes más activos en la batalla contra la homogenización cultural son los líderes religiosos, quienes están elaborando proyectos de educación bilingüe y liderazgo y explorando nuevas formas de expresión religiosa que combinen elementos tradicionales y modernos. Este propósito no ha tenido únicamente un carácter étnico sino también religioso, en la medida en que se pretende renovar la iglesia quichua para evitar el éxodo de los jóvenes hacia iglesias evangélicas venezolanas, generalmente más modernas y afines con la vida urbana.

Para revitalizar el idioma los jóvenes líderes han empezado a organizar, una vez al mes, cultos en quichua con música y canciones andinas. Generalmente los sábados, días dedicados al culto de jóvenes, son en idioma castellano con música moderna. El resto de días de la semana -lunes, miércoles, viernes y domingo-, días destinados a los adultos, son en quichua y con un esquema de organización tradicional.

Al hablar sobre la identidad, un migrante de Venezuela opina:

Aunque el mono se vista de seda, mono queda. Yo creo que nuestra identidad no se va a perder, aunque ciertos aspectos sí como los niños que pierden el idioma. Pero es imposible perder nuestra identidad. Nosotros estamos siempre recalando a nuestros hijos, que debemos valorizar por lo que somos, no por lo que se aparenta. Una vez mi hijo me dijo: “papa yo no soy ecuatoriano, no soy quichua, soy venezolano”. Así tu seas venezolano, nosotros somos indígenas, tenemos que valorizarnos.

En medio de los procesos de globalización y pérdida de identidad, existen procesos de afirmación y defensa de la identidad étnica, los cuales están ligados a situaciones de protesta política, a la

creación de nuevas estrategias de reproducción en las ciudades y a la recuperación de la cosmovisión indígena ligada a la espiritualidad evangélica.<sup>55</sup>

La comunidad indígena, ha demostrado su adaptabilidad y vitalidad frente a las condiciones impuestas por el capitalismo, que se expresan en el desarrollo creciente de organizaciones indígenas, federaciones provinciales y la creación de una red de iglesias evangélicas y de colonias de migrantes por comunidad. Lentz, al respecto, se refiere a una nueva forma de organización comunal que la llama “comunidad ampliada”. “Geográficamente, la comunidad ya no está limitada a su territorio propio en la Sierra, sino que gana cada vez mayores dimensiones supralocales y extracampesinas” (Lentz 1997: 305).

La comunidad en la Sierra se constituye en el espacio del grupo indígena donde éste “toca base” para celebrar nuevos ritos destinados a la unidad, el equilibrio, la conciliación y la identificación individual y colectiva.<sup>56</sup>

### *La presencia del Estado y las protestas indígenas*

A partir de la Reforma Agraria se inaugura la época de una presencia activa del Estado ecuatoriano en el campo. La provincia de Chimborazo fue una de las provincias con mayor nivel de intervención estatal por vía de la Reforma Agraria. Si bien su empeño -a través de la Reforma Agraria- por mejorar la situación económica y social del campesinado no tuvo éxito, las relaciones semif feudales fueron suprimidas y la acción política de los indígenas en torno a los conflictos de tierra se intensificó, dando lugar a un importante apoyo por parte de distintos sectores sociales. Con la pérdida de poder económico, político y religioso del terrateniente, se desintegró la autoridad de los gobiernos locales y de la Iglesia Católica -también terrateniente-, quienes habían formado una alianza “santa” como representantes de la verdad. Como resultado de la desintegración del poder tradicional y frente a una población liberada, la comunidad indígena asume el papel de representante y protectora de los indígenas y de esta forma se convierte en interlocutor de los sectores externos (Korovkin, 1993, p. 5). En estas circunstancias, al presentarse nuevos actores sociales, con ofertas e invitaciones, la disposición comunal se orientó a crear organizaciones políticas que lucharan por las reivindicaciones

económicas y sociales y también a la formación de organizaciones religiosas que establecieran iglesias y asociaciones evangélicas.

En los 10 años posteriores a la reforma de 1964 más de 150 comunidades obtuvieron la condición de comunas... En 1991 el número de comunidades oficialmente reconocidas en la provincia totalizó 514... A estas comunidades legalmente reconocidas habría que agregar más 300 comunidades no reconocidas por el Estado, lo cual da un total de 800 comunidades (Korovkin 1993: 10).

Después de los años 70, con el gobierno del presidente Jaime Roldós, el Estado asume un papel desarrollista, fomentando la estrategia del desarrollo rural dictada por el Banco Mundial como una alternativa técnica y no política a la Reforma Agraria (Korovkin, 1993, p. 32). En 1978 se creó el Fondo de Desarrollo Rural (FODERUMA) y en 1985 la Secretaría de Desarrollo Rural Integral (DRI), con poco éxito y pocos recursos. La demanda de servicios por parte de las comunidades indígenas se acrecentó, tal y como sugiere Korovkin: a la lucha por la tierra se sumó la lucha por el desarrollo rural. Según el grado de organización comunal, se produjeron acuerdos y negociaciones con el Estado donde, o bien prevalecieron relaciones clientelares y un control estatal, o la comunidad logró planificar y administrar los proyectos de desarrollo, dominando generalmente la alternativa asistencialista.<sup>57</sup>

Mientras las políticas de desarrollo llevadas adelante por el gobierno habían creado una propensión al clientelismo, también fueron un acicate para las luchas de las comunidades por controlar el desarrollo rural. Estas luchas constituyeron una continuación de las luchas de tierras, más que su antítesis (Korovkin 1993: 32).

Para muchos estudiosos del tema agrario, los levantamientos nacionales indígenas de los noventa evidenciaron el estado de conciencia y movilización étnica de todo el país. En la provincia de Chimborazo, durante una semana, participaron en acciones de protesta alrededor de 150 000 indígenas, bloqueando carreteras y cortando el suministro de alimentos a las ciudades. Durante una marcha de protesta -por una víctima de la violencia policial- más de 60 000 personas recorrieron la ciudad de Riobamba (ver Korovkin 1993: 32).

El comportamiento de los protestantes en dicho levantamiento fue similar al de los católicos. Ambos grupos religiosos salieron a demandar por sus derechos de tierra, agua potable, educación y salud. La radio evangélica de Colta fue aprovechada para transmitir mensajes en favor del paro. Posteriormente al levantamiento, los dirigentes evangélicos, muy disgustados, condenaron la participación de los creyentes y exigieron un arrepentimiento público y la denuncia de que habían sido forzados -por los católicos- a participar en la insurrección. No había otra forma de explicar la “mala conducta” de su grey.

Según Muratorio, la ideología política protestante frenaba las posibilidades de reivindicación de los evangélicos como grupo frente a la sociedad; el fraccionamiento religioso creaba antagonismos ideológicos dentro del campesinado, debilitando su unidad y obstaculizando el desarrollo de ideologías étnicas y de clase.<sup>58</sup> Sin embargo, contra todo pronóstico social, los acontecimientos políticos más significativos de la década -los levantamientos indígenas- pudieron reunir a todos los indios del país, sin distinción religiosa. Observemos cómo han sido los últimos acontecimientos políticos y el giro tomado por los evangélicos.

### *Un salto cualitativo, hacia la arena política*

El salto a la escena política de los evangélicos constituye un hecho histórico. Hasta hace poco tiempo (1999), participar en política era visto como un acto inapropiado de un cristiano, pues la política pertenecía a las “cosas del mundo (diablo)” y no a las “cosas de Dios”. Sin embargo en el curso del acelerado proceso de empobrecimiento y crisis social y política que vive el Ecuador, los movimientos indígenas se han constituido en los principales actores sociales de rechazo y protesta al *statu quo*. Si bien los indígenas evangélicos han participado en marchas y paros en contra de las políticas neoliberales de los últimos diez años, su actuación nunca fue aprobada por la dirigencia, quien justificaba tal participación política como una imposición de los cabildos controlados por los sectores católicos. Sin embargo, el 17 de febrero del 2000, la Federación Ecuatoriana de Indígenas Evangélicos del Ecuador (FEINE), que agrupa a 19 asociaciones de indígenas evangélicos, organizó una multitudinaria marcha de protesta (5 000 personas) por las calles de la capital del Ecuador, reclamando similares

demandas a la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), el movimiento indígena más importante del país.<sup>59</sup> Estos planteamientos fueron ordenados en tres áreas: económica, política y social. En lo económico exigían: 1. la no dolarización ni privatización de la economía; 2. la creación de un fondo de inversión indígena. En lo político reclamaban: 1. una consulta popular sobre la dolarización; 2. la participación equitativa de las organizaciones representativas de los pueblos y nacionalidades indígenas; 3. la reestructuración del Consejo Nacional de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE) y 4. la amnistía de los militares que derrocaron al presidente Jamil Mahuad el 21 de enero del 2000. En lo social abogaban por: 1. una reforma al Decreto 1682 expedido el 11 de febrero del 2000 sobre la Ley de cultos; 2. el cumplimiento de acuerdos y convenios sociales con las organizaciones de los pueblos indígenas; 3. la ampliación de la cobertura del monto de los bonos de vivienda y solidaridad y 4. la creación de unidades ejecutoras con créditos externos priorizando a los sectores indígenas.

A pesar de que las demandas de la CONAIE y la FEINE eran las mismas, ambas organizaciones prefirieron mantenerse separadas y negociar autónomamente con el Gobierno Nacional. Esto se debió a varias razones. Por una parte, existían resentimientos y desconfianzas de parte y parte, como expliqué anteriormente, las asociaciones evangélicas habían sido calificadas de “gobiernistas” y oportunistas por su apoliticismo anterior y el habitual respaldo a los gobiernos de turno.<sup>60</sup> Por este motivo la CONAIE no ha incluido a la FEINE en la elaboración de proyectos o en las comisiones de las primeras negociaciones con el Gobierno, lo que los evangélicos consideraron una marginalización.

Por otra parte, los grupos evangélicos se han afanado por diferenciarse de otros movimientos sociales subrayando su carácter religioso y étnico, el cual, según ellos, se expresa en un comportamiento político pacífico y una ética y moral ejemplares. De hecho, la marcha evangélica de febrero del 2000 sobresalió por su organización y orden. Durante el evento se exhortó continuamente a las personas a no botar basura, no pelear, dar buena imagen a la prensa, al mismo tiempo que las alabanzas al Señor precedieron a los reclamos en contra de la dolarización y el pago de la deuda externa. En definitiva, la primera participación pública de los evangélicos en la escena política fue una



combinación entre un acto de protesta y un culto de alabanza; el escenario central fue la plaza de la Independencia, ubicada frente al Palacio de Gobierno. Inclusive los coros de las canciones fueron escogidos entre Salmos de David y aludían a temas relacionados con la resistencia y el inconformismo. Por ejemplo: “En el altar de Dios, en el altar de Dios, el fuego está encendido, nadie lo podrá apagar porque el fuego del Señor en mi corazón está”. De igual manera, durante el acto político-religioso, se escogieron historias bíblicas que hacían referencia a temas sobre la corrupción, el conflicto y la solución de las dificultades a través de la fe. Resumiendo la actuación política de los sectores evangélicos podemos decir, tal y como ellos lo manifestaron al Presidente de la República: “traemos el mensaje de Dios y una propuesta de gobierno”.

Es interesante analizar el paso hacia el escenario político, desmitificando este espacio y justificando bíblicamente su incursión en él. El llegar a la conclusión de que “porque somos indígenas evangélicos no nos libramos de ser pobres”, refleja un avance de la reflexión y reinterpretación religiosa del pueblo indígena evangélico frente a la agobiante situación social y política del Ecuador.

Estos pasos aún son débiles e inseguros pues pesa el clientelismo político que los ha caracterizado y la ausencia de un proyecto político consistente. Las nociones de pacifismo y obediencia también empiezan a ser revisadas en la medida que sus reclamos hoy se orientan a ocupar, por la fuerza, oficinas públicas y bloquear carreteras.

## Epílogo

La llegada del protestantismo al campo ecuatoriano a comienzos del siglo XX no da cuenta de su florecimiento de los años 70, debido quizá a que entonces faltaron las condiciones propicias para su desarrollo. Con referencia a los estudios de Lalive y Willems sobre el protestantismo en Chile, coincidimos que para la provincia de Chimborazo el interés en el protestantismo estuvo relacionado con el grado de desarraigo en que se encontraba la población indígena. Hemos examinado en este capítulo las intensas transformaciones sociales por las que atravesó la comunidad indígena con la disolución de la hacienda, la migración y la inserción en el mercado de trabajo capitalista, ocasionando una crisis económica y un estado de anomia social.

Frente al vacío de poder y a la introducción de nuevos actores sociales en el campo, la opción protestante se convirtió en una alternativa viable y confiable, considerando que los misioneros representaban una figura familiar al haber vivido en las comunidades indígenas y hablar perfectamente el idioma quichua, al mismo tiempo que habían ofrecido servicios gratuitos de educación y salud durante más de cincuenta años. En el mismo escenario social, el campo, los antiguos símbolos de poder habían sido desenmascarados. El respeto hacia y la “mitificación” de los terratenientes y clérigos había terminado luego de intensas luchas por recuperar la tierra y reivindicar los salarios. Además, los procesos de concientización, llevados a cabo por los partidos políticos de izquierda y la Teología de la Liberación habían contribuido a denunciar los atropellos e injusticias del viejo orden social. Por último, los misioneros y primeros conversos marcaron, infatigablemente, el carácter demoníaco de la vida pasada. Quedó, por todos lados, demostrada la caducidad de las relaciones de producción serviles y de las creencias y prácticas religiosas tradicionales. De allí, como Bastian (1997) propone, se recurrió en gran medida a la nueva religión como bandera de lucha o forma de rechazo a un pasado de explotación y abusos. Hasta la actualidad -cuarenta años después- los protestantes aún narran la llegada emancipadora del protestantismo, haciendo referencia a la opresión de la hacienda, la humillante “doctrina”, los altos cobros por servicios religiosos y las pesadas cargas económicas de la fiesta, entre otros amargos recuerdos.

En la ciudad, la arremetida evangélica también estuvo vinculada con el desarraigo y la occidentalización de la cultura indígena. La adopción de nuevos bienes y valores y la individualización de los estilos de vida demostraron que las enseñanzas evangélicas estaban más acordes con la nueva situación social. La educación, el ahorro, la salud, largamente pregonadas por los misioneros, eran temas del lenguaje de la ciudad y del desarrollo. Frente al desarraigo de la familia y la tierra y la violencia de la ciudad, la fuerza del vínculo religioso se manifestó en formas concretas de ayuda mutua y organización de iglesias indígenas en los distintos destinos de migración, lo cual sirvió para brindar un verdadero apoyo emocional y un efectivo medio de comunicación entre migrantes. Para los familiares no

conversos, este medio de hospitalidad y ayuda mutua representó una forma eficaz de reclutamiento. Evidentemente, el proceso de asimilación de la nueva religión tuvo mucho más que una motivación religiosa, estaba cargado de significado político y social. Se trataba de un discurso que prometía aliviar los estragos del cambio y el desequilibrio social, trayendo el progreso y la modernidad.<sup>61</sup>

Un fenómeno reciente que acabamos de examinar es la participación de las organizaciones indígenas evangélicas en la arena política, denunciando la globalización económica y política como causa principal del empobrecimiento, la discriminación y la exclusión de los pueblos indígenas. La Federación de Indígenas Evangélicos del Ecuador ha creado el movimiento “Amauta Jatari” como instrumento idóneo de su participación en la vida política, el cual se ha propuesto estimular la creación de un movimiento político evangélico a nivel latinoamericano.

La explicación de la crisis social y política del país ha dejado de tener, por tanto, un carácter exclusivamente religioso, por lo menos en lo que concierne a los líderes, pues las bases o congregaciones aún se encuentran desconcertadas por los vientos renovadores que han soplado sobre sus iglesias y pastores.

Bajo la influencia de pastores indígenas de otros países latinoamericanos, los líderes ecuatorianos han iniciado un proceso de redefinición de la religiosidad indígena evangélica, incorporando elementos culturales antes considerados supersticiones. Se maneja el concepto de “integralidad” para definir una religiosidad indígena que abarca dimensiones económicas, ecológicas, políticas, culturales y sociales. La anterior exclusión de la vida política y el desconocimiento cultural que los caracterizaba en sus inicios son atribuidos a los errores de la evangelización misionera protestante.

Múltiples y heterogéneos factores se hallan combinándose dentro del mundo evangélico, capaces de modificar el rumbo de los acontecimientos políticos, económicos y religiosos que había tomado. El futuro aparece prometedor, el silencio se rompe y se hacen explícitos los sueños y visiones.

Según dicen los mayores, ellos tuvieron una gran visión sobre nuestra generación, decían que íbamos a aumentar como las estrellas, que íbamos a ser valientes y derrotar cualquier problema y que algún día

íbamos a formar un pueblo grande y poderoso, que avanzaríamos por el monte y haríamos leña hasta de huarumo. Si así soñaron nuestros padres, nosotros tenemos que hacerle realidad. Nuestras luchas actuales no son un mero hecho casual, son parte de una historia y de una profecía de nuestros antepasados (Luis Antonio Vargas, indígena achuar, en Almeida, J. 1995: 41).

## Notas

1. A partir de 1975, cuando los misioneros entregaron las instalaciones e iglesias a la Confederación de Indígenas Evangélicos, las estadísticas no se llevaron en forma ordenada. En 1997 se perdieron todos los documentos sobre el número de miembros e iglesias, además de papeles relacionados con convenios entre la CONPOCIECH y ONGs. Este descuido se ha afirmado que no es casual. Actualmente contamos con proyecciones realizadas por los misioneros americanos de la UME y datos proporcionados por la CONPOCIECH. Los misioneros estiman que para el año 2000, habría 20000 creyentes evangélicos, con un crecimiento anual de 1000 creyentes por año. La CONPOCIECH en 1999 realizó un censo de población evangélica a través de los 163 pastores indígenas, registrándose 28535 miembros bautizados. Este dato ha sido corroborado con el número de sufragantes (20000) que eligieron la directiva de la CONPOCIECH de 1999.
2. Ver: Maust, J, *New Song in the Andes*, Pasadena, California, 1991, p. 37; J.P., Klassen, *Fire on the paramo*, 1975 y H., Klassen, *An accurate picture of quichua churches in Chimborazo*, 1976.

Tabla de crecimiento por año desde 1965 a 1973

AÑO	1965	1966	1967	1968	1969	1970	1971	1972	1973	1974	1975
MIEMBROS	250	300	450	600	800	1600	2800	3800	5000	6000	7000
% anual de crecimiento	20%	50%	33%	33%	100%	75%	35%	31%	20%	14%	

fuelle: H. Klassen,  
1976

3. Iglesia denominacional: se entiende cuando los miembros que la componen pueden provenir de distinta filiación u origen religioso como bautistas, congregacionalistas, episcopales, etc.

4. Ver sobre todo las tesis de D. Dilworth, 1967 y J. P. Klassen, 1975.
5. Tippett, en Klassen, J.P., 1975: 165.
6. En un comienzo hubo conflicto en las iglesias locales al utilizar la guitarra y el tambor debido a la confederación que existía con las fiestas “paganas” hasta que dichos instrumentos fueron “convertidos” como burlonamente se comenta. Ver Maust 1991: 126.
7. Ver J.P. Klassen 1975: 133.
8. Este discurso y comentario sobre la difusa e imprecisa frontera entre lo sagrado y profano de las creencias andinas nos recuerda justamente a los primeros misioneros católicos que llegaron a América entre los siglos XVI y XVII. Bernand, 1988 explica que la primera tarea del misionero conquistador fue separar y definir estos márgenes entre lo religioso y lo no religioso, desacralizar el mundo (p. 114).
9. Los fondos de la Alianza para el Progreso fueron canalizados a través de instituciones eclesiásticas. García Ruiz explica que el Instituto sobre la Religión y la Democracia fue producto de la convergencia estratégica de la ideología neoconservadora y la nueva derecha norteamericana que tuvo por objeto llevar adelante una ofensiva de denuncia e intimidación contra las iglesias protestantes americanas que apoyaban los procesos de transformación de la sociedad. Ver “Le religieux comme lieu de pénétration politique et idéologique au Guatemala” en *Revue française d'études américaines*, #24/25, 1985.
10. Ver García Ruiz, J, 1985.
11. La parroquia de Santiago de Quito abarca 26 comunidades indígenas con una población de 12000 habitantes (en 1999), de los cuales 3400 pertenecen a la comunidad de Santiago de Quito.
12. Para un excelente análisis sobre las relaciones de poder entre comunidad y hacienda, ver: Carola Lentz, “De regidores y alcaldes a cabildos, cambios en la estructura socio-política de una comunidad indígena de Cajabamba-Chimborazo”, en revista *Ecuador Debate*, #12, Diciembre, 1986.
13. Ver J.P., Klassen, 1975.
14. Firth, 1996, explica que las creencias en los dioses nunca mueren sino únicamente su culto. Los dioses siguen existiendo pero ya no son llamados a preocuparse por los asuntos terrenales por su falta de poder y eficacia. (p. 83).
15. Fuente: Secretaría de la Tenencia Política de la parroquia de Santiago de Quito, 1986.
16. Esta cita hace referencia al volcán Sangay que se encuentra en estado activo ya que es muy común ver y escuchar sus erupciones.
17. Tal es el caso de la comunidad de Yatzapuntzán en la provincia de Tungurahua: ver Andrade, S. 1990: 68.

18. Ver Gouvea Mendoça, *Sectas: algunas reflexiones teóricas*, Instituto Metodista de Ensino Superior, ponencia presentada en Cuenca durante la conferencia sobre Nuevos Movimientos Religiosos, 1986.
19. Ver Moreno, Segundo, “El poder de las aguas”, artículo publicado en el *Diario Hoy*, 14 de junio de 2000, Quito, Ecuador.
20. Los esposos Costales, 1957 refieren una costumbre funeraria de la provincia de Chimborazo donde las viudas, a los dos meses de luto, realizan una ceremonia denominada *champayay*. Esta ceremonia consiste en que la viuda acude con sus familiares a una fuente de agua y se sumerge desnuda. Los acompañantes cogen terrones de tierra y arrojan sobre su cuerpo hasta quedar completamente enlodada, posteriormente limpia su cuerpo y sale del agua convencida de haber enfriado su dolor. Inmediatamente cobra el derecho de contraer segundas nupcias (p. 232).
21. Ver Maust, J., 1991, p. 177.
22. Sobre la historia de evangelización en Chimborazo por dos misioneras durante los primeros cincuenta años, ver Maust, J., *New Song in the Andes*, 1991.
23. Los principales exponentes de la consulta: Evangelio y Pueblos Indígenas del CLADE 4 fueron los indígenas: Marcelino Tapia de Cochabamba, Bolivia; Roger Márquez, de Shipibo en la Amazonía peruana; Jacob Huamán de Apurímac, Perú; Fernando Quicaña de Ayacucho, Perú; Sindy Perdomo, indígena país de Colombia; María Antonia Yolanda, guambiana, Colombia; y Marcos Murillo, quichua de la Provincia de Chimborazo, Ecuador.
24. Ver Carrasco y Lentz 1985: 108.
25. Carrasco y Lentz, 1985: 115. Lentz en su último libro (1997) explica cómo los migrantes de Shamanga lograron con el tiempo romper esta estratificación étnica del trabajo en el ingenio azucarero de San Carlos y procedieron a ocupar los puestos de trabajo de los mestizos.
26. Lentz, 1997, además indica que la construcción de las casas no se debe únicamente al deseo de demostrar el éxito económico logrado en la ciudad sino también al hecho de que los migrantes no disponen de posibilidades de inversión alternativas (p. 230-232).
27. Ver Lentz, 1986.
28. Lentz, 1986, hace un cuadro del total de la superficie de terrenos vendidos por la hacienda entre 1920 y 1984 que resumimos así: 41% de los terrenos se vendieron entre 1920 y 1939; 22% se vendieron entre 1940 y 1959; 25% se vendieron en 1960 y 12% de los terrenos se vendieron de 1970 en adelante (p. 191).
29. Thurner, M., “*Política campesina y hacienda andina, siglos XIX y XX*”, ponencia presentada en el simposio “La comunidad campesina de los andes en el siglo XIX, en Quito, Ecuador, auspiciada por FLACSO/CLACSO, 1989.

30. Thurner ha estudiado el caso de las haciendas Hospital Gatazo, Gatazo Zambrano y Culluctus en el cantón Colta. La hacienda Hospital Gatazo representa el clásico ejemplo de una hacienda expropiada a las ordenes religiosas en beneficio del Estado, 1989: 23.
31. Ver el informe del “Consejo Interamericano de Desarrollo Rural” (CIDA), *Tenencia de la tierra y desarrollo socio económico del sector agrícola, Ecuador*, Washington D.C.; Unión Panamericana, 1965.
32. Ver Thurner, “Disolución de la hacienda, luchas campesinas y mercado de tierras en la Sierra central del Ecuador”, en Revista *Ecuador-Debate*, #20, julio, 1990.
33. Ver Haney E., Haney W., “La transición agraria en la Sierra del Ecuador. Del semifeudalismo al capitalismo en Chimborazo”, en *Ecuador Debate*, #20, 1990, p. 159.
34. El complejo sistema de derechos y obligaciones entre el terrateniente y el huasipunguero comprendía también adelantos en dinero, granos y animales (*suplidos*) que recibía el huasipunguero, así como una cuota mensual o trimestral en granos (*socorros*) y ropa durante un año. El campesino podía utilizar el agua, tomar leña y paja de la hacienda y pastar sus animales. Si bien recibía un salario, se endeudaba por los daños causados en las sementeras del patrón, por la muerte de animales y por las necesidades de la familia indígena. La diversidad de tareas y funciones que debía realizar estaba en relación con las necesidades agrícolas y domésticas de la hacienda: mayoresales, huasicamas, chagracamas, tareadores, servicias, etc., ver Hurtado 1995: 109, y Costales 1957: 184.
35. Según el estudio realizado por Silva en 31 haciendas de la provincia de Chimborazo el 77% de haciendas entregó huasipungos con la Reforma Agraria; 6.45% se adelantó a la Reforma Agraria, 12% se negó a entregar tierras y el 3% carece de huasipungos, ver Silva, 1986: 96.
36. Entre las demandas de los masivos levantamientos indígenas de la última década se encuentran en primer lugar los reclamos por la solución a los conflictos de tierras.
37. La Ley de Manos Muertas dictaba que las propiedades religiosas con problemas de sucesión pasaran a manos del Estado. La Junta de Beneficencia Pública administraba estas propiedad a través de la Junta de Asistencia Social. Tanto las órdenes religiosas como la Junta de Beneficencia arrendaban las haciendas a renombrados terratenientes de la provincia.
38. Actualmente una parte del proceso productivo, como por ejemplo el corte de la ropa, es realizado por otras personas, fuera de la unidad familiar.
39. Otro inconveniente para mantener talleres de confección es la producción irregular de ropa, a veces fabrican ropa semanalmente, o una

- o dos veces por mes. Sin embargo están obligados a pagar regularmente a las costureras.
40. Comprar un puesto en el mercado Mercosur en Caracas vale \$30000 dólares, arrendar cuesta 7500 dólares mensuales.
  41. En el momento de la investigación, año 1999, un dólar equivalía a 670 bolívares, hoy en el año 2003 un dólar equivale a 2000 bolívares.
  42. Para los pastores venezolanos la religiosidad del migrante quichua es superficial, pues no conciben que la iglesia se cierre durante dos meses del año por motivos económicos.
  43. Esta declaración del subcomandante Marcos en Chiapas está recogida en el libro de Manuel Vázquez Montalbán, *Marcos, el señor de los espejos*, editorial Aguilar, México, febrero del 2000: 76.
  44. El pastor presbiteriano Ricardo Barbosa de Sousa se refirió a estos conceptos en una brillante conferencia dictada sobre “Espiritualidad y espiritualidades” en el marco del CLADE 4 celebrado en Quito, del 2 al 8 de septiembre del 2000.
  45. El mercado “Oyade” en Caracas fue el principal sitio de venta de los comerciantes de Chimborazo. De siete mil puestos de venta, trescientos puestos pertenecían a los indígenas de Chimborazo. Sin embargo, a fines de 1997, este mercado fue vendido a una empresa privada, la cual desalojó a los comerciantes y demolió el mercado. Los migrantes colteños venden también en otros mercados y por supuesto en las calles de la ciudad.
  46. Si realizamos un breve examen sobre el impacto que tuvieron -en el Ecuador- estos hechos, podemos observar que los prejuicios y actitudes racistas emergieron en casi toda la población blanco-mestiza. Se calificó a los migrantes indígenas como “salvajes”, traficantes de niños y personas inmorales. Estos calificativos hallaron justificación en el hecho de que eran “indios”, es decir, se podía esperar lo peor de estos seres inferiores.
  47. Ver Luciano Martínez, 1985, p. 140: de una muestra de 30 familias el 12.0% no tiene tierra; el 38.7 tiene de 0-1.2 de hectárea y el 32.3% tiene de 0.2-.0.5 de hectárea. Véase también Lentz 1997: 65-83.
  48. Respecto a la migración como estrategia de “reproducción”, Lentz explica que en las últimas décadas se ha dado un cambio significativo a nivel de lo que se “reproduce”, esto se refiere a la incorporación de nuevos bienes del mercado capitalista en las economías de las familias indígenas, 1997: 181.
  49. Tanya Korovkin, *Los indígenas, los campesinos y el estado: el crecimiento del movimiento comunitario en la sierra ecuatoriana*, departamento de Ciencias Políticas, Universidad de Waterloo, Canadá. Documento de trabajo #11, FLACSO, Quito, 1993.
  50. Sobre estrategias de matrimonio y compadrazgo en una comunidad de Colta, véase Lentz 1997: 70-83.



51. Cuando me refiero a la costeñización no solamente aludo a una forma de actuar de la gente de la Costa ecuatoriana sino a todo un conjunto de actitudes y disposiciones que exaltan los valores de la modernidad y el desarrollo en detrimento de lo tradicional y serrano o como despectivamente lo llaman, “paisano”.
52. Lentz analiza la adopción de bienes y valores “mestizos” como un mecanismo de defensa, “tratan de protegerse, adaptándose a las pautas ajenas”, 1997: 182.
53. Cuando nos referimos al proceso de reconstrucción de la identidad sobre la base de la cosmología andina, tomamos prestado el concepto de Dover sobre la autenticidad cultural como un proceso a través del cual las circunstancias culturales no indígenas y cambiantes se adaptan a una cosmología determinada. Ver Dover, et al., *Andean Cosmologies through time, persistence and emergence*, Indiana University Press, 1992.
54. Los Guajiros son un grupo étnico que viven en la península de La Guajira, en el extremo noroeste de Venezuela. Generalmente se hace uso extensivo de esta expresión para denominar a todo grupo o persona indígena.
55. Espiritualidad entendida como el movimiento del espíritu humano en su búsqueda de identidad y significado, tal y como define Barbosa de Souza, ver en Documentos de trabajo del CLADE 4, Quito, 2000, p. 103.
56. Los nuevos ritos son de carácter deportivo: campeonatos de fútbol y de volley.
57. Un ejemplo de manejo de proyectos de desarrollo por parte de las comunidades tuvo lugar en el cantón Guamote con la participación activa del párroco de Guamote, Julio Gortaire, representante de la corriente de la Teología de la Liberación en la Iglesia de Riobamba.
58. Ver Muratorio 1982; Santana, R. 1990.
59. La CONAIE se ha constituido en un legítimo y poderoso representante de diferentes etnias y 30 federaciones, hecho que se evidenció en la capacidad de convocatoria de los últimos levantamientos indígenas y en la habilidad de negociación con el gobierno nacional del ex presidente Gustavo Noboa. Las etnias que la forman son: Awaá, Chachi, Epera, Tzáchila, Shuar, Achuar, Siona, Secoya, Huaorani, Cofán, Quichua y Záparo.
60. Los gobiernos de turno generalmente habían negociado convenios con las asociaciones de indígenas evangélicos para contrarrestar la fuerza del movimiento indígena y así demostrar la división política interna de los pueblos indígenas. Los líderes evangélicos se han prestado a estas maniobras políticas por los magros beneficios que ello significaba; de ahí que este comportamiento les ha valido la calificación de oportunistas.
61. Sobre la llegada del protestantismo a Brasil como proyecto político, véase Rubens, J. 1998.



Iglesia Quichua en Caracas



La autora, el pastor y su familia



Un mercado en Caracas



La laguna de Colta



Marcha indígena evangélica a Quito



Marcha indígena evangélica a Quito

## CAPÍTULO IV

# EL PROTESTANTISMO INDÍGENA

### Conceptos sobre el protestantismo latinoamericano

La transformación del protestantismo latinoamericano, en los últimos treinta años ha dado lugar a múltiples estudios e interpretaciones, desde argumentos que apuntan hacia una forma de colonización ideológica norteamericana que busca el debilitamiento de la fuerza política indígena hasta un reconocimiento de la apropiación religiosa de los conversos o latinoamericanización del protestantismo. Sin embargo cabe señalar que asistimos a un proceso que aún no está definido; continúa cambiando y tomando rutas imprevisibles. Como bien dice Stoll, el protestantismo latinoamericano es una propuesta abierta.

Examinaremos algunos estudios sobre la adaptación del protestantismo a las culturas latinoamericanas y veremos cómo algunas de estas ideas se ajustan a la realidad indígena ecuatoriana.

Lejos de ser penetración ideológica imperialista o religiones enajenantes resultan ser más bien dispositivos de defensa concebidos y establecidos por los propios campesinos utilizando lo sagrado como instrumento de transformación (Bastian 1986: 166).

Bastian ha definido al protestantismo rural como aquello que integra, convive e impregna prácticas de tipo mágico-religiosas. Él considera que la continuidad con la cultura autónoma es la única posibilidad para que un protestantismo exógeno tome raíces rurales. Según este autor, lo que tiene lugar, por parte de las comunidades indígenas, es una apropiación de elementos afines con la tradición mágico religiosa rural, creando así una cosmovisión distinta y opuesta a la católica; de allí él subraya la función política de contestación del poder tradicional como principal tarea de la práctica protestante.<sup>1</sup>

Bajo este punto de vista, la conversión al protestantismo es analizada como un proceso que renueva antiguas prácticas religiosas y proporciona una comprensión armónica del mundo, amenazado por los cambios de la sociedad moderna. La conversión aparece entonces como un recurso eficaz que ayuda a reestructurar el mundo.<sup>2</sup>

Otra característica del protestantismo rural que Bastian menciona y que es aplicable a nuestro estudio, es el de haberse desarrollado con la migración y en condiciones autónomas de los centros de poder y control religioso. En nuestro caso, esto se evidenció plenamente durante los primeros años de conversión cuando los migrantes tenían doble filiación religiosa: eran evangélicos en la ciudad y católicos en la comunidad.

El análisis de Bastian y de algunos antropólogos mexicanos sobre el uso político de la religión se refiere al rechazo de los grupos evangélicos hacia las estructuras locales de poder religioso y político.<sup>3</sup> Sin embargo, para el caso de Chile, descrito por Lalive D'Epinay, el "contrapoder" o poder en contra del viejo orden social y político, no logra romper con el modelo autoritario del patrón o cacique, sino que lo reproduce en la figura del pastor.<sup>4</sup> El protestantismo aparece entonces como una forma de rechazo y condena de la población marginada hacia un sistema social que ha sido violento y opresivo. Se presenta como una religión de los oprimidos con un mensaje de tipo milenario que expresa y promete esperanzas y sueños de un mundo mejor.<sup>5</sup> La resistencia se expresa también en el modo de apropiación e interpretación de la nueva fe, que se caracteriza por la continuidad y mezcla de la tradición mágico-religiosa y el evangelismo. La expresión más evidente de esta apropiación es la capacidad de reelaboración de la práctica religiosa. Contreras afirma que el protestantismo no ha logrado penetrar en la conciencia indígena más allá de los límites que la fuerza de la tradición cultural y religiosa le imponen, de allí, asegura, la persistencia de una religiosidad mágico-religiosa.<sup>6</sup>

David Stoll, por su parte afirma que el protestantismo ya no es un implante cultural artificial, argumentando el control y la administración de las iglesias por parte de los creyentes. Para Stoll, las iglesias evangélicas representan una nueva forma de organización social; el protestantismo debe ser entendido como un movimiento popular donde las relaciones son más igualitarias y participativas, permitiendo incluso a los más pobres asumir roles de liderazgo. Él

encuentra en el clericalismo católico la razón más importante del avance protestante en la región, haciendo hincapié en el carácter foráneo de los sacerdotes católicos a diferencia de los pastores y líderes indígenas.<sup>7</sup>

Para David Martin, los cambios y la aculturación del protestantismo han ido en dirección a la fragmentación y a la autonomía; autonomía que se refiere al carácter nativo y al autogobierno de las iglesias. Más adelante, analizaremos estas dos características básicas de la nueva religión en el caso de la provincia de Chimborazo. Sin embargo la tesis de Martin gira en torno a la religiosidad cultural de los diferentes pueblos. El señala que la expansión protestante ha ocurrido en aquellos países de Sudamérica donde la Iglesia Católica ha sido debilitada pero la cultura religiosa se ha mantenido firme, como Guatemala y Brasil. En cambio, anota que en aquellos países donde no ha existido una cultura religiosa fuerte, como Uruguay y Venezuela, el protestantismo no ha prosperado. Esta fórmula no es muy acertada, pues encontramos otro tipo de combinaciones con el mismo resultado: el crecimiento del protestantismo. En Colombia, por ejemplo, la Iglesia Católica no ha sido debilitada, sin embargo la difusión protestante ha aumentado. Respecto a Venezuela, es errado decir que carece de una cultura religiosa vigorosa.<sup>8</sup>

Otro elemento importante que Martin y los demás autores resaltan sobre los cambios del protestantismo, es el carácter pentecostal del protestantismo latinoamericano. Martin define al pentecostalismo como un sistema de comunicación, que habla el idioma de la gente y tiene que ver con un lenguaje de signos y códigos: se habla en lenguas extrañas, se dan testimonios y bendiciones, se cura por contacto físico, se comunican en lenguajes extáticos, se cuentan historias milagrosas y profecías y se reconocen poderes adivinatorios. Según este autor, el resultado ha sido la adquisición de un poder espiritual que ha logrado reanimar física y espiritualmente a los pueblos indígenas.<sup>9</sup>

En los inicios del protestantismo a comienzos de siglo predominaron las denominaciones históricas, luego llegaron los grupos evangélicos conservadores fundamentalistas y a partir de los años 60 irrumpieron los movimientos pentecostales, transformando el mapa religioso sudamericano. Actualmente, en casi toda América Latina los grupos pentecostales representan la mayoría de la población

evangélica, estimada en toda América Latina en alrededor del 70%. En el Ecuador los pentecostales constituyen la mitad de la población evangélica, mientras el otro 40 % pertenece a la UME y el 10% restante a otros grupos religiosos.

El pentecostalismo es considerado la primera manifestación popular y nativa del protestantismo, donde la gran oferta de participación representa un peligroso desafío no solamente para la Iglesia Católica sino también para las mismas iglesias protestantes. El énfasis del pentecostalismo en la tradición oral y su flexibilidad de adaptación a las culturas indígenas ha dado lugar a un sinnúmero de mezclas y combinaciones religiosas y culturales. Los grupos pentecostales ofrecen el ejemplo más claro de aculturación protestante; proceso que ha transitado en ambas vías: influencia externa y adaptación local o la unión de lo viejo con lo nuevo.<sup>10</sup>

### **Control y administración de las Iglesias Indígenas**

Ahora observaremos cómo el protestantismo se volvió quichua en la medida en que los propios indígenas fueron manejando las iglesias e interpretando la religión.

#### *El control en manos indias: los malos dirigentes*

En 1967 los misioneros de la Unión Misionera Evangélica (UME) entregaron a la Confederación de Indígenas Evangélicos de Chimborazo (AIIECH), hoy CONPOCIECH el control y administración de las iglesias, el instituto bíblico y una emisora de radio.<sup>11</sup> Desde entonces la relación entre misioneros y líderes religiosos ha sufrido altibajos sin llegar a una ruptura definitiva como ha sucedido en otras partes.<sup>12</sup> Sin embargo, la autonomía indígena poco a poco les ha ido alejando del control ideológico de los misioneros hasta el punto de haber rechazado su participación en el centro de formación bíblico, colaboración que posteriormente fue restablecida a condición de que sean los propios indígenas quienes programen la enseñanza.<sup>13</sup> A pesar del poco protagonismo de los misioneros, un par de familias norteamericanas, descendientes de antiguos misioneros, todavía residen en Colta (2000). Estas familias admiten tener poco conocimiento de las actividades que realiza la Confederación y confiesan que ocasionalmente son consultados por los indígenas. Sus



funciones se reducen a dictar cursos en el seminario bíblico, realizar uno que otro programa de radio y proyectar películas cristianas. Consideran que su papel consiste en preparar a los indígenas para vivir en el siglo XXI. “Yo estoy aquí para ayudar, pero ellos tienen el control siempre”, comenta un misionero.<sup>14</sup>

A pesar de las confinadas funciones de los misioneros, su sola presencia en la zona, escolta y vigila la antigua misión. Para los dirigentes indígenas más rebeldes, esta presencia representa una clara prueba de intervención e injerencia externa, por lo que han propuesto expropiar los terrenos y las casas de los misioneros, iniciativa que no ha tenido mayor respaldo.

La experiencia de la CONPOCIECH en el manejo de los recursos materiales no ha sido del todo positiva. Desde un inicio se procedió a reproducir un modelo de manejo burocrático e ineficiente. En 1986 existían 19 departamentos internos con más de 40 personas que manejaban los fondos provenientes de las ofrendas de 305 iglesias locales y de proyectos de organizaciones no gubernamentales cristianas.<sup>15</sup> La poca experiencia en el manejo de recursos junto a una total autonomía en la administración de estas economías, ocasionó problemas, peleas y acusaciones entre pastores, dirigentes y creyentes, básicamente por el mal manejo de fondos y la apropiación ilícita de dinero.

Algunos, los más vivos compran casas, carros, esto hacen con la plata de toda la organización. La plata a cualquiera le llama, los vicios, todo eso llama y por eso se puede fracasar. La CONPOCIECH sí es buena pero entran a veces malos dirigentes y hay problemas. Ahora mismo estos dirigentes habían hecho Seguro Social solamente para ellos y no para pastores ni para los demás (pastor evangélico).

Este tipo de comportamiento se ha manifestado en todo su apogeo durante las campañas electorales o con la llegada de nuevas organizaciones no gubernamentales (ONGs).<sup>16</sup> Para algunos líderes de otros movimientos sociales de la provincia, el mal ejemplo de la CONPOCIECH se explica por el tipo de orientación *individualista y oportunista* que enseña la religión protestante, la cual no procura servir a los intereses de la comunidad sino del individuo.”

En realidad el problema de la corrupción de los líderes religiosos es bastante más complejo, pues no sólo involucra a los dirigentes

indígenas sino también a las agencias de desarrollo rural, los partidos políticos y las iglesias en general, quienes ofrecen asistencia social, política o espiritual.

En un estudio realizado en 1990, analicé el caso de una agencia de desarrollo evangélica, *Visión Mundial* -que opera en más de 80 países- y examiné sus diferentes métodos de trabajo con las comunidades indígenas ecuatorianas, específicamente evangélicas y los resultados de su gestión. En suma hallé que las causas de los graves problemas que se produjeron a raíz de la presencia de *Visión Mundial*: fracaso de proyectos, conflictos religiosos internos, desfalcos, etc., estuvieron relacionadas con los métodos y estrategias implementados por la institución que desconocía la realidad indígena y con los efectos que produce el desarrollo rural en el campo. Es decir, en el momento en que grandes sumas de dinero fueron inyectadas por la institución en las comunidades indígenas sin el previo conocimiento de las dinámicas organizativas de la comunidad, se produjo un trastorno de conductas y modelos de autoridad. Se creó, por ejemplo, un nuevo tipo de liderazgo, encargado de administrar los proyectos de desarrollo sin el conocimiento, consentimiento o legitimación de la comunidad y por lo tanto sin su control, lo cual condujo a los resultados negativos ya mencionados: la utilización indebida de recursos, el manejo arbitrario de proyectos favoreciendo a las redes familiares de los dirigentes y sus comitivas religiosas y todo ello tuvo como resultado la destrucción de maquinarias de los proyectos, el destrozo de cultivos no autorizados, la instauración de juicios, y una variedad de conflictos internos.

Ante las nacientes situaciones y oportunidades económicas, políticas y religiosas que se le presentan a la comunidad indígena, se producen movimientos internos inesperados, que dan lugar a escisiones entre los sectores auspiciados por las agencias de desarrollo, como posibles protagonistas del desarrollo material y moral del grupo, y los representantes legítimos elegidos por la comunidad (Andrade 1990: 4).

Esta capa de nuevos líderes se especializó en buscar ayuda externa indiscriminada en el mercado de ofertas de proyectos de desarrollo o de ofertas políticas y religiosas. Es por esta razón que los propios misioneros norteamericanos de la Unión Misionera Evangélica y otras iglesias protestantes inculparon a *Visión Mundial* de socavar su trabajo

religioso al corromper a sus fieles con dinero. En este escenario se encontraron muchos líderes de la CONPOCIECH. De hecho, 63 proyectos de los 117 proyectos que Visión Mundial mantenía en el Ecuador, se encontraban, en 1985, en el cantón Colta y eran manejados por la CONPOCIECH.

En mi estudio sobre Visión Mundial explicaba que era difícil definir el carácter de los líderes evangélicos; sin embargo, encontramos que, por su formación religiosa, han superpuesto los valores personales a los comunitarios. El liderazgo ha estado dirigido a servir a la Iglesia y no a la comunidad, es decir se convirtieron en empleados religiosos a las órdenes de intereses ajenos al grupo, a cambio de una recompensa individual, como el mayor acceso a la cultura blanco-mestiza y sus fuentes de financiamiento para provecho personal (op-cit.: 56).

Sin embargo en los diez últimos años, el descarrío de los dirigentes ha sido un tanto regulado por el propio aislamiento y desprestigio de los líderes y de la Confederación como por el lento resurgimiento de nuevos mecanismos de control comunitario. Las comunidades han responsabilizado a los dirigentes por las deficiencias o ausencias de proyectos así como por la falta de bendiciones divinas debido a su mal comportamiento, tal y como piensan los migrantes de Venezuela. La reciente incursión de los dirigentes evangélicos en la escena política, reivindicando los derechos indígenas, también ha ayudado a restaurar su mala imagen.

Frente a las críticas y creciente desprestigio de la CONPOCIECH, en 1998 se inició un proceso de reestructuración destinado a capacitar a los dirigentes y a realizar una auditoría interna de las finanzas. Dentro de este plan de "limpieza" se optó, incluso, por cambiar el nombre de Confederación de Indígenas Evangélicos al de Asociación de Iglesias Indígenas Evangélicas, dando más importancia a las iglesias que a los individuos. En 1999, la CONPOCIECH contaba con más de 560 templos en Chimborazo y 163 pastores indígenas distribuidos en todo el país -90 en la provincia de Chimborazo-. Según el Censo de 1999 realizado por los pastores de la CONPOCIECH, se llegó a la cifra de 28 535 bautizados, con una comunidad que agrupa entre 50 000 y 100 000 creyentes, equivalente aproximadamente al 25 % de la población de la provincia de Chimborazo.

Con la reorganización, se pudo advertir una mayor orientación religiosa de la Confederación. Se suprimieron los departamentos de

agricultura, salud, literatura, librería, servicio de ahorro y crédito; difícilmente sobrevivieron los departamentos de educación y pedagogía, y se fortalecieron los departamentos de música y radio, teología pastoral, el instituto de formación religiosa de hombres “Sinaí” y de mujeres “Nueva Vida” y el consejo pastoral, instancia principal de administración.

La personalidad de los líderes evangélicos de la CONPOCIECH es inconfundible. Su condición de “elegidos” explica en parte el comportamiento arrogante que les caracteriza; otros factores son la experiencia en el manejo de proyectos y de grandes cantidades de dinero, el protagonismo como gestores de un “modelo” de evangelización protestante muy celebrado por los misioneros.<sup>17</sup> También hay que destacar la amplia “capacitación” que han recibido, desde época temprana. Se intentó remediar el estado de “ignorancia” en que fueron encontrados por los misioneros, organizando cursillos sobre diversos temas relacionados con la salud, las leyes, la contabilidad, la organización de comunas, etc. La importancia del departamento legal en los inicios de la evangelización, fue mayúscula. Este departamento ofreció asesoría y apoyo de un grupo de abogados mestizos, quienes se encargaron de impartir conocimientos sobre los derechos que tenían las comunidades y los individuos frente al Estado, la Iglesia y la hacienda.

### *Multiplicación de iglesias y función de los pastores*

Una comunidad puede tener iglesias y templos de acuerdo con el número de barrios existentes en la comunidad. Cada iglesia tiene un nombre propio: Jesús del Buen Pastor, Corderito de Dios, Cristo Rey, Camino al Cielo y pueden formarse otras iglesias con el mismo nombre en distintos lugares y países; algo parecido a sucursales. Estas iglesias o bien están afiliadas a la CONPOCIECH o son independientes como en el caso de las iglesias pentecostales quichuas.

Las iglesias surgen de la manera siguiente: primero los conversos se reúnen en casas particulares a celebrar “cultos familiares” que consisten en oración lectura y análisis bíblico, aprendizaje de versículos, mensaje, alabanzas y cantos. Luego, cuando el número de creyentes aumenta y alcanza a treinta personas, obtienen autorización de la CONPOCIECH para formar una iglesia.

Para ello, la congregación se reúne, compra un lote de tierra y edifica un templo con el dinero y el trabajo de todos los miembros. Cada templo debe estar a una distancia mínima de cinco kilómetros de otro templo, según las nuevas disposiciones de la Confederación. Las iglesias deben estar sujetas a una directiva compuesta por un pastor y un grupo de diáconos quienes son los encargados de la capacitación bíblica la administración de la iglesia, la formación de líderes y la celebración de bautismos, matrimonios, campañas y conferencias. Las nuevas iglesias que aún no tienen pastor deben buscar pastores “visitantes” de otras iglesias para que se encarguen de su cuidado y supervisión.

Existen Iglesias independientes, no sujetas al control de la CONPOCIECH, afiliadas a otros grupos religiosos como las Asambleas de Dios, Los Nazarenos, Ríos de agua Viva, etc. Observamos que en el año 2000 los pastores estaban buscando caminos para un mayor acercamiento. “Sí coordinamos, a veces ellos nos invitan, nosotros también vamos donde ellos, no hay ningún problema. Hay iglesias Asambleas de Dios y una iglesia Nazarena que han ido afiliarse en la Confederación”, comenta el presidente del concilio nacional de pastores indígenas de la FEINE.

Cada congregación escoge el nombre de su iglesia. Esta elección se hace democráticamente: se presentan distintos nombres y el nombre que obtiene mayor votación gana. Otra modalidad, menos frecuente, es que el pastor, como autoridad de la iglesia, escoge el nombre. Con la pujante migración a las ciudades, se han fundado en cada ciudad tantos templos como barrios o comunidades de residentes indígenas existen.

Para ejemplificar tomemos el caso de la comunidad de Santiago de Quito. En esta comunidad existen siete iglesias en siete barrios diferentes: cinco pertenecen a la UME-CONPOCIECH, una es pentecostal y una católica. Las iglesias de los barrios Central (San Francisco), Santa Inés, Capilla y Rayo Loma se denominan Jesús del Buen Pastor; esta iglesia tiene 18 filiales en el Ecuador, 4 en Venezuela y 7 en Colombia denominadas Iglesias del Buen Pastor Quichua Internacional.<sup>18</sup>

El papel de los pastores en este enredo de salas e iglesias es fundamental. El pastor es la persona que cuida, mantiene y organiza las iglesias tanto a nivel de su funcionamiento interno como de los eventos

y fiestas especiales: conferencias y campañas evangélicas. El a su vez puede formar parte de consejos evangélicos y de una amplia red internacional de pastores y evangelistas que viajan por el mundo predicando el Evangelio y organizando cursos de capacitación.

La pregunta que nos hacemos es ¿cuál es la verdadera filiación religiosa de estas iglesias y como se da el apoyo efectivo de la CONPOCIIECH? Hasta hace diez años no cabían dudas sobre la filiación de las iglesias quichuas con la Unión Misionera Evangélica (UME). La identificación de protestantes era con la UME, sin embargo esta conexión se ha hecho borrosa e inconveniente hasta el punto de preferir ser identificados como CONPOCIIECH. La Confederación en este sentido ha pasado a desempeñar dos funciones: una especie de organización que aglutina a las iglesias quichuas de Chimborazo y una denominación religiosa que proporciona una identificación y filiación religiosa a las iglesias rurales surgidas de la UME.

¿A qué se debe el distanciamiento con la UME y por qué la Confederación ha asumido funciones políticas y religiosas? Más allá del carácter autónomo e independiente que siempre han aspirado obtener las iglesias de las misiones, se encuentra la amenaza permanente de perder el control de una amplia población de más de 50 000 creyentes, la cual se halla en la mira de decenas de grupos religiosos que compiten por conquistarla. Además existe el peligro de que cada iglesia se independice y rompa el vínculo que las identifica como quichuas de Chimborazo y de la CONPOCIIECH, hecho que ha sucedido con las iglesias pentecostales y bautistas que brindan mejores ofertas.<sup>19</sup> Es decir, estos temores existen sobre la base real de procesos que están teniendo lugar dentro y fuera del país. Las iglesias indígenas en el Ecuador, Colombia y Venezuela han acrecentado sus lazos con iglesias mestizas de estos países.<sup>20</sup> La participación e intercambio culturales y religiosos entre iglesias es cada vez mayor, sobre todo con las iglesias pentecostales de la Costa; lo que ha llevado a transformar el culto evangélico como examinaremos más adelante.

Es importante analizar el papel que juegan los pastores en el destino de la iglesia y de los fieles, el cual está ligado a su éxito económico, a su conducta religiosa y su prestigio social. El caso más explícito constituye la Iglesia Quichua de Caracas y sus líderes.

Los migrantes de Santiago que viven en Caracas atribuyen su bienestar económico a las bendiciones de Dios; ellos como pueblo

quichua se consideran un pueblo “elegido” así como el pueblo judío; incluso establecen relaciones de su sometimiento de más de 500 años a la sociedad blanco-mestiza con la esclavitud de los judíos en Egipto durante 430 años. En efecto las abundantes “bendiciones” de Dios sobre los quichuas de Caracas, contrastan con las escasas bendiciones que reciben sus familias pobres de Ecuador y las familias venezolanas golpeadas por la crisis social y política de Venezuela.

La interpretación religiosa sobre la prosperidad está íntimamente ligada a la manera como los líderes conducen la iglesia y por supuesto a los atributos de los líderes como personas “humilladas” ante Dios, es decir dedicadas a las cosas de Dios y de la iglesia. Es sorprendente cómo el uso de la Biblia puede servir para fortalecer algunos principios y valores indígenas. En un culto pude escuchar como hacían relación al cuarto mandamiento: “honrar al padre y a la madre”, con un problema que aquejaba a la comunidad de migrantes: el del debilitamiento de la autoridad de los mayores. El mensaje giró en torno a la obligación moral de los jóvenes de respetar y obedecer incondicionalmente a sus padres, abuelos y adultos, tal y como dice la Biblia y ha sido la tradición. Sin duda éste es un ejemplo de reinterpretación religiosa y de selección de elementos sagrados según sus propios intereses.

Las causas de la crisis social y política que viven los “hermanos” de Chimborazo, son atribuidas a la corrupción de los líderes de la CONPOCIECH, y a las rivalidades entre pastores y a su afán de lucro personal que constituyen agravios al Señor. “Quienes no han servido al Señor desde su corazón sino por interés al dinero, no pueden tener la bendición de Dios. Las bendiciones se manifiestan cuando Dios provee al pueblo de todo” comenta un líder migrante. La idea central de este razonamiento es que si los líderes son competentes, prósperos y con prestigio, la iglesia y la congregación serán bendecidas; bendiciones que se manifestarán en el plano espiritual y material.

Entre las características favorables de los líderes también se encuentra el “don de discernimiento”, cualidad divina, que se manifiesta en la capacidad del líder de percibir a tiempo las desviaciones y apartamiento de su grey y buscar soluciones adecuadas. Otros atributos de los líderes son una sólida formación teológica y el respeto a las formas tradicionales de liderazgo.<sup>21</sup>

Esta explicación sobre el papel de los líderes en el éxito comercial de los migrantes, nos recuerda la naturaleza y función de los sacerdotes de los santuarios de origen del siglo XVII. Frank Salomon, al reconstruir un juicio penal seguido contra un líder indígena en 1751 explica:

Desde el punto de vista de los creyentes la prosperidad de una comunidad se hallaba en manos de los “dueños” de los santuarios importantes. Su riqueza garantizaba su prestigio, tanto en forma material como en forma moral, y un revés económico resultaba perjudicial en ambos aspectos. El papel que desempeñaban los sacerdotes de los principales santuarios, en su calidad de “activistas antitributarios” se explica como parte de su rol global de garantes del flujo de riqueza que manaba de la tierra hacia el pueblo y retornaba a ésta por medio de los ancestros (1990: 161-162).

Parangonando con las iglesias evangélicas y sus pastores, observamos que ciertamente se producen rivalidades y oposiciones entre los líderes religiosos por prestigio, influencia y bienestar personal y de sus congregaciones. Los pastores contemporáneos también son responsables del flujo de “bendiciones” (riqueza) que actualmente proviene del Dios cristiano y retorna a El en forma de diezmos.

En este sentido la iglesia (santuario) de Caracas posee mayor prestigio que otras iglesias quichuas, en la medida que ha aumentado la fortuna económica y espiritual de sus líderes y congregaciones. El peligro ocurre cuando la prosperidad se puede convertir en el germen de la ruina espiritual y cultural del grupo; me refiero a los casos de comerciantes prósperos que “se han alejado del Señor” o como ellos manifiestan “han sido tentados por el diablo”, única explicación posible para entender la ruptura de las redes de solidaridad y alianza (parentesco, religiosa), lo cual representa una verdadera amenaza social y espiritual.

Las rivalidades entre líderes religiosos se manifiestan abiertamente en las “campañas” evangélicas, momentos en los cuales se hace evidente la capacidad de convocatoria y organización que tiene cada pastor. Una campaña implica un movimiento importante de comida, transporte, alojamiento, levantamiento de carpas gigantes e invitación a predicadores renombrados. La calificación y prestigio de los pastores se miden, por lo tanto, en los resultados del evento.



Lo curioso de las campañas es que se realizan en una misma época, por lo tanto es corriente observar dos o tres grandes carpas instaladas en un mismo sector, disputándose a los creyentes. Esta situación ha inquietado a los evangelistas extranjeros que reprueban estas prácticas competitivas entre pastores tal y como manifiesta un predicador venezolano que ha visitado el cantón Colta:

Yo vi las iglesias de Santiago y yo no vi organización allá, tanto como debe serlo una iglesia evangélica. Hay un sentido de comunidad entre los creyentes es verdad, pero no hay un sentimiento de unión entre los líderes de las iglesias allá. Y eso tú lo ves en una campaña, en una carpa diferente en una misma noche, eso nos tiene que decir algo. Eso nos dice que los líderes no están trabajando mancomunadamente. Si hubiese mancomunidad, no hubiesen varias carpas sino una sola con todos ellos juntos, trabajando juntos para lograr un propósito común que es traer hombres a los pies de Jesucristo.

## **Doctrina y Reinterpretación del Evangelio**

### *Dogmas y creencias*

Los preceptos de fe que propagan las iglesias de la CONPOCIECH consisten en la salvación en Cristo, el bautismo, la segunda venida de Jesucristo y el juicio final. Si bien los misioneros norteamericanos han tratado de continuar supervisando la interpretación del Evangelio para evitar peligrosas mezclas o sincretismos, no lo han logrado pues se trata de una tarea que podría tomar otros 50 años.<sup>22</sup>

La presencia misionera desde entonces, se ha conformado con cuidar de lejos el rebaño; como expresa uno de los misioneros:

Cuando ellos responden preguntas veo que entra el pasado y digo “tengo que regresar a la palabra de Dios”. En el pasado entra más Pedro, siempre tiene la llave de todo. Hay también muchas historias de ídolos” (misionero americano).

La interpretación de las escrituras así como la administración de las iglesias por parte de los indígenas, se han apartado del ideal misionero y se han vinculado con ciertas tradiciones culturales propias así como con modelos y comportamientos de la sociedad blanco-

mestiza. De una encuesta realizada sobre las historias bíblicas favoritas, hallamos algunas interpretaciones de temas bíblicos que rememoran antiguos mitos, presentan cierta continuidad con la tradición mágico-religiosa y con algunos aspectos de la utopía andina. Es importante aclarar la diferencia que existe entre las interpretaciones y experiencias religiosas de los líderes de iglesias y de los creyentes comunes. Mientras los primeros han recibido una educación religiosa formal y escrita; la gran mayoría de creyentes han aprendido el Evangelio oralmente, a través del culto y la radio. En este último grupo hallamos más libertad y capacidad de recreación e innovación religiosa que en los dirigentes, quienes han tenido la función de impulsar el fundamentalismo protestante más vigoroso. A continuación transcribo algunos párrafos de entrevistas:

#### Sobre el Juicio final:

Todos es que han de levantar, todos gentes, todos que ya han muerto tiempos se levantan, conversa para decir Dios mío, yo he conversado su palabra, yo he evangelizado, yo he comido, yo he bailado. Ahí dice el Dios va a decir yo no te he mandado que baile, que brujee, que emborrache, fiesteros; yo no he mandado que haga fiestas, ni tomen trago. Algunos entendieron ese juicio, algunos tuvieron miedo, por eso se hicieron evangélicos (creyente).

Dice que Jesucristo viene muy pronto, no sabemos cuando, vendrá como ladrón en la noche, la gente inconversa no se dará cuenta, solamente los creyentes escucharán el sonido de la trompeta y la voz de un arcángel. La Biblia dice que de un cerrar y abrir de ojos seremos arrebatados al cielo donde estaremos morando con el Señor (pastor).

#### Sobre el Paraíso:

El Padre no deja ver, no se lo ve como a cualquier persona, es como aire pero ya muertos nos vamos a ver ojo a ojo en la tierra paraíso ahí encontramos con Dios. En tierra paraíso dicen que no hay ladrón, no hay enfermedades, no hay guerra, no hay maldad; aquí en la tierra necesitamos ser casados con mujer y marido, allá no hay necesidad de ser casados. En tierra paraíso se dice que un solo árbol da frutos doce veces al año (creyente).

### Sobre la segunda venida de Jesucristo:

Creemos que después del arrepentimiento habrá en este mundo siete años de tribulación o tiempo de angustia, amargura, remordimiento, donde la gente inconversa pasará aflicción y el anticristo reinará en la tierra. Los siete años se dividen en tres y medio en tiempo de dolores, un poco de paz, un poco de comida y tres y medio tiempo de amargura, sin comida y muerte. Después habrá una guerra de Armagedón, el nombre de un valle de Israel, allí habrá una guerra mundial, estarán reunidos 200 millones de ejércitos y Jesucristo mandará un ángel para destruir al anticristo en un lago de fuego, después el mismo Satanás se presentará personalmente, después nosotros descenderemos otra vez a la tierra, bajaremos al monte de olivos para hacer un reino, para ver a Jesucristo. Jesucristo vendrá por segunda vez a la tierra (pastor).

Los relatos bíblicos parecen aproximarse a los cuentos y mitos andinos al estar cargados de elementos mágicos, los cuales resultan sumamente atractivos para los creyentes.

En las citas precedentes podemos percibir la dualidad entre conversos y no conversos. Sólo los conversos pueden percibir los signos divinos como escuchar la trompeta y la voz del arcángel o ser enviados al cielo en cuestión de segundos. Ello nos reenvía al estatus de “encantado” que examinamos en el primer capítulo, donde pocos eran los elegidos por el cerro para gozar de fortuna y bienestar. Con la conversión protestante esta categoría de elegidos se expande y abarca un mayor número de personas.

### *La oración*

La oración evangélica es quizá el aspecto -de la religión evangélica- más adoptado por el pueblo indígena, constituyendo una forma de expresión de fe muy ajustada al imaginario quichua. La oración cristiana recupera la religiosidad profunda del hombre y la mujer andinos. Oran constantemente, ruegan al mismo tiempo que agradecen a Dios por sabiduría, protección, salud, fe; además solicitan determinados favores relacionados con viajes, trabajo, salud, educación, etc. La oración también es alabanza: elogian y glorifican el poder y la grandeza del Señor, tal y como exhorta la Biblia (ver Hechos, 2, 17-21, Salmos 145, 147, 148,150).

La oración es personal, espontánea e improvisada. No es una oración formal, memorizada y colectiva como la practican los católicos. Durante los cultos, los ayunos o en cualquier tipo de reunión, la persona que dirige la ceremonia ora frente al público, sin embargo su voz se pierde en medio de las oraciones de todos los presentes.

En definitiva la oración constituye un momento de intensa emotividad individual y colectiva, es un rito habitual entre los cristianos evangélicos: oran en el culto, en el hogar, en los viajes, al despertarse, al comer, al dormir. La oración casi siempre es en quichua. Una oración recogida y traducida dice así:

Señor, papito, taiticu, amito, gracias, gracias Señor por este día, por esta reunión. Permítenos que este culto sea de tu agrado, que tú estés en cada palabra que hablemos, en cada canción que cantemos; déjanos ser tu instrumento, permítenos alabar tu grandeza y que todo lo que hagamos sea de tu agrado, de acuerdo a tu Palabra.

Salomon (1990) al describir el comportamiento ritual de los indígenas frente a sus ancestros momificados de los santuarios de origen en siglo XVII, manifiesta:

A la entrada de la cueva, los visitantes silbaban y pedían permiso para entrar. Después de saludar a sus ancestros con invocaciones aymaras procedían a arreglarles las vestimentas, encender velas de grasa de llama y presentarles ofrendas, que siempre incluían hojas de coca y chichas especiales de maíz rojo, amarillo y blanco. Luego cada uno hablaba con sus ancestros, pidiendo augurios y favores, tales como una lucrativa caravana hacia La Paz, un exitoso aprendizaje en el telar, etc. (1990: 160).

Esta práctica ritual del siglo XVII se asemeja al comportamiento de los creyentes evangélicos en el momento de la oración con la divinidad cristiana, pues ciertamente establecen una conversación y una experiencia personal con Dios. Asimismo existe un fuerte vínculo entre los creyentes agrupados bajo una misma iglesia y bajo la conducción de determinados líderes, tal y como Salomon explica refiriéndose a los santuarios familiares y a sus “dueños”.

Con la pentecostalización de las iglesias quichuas la oración colectiva se vuelve más emocional y expresiva, comprende gritos,

llantos y convulsiones siempre en un estado de comunicación con Dios. Las alabanzas al Señor también son acentuadas y aclamadas repetidamente, como analizaremos más adelante.

### *El mensaje de los sueños*

Otro asunto que incomoda a los misioneros vigilantes y refleja la permanencia y adecuación de antiguas prácticas indígenas, es la importancia que tienen los sueños en la vida de los evangélicos. En los cultos, los predicadores hablan sobre las conversaciones que mantienen con Dios y el Espíritu Santo a través de los sueños. Por medio del sueño se cree que Dios se comunica con los “verdaderos” creyentes, señalándoles el camino correcto, indicando la respuesta adecuada a un problema o enseñando el modo específico de evangelizar a un no creyente, entre muchos otros mensajes.

En algunos casos, la descripción del Dios de los sueños corresponde con una persona de piel blanca, que habita en el “paraíso” y que en definitiva corresponde con el Dios de los misioneros. Sin embargo, las mezclas culturales y religiosas no dejan de sorprender por lo insólitas e inexplicables. “Hace años tenía un sueño que era bonito, entrando por el jardín, todas cosas de plantas, aparece hombre blanco, parece Dios. Dios se aparece como persona, como gente blanca”, relata un creyente.

La importante función que han tenido los sueños en la tradición mágico religiosa de los indígenas es incuestionable; se encuentra extensamente documentada por cronistas y antropólogos estudiosos del shamanismo y la religiosidad popular. Hasta la actualidad, descubrimos la importancia que tienen los sueños como medios de revelación y comunicación de acontecimientos comunes y trascendentales de una persona. “Los santos hacen revelaciones en los sueños, se presentan como seres humanos y reclaman lo que se les ha ofrecido. Hay que dejar lo que sea e ir a cumplir con lo ofrecido” (comunero católico).

Analicemos brevemente la función de los sueños en la tradición andina. Los indígenas, en general, dan mucha importancia a sus sueños. Los sueños anuncian el futuro, permiten establecer contacto con los dioses y transmitir mensajes de los muertos.

En el capítulo I pudimos observar cómo las divinidades andinas representadas por los cerros y los santos se comunicaban con los “elegidos” a través de los sueños. Las divinidades se presentaban bajo diversas formas, generalmente como personas blancas: soldados, ángeles, o mayordomos de haciendas quienes ultrajan, exigen el pago de deudas o castigan a la persona dormida. En ocasiones, la correspondencia simbólica de un sueño es opuesta a lo soñado tal y como revela la cita a continuación:

El cerro se presenta en el sueño como mayordomo, parecido al Ramón Miranda, montado que me fuea por haberme dormido y me enfermo. Después cuando era más grande y fui a conversar donde el Baltazar Quinche (curandero), me dijo: nosotros éramos, al lado de mi casa has ido a dormir, ahí son unos bonitos cerros, por eso te dimos fuea pero después verás como has de vivir, tenga fe en nosotros porque nosotros no somos mañosos, ningunos brujos, ningún ladrón, porque cuando ponen fe, nosotros acompañamos, los cerros (comunero de la Merced).

Las divinidades pueden diagnosticar y curar, a través de los sueños, los diversos males que sufren las personas y los animales. También pueden transmitir conocimientos a ciertas personas, generalmente a los curanderos, quienes reciben su don por medio de la vía onírica. Antes de ello, algunos curanderos confiesan no haber tenido ninguna idea respecto al nuevo oficio de mediación con el mundo invisible.

Jama explica que en Haití varias profesiones como la de ebanista, costurera, curandero, ceramista, comadrona, o aquel que limpia a los muertos, son transmitidas por los ancestros a través de los sueños:

Estos tres tipos de oficios, en los cuales las características son la transformación de la materia muerta, la instauración de una comunicación entre el hombre y las plantas y la modificación de una relación contenedor-contenido, son legados por los ancestros a los vivos a través de los sueños (Jama 1997: 79).

La misma autora revela la influencia que han tenido los sueños en la conversión religiosa de muchos grupos aborígenes.

Cuántos misioneros no estuvieron sorprendidos, más bien conmocionados, cuando a pesar de haber obrado sin éxito durante algún tiempo, un día se enteran de que el indígena más reacio a sus palabras tuvo un sueño en el que se le ordenaba su conversión religiosa (op-cit.: 80).

Pude recoger el caso de un dirigente católico, quien nos habló sobre un sueño que tuvo con su difunto hermano, un importante líder evangélico: “He tenido un sueño desde que Jorge murió y no puedo dormir; cada noche sueño que estoy tratando de entregar a Jorge su Biblia y él me dice: no, ahora es tu turno, recíbela y ocúpala”. Este relato ha sido muy empleado por los protestantes como un claro mensaje de su futura conversión.

La comunicación con los muertos también se realiza por medio de los sueños. Ellos pueden aconsejar, ayudar o pedir ayuda y reclamar por alguna deficiencia en el ritual mortuorio. Las pesadillas son un signo inequívoco de los reclamos del difunto. De allí la importancia que tienen las diferentes fases del ritual de despedida, especialmente los juegos rituales y el consumo abundante de comida y bebida, los cuales tienen por objeto buscar protección ante posibles efectos perniciosos que el muerto pudiera causar a los sobrevivientes.<sup>23</sup>

Rosendo, un informante de la comunidad de Pachamama explica la función tutelar de los muertos: “En el sueño el difunto asoma, cuenta, conversa. Si es castigoso, debemos conversar con mi mujer y pensar que alguna cosa puede pasar y mejor no hacer un viaje”.

Tradicionalmente, los grupos indígenas de los Andes han poseído códigos de interpretación simbólica de los sueños al mismo tiempo que personas especialistas en descifrarlos, sin embargo es común observar cómo la gran mayoría de personas están capacitadas para interpretar y analizar los sueños.

Los símbolos oníricos han estado relacionados con el cuerpo humano, con los elementos de la naturaleza - fuego, agua, granizo, animales, aves- con los alimentos, etc., como nos explica un pastor evangélico:

Si sueña en maíz, habrá buena cosecha. Por ejemplo si sueño de que yo veo una culebra, hay gente que cree que por soñar la culebra, alguien está haciendo mal, pero hay diferentes creencias porque no todos piensan lo mismo. Hay algunos que piensan que al soñar la culebra van

a recibir plata. O a veces que sueña cebada, va a llegar la plata. A veces sueña el agua, el río corriente, entonces va a llegar como corriente la plata, así son los sueños.

Moya, por ejemplo, señala que entre los quichuas de la Sierra ecuatoriana soñar en agua significa penas, llanto, viento fuerte o visitas; soñar en cerros es signo de fortaleza y liderazgo; soñar en fuego augura enfermedades, fiebre; soñar en cebolla equivale a establecer una pronta relación de compadrazgo; soñar en maíz corresponde a abundancia y felicidad; soñar en chicha o trago significa la llegada de lluvias. Los sueños en comidas, prosigue esta autora, están relacionados con las prescripciones y restricciones que existen sobre su consumo, dependiendo de si el que sueña es hombre, mujer y está en estado de salud o enfermedad (1987: 197).

Con la llegada de los españoles a América, los sueños como medios de adivinación y comunicación con las divinidades y los ancestros fueron proscritos. Se consideró a los sueños como posibles canales de comunicación con el demonio, y como tales, no eran verdaderos. Guamán Poma provee un claro ejemplo sobre esta relación entre el sueño y el demonio: “Otros hechiceros duermen y entre sueños hablan con los demonios de los sueños y al amanecer sacrifican y adoran a los demonios. Estos son sutiles secretos hechiceros que engañan a la gente con ello” (1980: 253).

Barnes, al analizar el Confesionario Limense (Confesionario para los curas de indios) de 1585, explica cómo las preguntas codificadas de este manual tenían por objeto conocer a fondo las “idolatrías” indígenas para poder extirparlas con más éxito. “A través de preguntas insistentes y codificadas, forzaban para que la confesión andina se ajustase a las preconcepciones que los españoles tenían sobre las creencias nativas” (1992: 77). Entre las preguntas había una relacionada con los sueños: ¿Usted cree en los sueños, o ha pedido a otras personas que le cuenten los sueños o usted les ha contado los suyos? Preguntas que revelan la importancia de los sueños en la sociedad andina y el anhelo de los religiosos por conocer más al respecto.

Con la conversión al protestantismo, especialmente con la influencia de las iglesias pentecostales, la importancia de los sueños se fortalece. Los indígenas ratifican la función de los sueños como medio



de comunicación con la divinidad basándose en las Escrituras Sagradas.<sup>24</sup>

Los misioneros norteamericanos de la Unión Misionera Evangélica tuvieron mucho cuidado a no tratar el tema de los sueños pues sabían muy bien la importancia de éstos en la cosmovisión andina. Burlonamente se referían a los sueños como el resultado de una mala digestión.

La influencia pentecostal de los últimos años, por el contrario, ha dado una enorme importancia al papel de los sueños como medios de revelación, basándose en las visiones y experiencias oníricas de José y los profetas Daniel y Joel. El lenguaje poético, las metáforas y los símbolos que contienen estos textos bíblicos combinados con el tema mismo de los sueños ha producido una verdadera fascinación.

Sucedará después de esto que yo derramaré mi Espíritu en toda carne. Vuestros hijos y vuestras hijas profetizarán, vuestros ancianos soñarán sueños, y vuestros jóvenes verán visiones. Hasta en los siervos y las siervas derramaré mi Espíritu en aquellos días. Y realizaré prodigios en el cielo y en la tierra, sangre, fuego, columnas de humo (Joel, 3, 1-3).

Cuando los creyentes me relataban sus sueños y visiones, empezaban tímidamente, ocultando sus emociones, hasta asegurarse de mis buenas intenciones (que no era una inquisidora). Una vez seguros, no se detienen y relataban un raudal de experiencias oníricas.

Al escuchar los ricos relatos comprobé que la cotidianidad, se seguía elucidando por medio de sueños y visiones y que los buenos y malos espíritus continuaban comunicándose por este medio. De ahí la importancia que tenía la distinción de estas fuerzas: “Nosotros debemos discernir, debemos conocer porque puede ser bueno o malo, puede ser sueño de Dios o sueño del diablo, entonces debemos discernir cómo es el sueño, cumple o no cumple” manifiesta un creyente.

Los quichuas evangélicos hacen una distinción entre visión y sueño. La visión es una revelación divina que se recibe despierto, especialmente orando o “en comunicación con el Señor”; mientras que el sueño, también manifestación de Dios, se percibe durmiendo. La idea principal es que Dios necesita “hablar” con los creyentes sobre diversas situaciones relacionadas con la vida personal del creyente, la familia, la iglesia, el trabajo, la comunidad e incluso el país. Con la

visión y el sueño no sólo se conocen los problemas existentes o los que están por venir, sino que también se “ve” la solución. Tal y como revela esta cita:

Por ejemplo en un culto de oración el que está orando ve visiones y dice: “aquí hay enfermos, Dios está tocando y los va a sanar”. Entonces es una visión. Visión también es ver a la iglesia que esta fría, que no camina bien, que los líderes no caminan bien. Dios le da la visión no sólo al pastor sino a cualquier miembro de la congregación, le dice: hay que hacer una, dos, tres cosas para mejorar la iglesia, entonces ésa es la visión.”

Cuando se tiene una visión, el mensaje revelado es “sentido” o “escuchado”, sentimiento que puede ser de bienestar o malestar.

Por ejemplo yo sentía algo preocupante, algo grave tenía que llegar, entonces comencé a orar, ya le digo, ocho días y no podía entender, todas las oraciones me venía preocupante, preocupante. Pero en el último momento cuando ya comencé a entender, entonces yo entendía que algo iba a suceder en el país, algo iba hacer el gobierno y entonces teníamos que preparar. Como que alguien me hablaba en la oreja, me decía: “tienes que anunciar en el pueblo, tiene que anunciar”, me vino esa sensación, entonces me dije ¿qué será? También en el momento de oración cuando iba a anunciar, sentí que todo iba a subir las cosas, pero ¿qué hacer nosotros? Entonces anuncié en la iglesia por lo menos hoy tenemos las cosas en este precio pero posteriormente van a subir los precios.

La interpretación de los mensajes divinos no siempre es inmediata como observamos con la cita anterior y no siempre lo realiza la persona que tuvo la visión o el sueño, en estos casos el pastor es la persona autorizada para explicar el mensaje o por lo menos aclarar si éste viene o no de Dios.

Las personas que tienen el sueño tienen que compartir con el pastor. Entonces el pastor a lo mejor va a dar una interpretación, orando al señor. Tal vez no vamos a dar exactamente lo que es, claro que sabemos bíblicamente que José era un joven soñador y Dios estaba dando ese sueño y ese momento no pudo interpretar, pero más adelante ya entendió lo que era ese sueño. Con la sabiduría de Dios él interpretó el

sueño, en qué consistía, qué significaba. De la misma manera también el pastor puede interpretar si es que es un sueño especial, así bíblicamente (pastor quichua).

La comunicación con Dios es bilateral, el creyente también puede recurrir a los sueños y visiones para conocer la “voluntad del Señor”; como por ejemplo ¿quién será la pareja correcta para casarse?, ¿cuál la actividad a realizar?, ¿dónde y cuándo viajar?, entre muchas interrogantes que tiene el creyente y busca la guía y el aval de Dios.<sup>25</sup>

El mensaje simbólico de los sueños puede mostrar un campo de cosecha o un rebaño de ovejas cuando el Señor “llama” al creyente a servirlo. Se sueña en “leones” comiendo ovejas o personas cayéndose de caballos cuando hay decaimiento espiritual de las personas o de la iglesia. Generalmente los temas pastorales, celestiales y apocalípticos son los más frecuentes, como veremos a continuación en los siguientes relatos sobre visiones y sueños.

### *Un sueño: buscando esposa*

Yo ya tengo 25 años de casado, yo tenía un pequeño problema en el momento cuando tenía mi enamorada. Como en nuestro medio quichua, habido una costumbre, algo tradicional de los padres y abuelos que a veces obligaban que case con una chica que le gustaba a los padres. De pronto entré en conflicto, yo tenía mi chica, mi papá tenía otra chica, mi mamá tenía otra chica, tres, entonces ¿con quién? Claro que yo no quería a las chicas que le gustaban a mi papá y mi mamá, siempre estaba en mi corazón la que ahora es mi esposa, en aquel entonces estaba enamorado. Entonces yo empecé a orar a Dios, le dije: “Señor, ayúdeme, ayúdeme por favor, yo quiero saber quién mismo es.” Empecé a buscar la voluntad de Dios. Tuve el privilegio, Dios me estaba mostrando a través del sueño y de pronto en el sueño, el Señor me mostró, apareciendo un hombre con vestidura blanca, con canas blancas, todo de blanco. Mostró primero a la chica que mi papá quería que casara, dijo no te preocupes ella no es tu esposa, no te preocupes que no va a pasar nada, luego venía la chica que le gustaba a mi mamá, tampoco, dijo, no te preocupes, no te enojas que no es tu esposa y entre mí digo ahora quién será, a lo mejor a la chica que yo tenía a lo mejor diga tampoco es. Entonces ahí pasa mi esposa y aquel Señor me dice: “Ella es tu esposa”, esa es la voluntad y yo me casé con ella.

Yo desperté y después hablé con mis padres y dije: “papá y mamá yo he tenido esta noche un sueño y creo que es parte de Dios” y mis padres comprendieron y dijo bueno, creo que hemos estado equivocados y mejor vamos a orar y ponemos en la mano de Dios y usted verá con quien casa. Por esa experiencia yo creo que Dios puede hablar a través de los sueños.

### *Una visión: Dios y los ángeles*

Yo tuve una visión cuando el hermano evangelista Jimmy Swaggart, muy conocido en el ámbito internacional, tenía un programa en la televisión y me sorprendió una vez pasó en la televisión que había caído en pecado. Al escuchar eso yo lloré amargamente y me encerré en el cuarto y empecé a reclamar a Dios: ¿por qué permitió Señor, por qué no ayudaste? No debería de caer, estaba de rodillas orando, llorando y de repente alguien me acarició por la espalda, sentí la mano, estando así orando, vi al Señor abrazándome y acariciándome la cabeza y me dice: “no confíe en los hombres, confíe en mí, yo he vencido al pecado, al diablo, esfuérgate”. Entonces yo vi en esa visión al Señor, era una experiencia maravillosa, era una gloria de Dios. Ese lugar era un lugar tremendo, no te puedo explicar, era un brillo, era algo tremendo. Sentí primero, luego vi un rostro refulgente, iluminante, bueno no le vi todo el rostro, pero su manto, yo vi. Algo especial.

### *Un sueño: el cielo y el infierno*

Yo en sueño conozco el infierno, conozco el cielo. Cuando estuve en la Universidad, me desvié del Señor. Estaba en el mundo como que yo no sentía bien, estaba en el vicio, en el pecado. Me sentí mal y empecé a buscar a Dios, y Dios también empezó a llamarme. Yo tuve un sueño en el que el Señor me llevó al infierno y justamente como dice la Biblia y relata en las películas, todo eso, yo he visto cómo es el infierno, cómo es el sufrimiento de la gente, el lloro, el crujir de dientes. Entonces el Señor me mostraba diciendo: “si tu no arrepientes, tu vas a venir acá y tu familia, todos pueden venir acá, si tu no arrepientes y vuelves a Dios”. Así otra vez me llevaba al cielo, era algo maravilloso, yo vi la mesa, la boda del cordero, el Señor ministrando y la gente caminando. Algo maravilloso. Cómo recibía la gente cuando uno llega, esa linda experiencia también he tenido.

### *Conversión y bautismo*

Los temas y conceptos más propagados en los cultos pentecostales y de la CONPOCIECH están relacionados con la sanción y la justicia divina. “El que no oye a Jesús será condenado, el que no se bautiza será condenado, no hay otra alternativa”, proclamaba un pastor. El mensaje central que se trasmite es que todos somos pecadores; la vida pasada, las costumbres, las tradiciones y las relaciones sociales han estado llenas de faltas, vicios y maldad. El bautismo se presenta, entonces, como la única posibilidad para eludir un destino fatal; pero antes se debe aceptar la culpa y arrepentirse. La forma de arrepentimiento es reconocerse como pecador y recibir o aceptar al Señor en la vida. Al “aceptar” al Señor en la vida, se inicia un proceso de regeneración donde nace un nuevo cristiano que será acogido en el seno del nuevo grupo religioso.

La manera de recibir o aceptar al Señor es muy sencilla, se realiza durante el culto, en un momento de la ceremonia cuando el pastor invita a los no creyentes a alzar la mano y pasar adelante del púlpito para recibir al Señor como Salvador. Este llamado tiene un carácter dramático porque apela al dolor, la soledad, las dudas, la búsqueda de sentido en la vida y promete, por el simple acto de alzar el brazo, bienestar, dicha, felicidad y el fin de todo sufrimiento. Este es el primer y más importante paso en la conversión de una persona, pues la aceptación de la nueva fe se realiza públicamente; la persona anuncia su decisión de convertirse al protestantismo. Los siguientes pasos para formalizar la conversión y bautizarse consisten en conocer los artículos de fe, entregar diezmos y ofrendas a la iglesia, presentar un “testimonio” de vida cristiana en las acciones que realiza el candidato y seguir un curso bíblico durante un mes.

Si alguien le habla mal, él no contesta, se queda callado, si le tratan mal, mejor él le respeta. Muestra que hay un cambio, no sólo porque los pastores están atrás de ellos porque Dios no puede ser burlado (pastor).

Posteriormente los candidatos son bautizados en grupos -de veinte o treinta personas- en fuentes de agua cercanas como ríos o lagunas. Después del bautizo se celebra la “santa cena”, ceremonia

exclusiva para personas bautizadas. La santa cena consiste en emular la comunión del cuerpo y la sangre de Cristo representada con jugo de uvas y galletas; se realiza el primer domingo de cada mes. “Es un paso sagrado para demostrar unión, reconciliación con el Señor y comunión con los miembros de la iglesia”, explica un pastor.

Entre la “entrega” al Señor en el culto y el bautizo con agua pueden transcurrir algunos años, sin embargo la persona ya es considerada evangélica. Algunos pastores comentan que se bautizaron sólo en el momento de salir a estudiar a los seminarios bíblicos.

Explicaré en qué consiste el rito del bautismo. Quince días antes del rito se imparte un curso de capacitación bíblica, donde se estudia pasajes de la Biblia que hacen referencia al bautismo (Mateo, 3,11-17). El bautismo, explica un pastor, “no simboliza la salvación sino un testimonio público. Cuando uno está parado en el agua, es como que Cristo está parado en la cruz y cuando sale del agua es como que Cristo resucitó”. La justificación bíblica para bautizar en los ríos, aclara el pastor Mocha, es: “viendo el ejemplo de nuestro Señor Jesucristo que fue bautizado en el río Jordán por Juan el Bautista”; sin embargo otro pastor no deja de comentar que bautizar en los ríos también es una forma para “que los pecados se vayan lejos”.

Generalmente los bautizos se realizan durante las campañas evangélicas, pues son una ocasión para reunir un mayor número de personas, sin embargo también se realizan en ocasiones destinadas solamente a dicho rito. El rito consiste en celebrar un pequeño servicio o culto con “testimonios” de los aspirantes y luego, el pastor, procede a sumergir a los candidatos en el agua.

Las iglesias indígenas de las ciudades han debido buscar ríos, lagunas u otras fuentes de agua cercanas a cada ciudad para poder bautizar. En la ciudad de Quito, la iglesia indígena pentecostal “Embajadores de Cristo” celebra este rito en el río Amaguaña o en las piscinas termales de Cunucyacu; en la ciudad de Guayaquil bautizan generalmente en el río Pascual. En el cantón Colta últimamente han dejado de bautizar en la laguna de Colta debido a que ésta se está secando y sus orillas se han hecho fangosas; actualmente prefieren bautizar en unas pozas de aguas termales que se encuentran en el volcán Chimborazo; este lugar ha sido tradicionalmente empleado como lugar privilegiado para tomar baños de “suerte” y realizar curaciones.

Recientemente, en algunos templos de Colta se han construido “pilas bautismales”, una especie de piscinas de cemento levantadas junto al púlpito de las iglesias o en sitios exteriores. Este proyecto ha tenido poca acogida por parte de los creyentes, quienes encuentran “muy frío” bautizarse en el interior de las iglesias.

El hecho de que los bautizos colectivos se hayan realizado en lagunas, pozas y ríos de la zona rural y urbana es muy significativo debido al complejo de creencias existentes entorno al agua. La celebración del rito cristiano en lugares sagrados originó problemamente un encuentro de divinidades andinas y cristianas que no sería solamente de oposición sino de complementariedad, conforme a la característica andina de combinar, añadir o superponer divinidades.

Para resaltar la importancia de esta confluencia de poderes es importante explicar brevemente cuáles son las creencias relativas a las lagunas en la provincia de Chimborazo. Las aguas son el fundamento de toda manifestación cósmica, simbolizan la sustancia primordial de la que nacen todas las formas y a la que todas las formas vuelven por regresión y cataclismo.<sup>19</sup> Según Eliade, el contacto con el agua implica no sólo purificación sino regeneración total, pues la inmersión equivale a un “nuevo nacimiento”. De allí que, parte esencial del rito funerario andino es el baño de los deudos en las corrientes de agua más cercanas, como medio de purificación.<sup>20</sup> A más de constituir -el agua- un símbolo de purificación, también es un símbolo de curación, de iniciación y de fertilidad. En la sierra ecuatoriana, los curanderos indígenas envían a los pacientes más graves a bañarse en las cascadas y en algunas partes, el rito del *katékil*, parece haber constituido un rito de iniciación masculino. En torno al agua, las culturas indígenas han construido un complejo de ritos y creencias que ha normalizado el comportamiento de sus habitantes en torno a estos lugares sagrados. Cabe mencionar que la convergencia de creencias y ritos entre una y otra religión ha provocado efectos sorprendentes, tal es el caso del sincretismo religioso de los evangélicos.

Observemos lo que sucede en los Andes ecuatorianos. En el Anexo 2 podemos encontrar algunos mitos y leyendas sobre lagunas. Las creencias relativas a las lagunas son muy parecidas a aquellas creencias relativas a los cerros, ríos y quebradas por el mismo hecho de representar lugares de origen (huacas) de los grupos étnicos locales y residencia de las divinidades andinas. Según Costales (1957), los

puruhaes, grupo étnico originario de la provincia de Chimborazo, fueron adoradores de divinidades acuáticas -*Katékil*, *Cuichi*, *Pillallambo*, Serpiente Sagrada, etc.- las cuales residían en lagunas, pozas y ríos. Tradicionalmente las lagunas como lugares sagrados y morada de espíritus positivos y negativos, han sido objeto de complejas ceremonias. Los habitantes de los alrededores debían percibir los “humores” o requerimientos que hacían las lagunas por medio de sonidos, color del agua y mareas que emitían. Las lagunas, al igual que los cerros, poseen atributos humanos, animales y sobrenaturales, son imaginadas como mujeres, hombres, perros, tigres o diablos. Existen leyendas sobre lagunas “hambrientas” que eventualmente cobran víctimas, razón por la cual los moradores de sus alrededores deben observar reglas de conducta muy estrictas en relación con la laguna en cuestión, ya se trate de cortar totora, bañarse, jugar o simplemente acercarse a su orilla. Las islas de totora de la laguna de Colta, por ejemplo, que se desplazan incesantemente, dan pie a una serie de leyendas. Se habla del espíritu de la laguna que «roba» a ciertas personas hacia sus profundidades, lugar de riqueza y prosperidad.

Como ha explicado Aguiló (1985) las creencias en las lagunas pueden ser de dos tipos: una que él llama fabulación blanca o positiva y otra de fabulación negra. “En la primera comprobamos que quienes se bañan en las lagunas se convierten en ricos y beneficiarios de la suerte. En la segunda se sitúan las lagunas que tragan a las personas, animales o cosas o convierten en animales a quienes se bañan en ellas” (1985: 18). Si bien esta diferenciación no es tan marcada, pues en algunos casos las características positivas y negativas de las lagunas se entremezclan, existen lagunas más y menos peligrosas que otras. En la provincia de Chimborazo, la laguna de Colta es “mansa” comparada con las lagunas de Ozogoché, al sur de la provincia, que son consideradas peligrosas. En un paseo realizado a estas lagunas, mis acompañantes indígenas fueron quedándose por el camino antes de llegar a las lagunas debido al “daño” que podía causar la laguna con tal sólo mirarla. Las antiguas creencias en ríos y lagunas subsisten clandestinamente en medio de los nuevos ritos que evocan una simbología tradicional. A pesar de negar explícitamente sobre creencias en antiguas divinidades moradoras de la naturaleza, las reglas de conducta hacia los lugares sagrados aún están vigentes, quizá por el temor que aún suscitan los espíritus del agua, a pesar de que existen



nuevas interpretaciones alrededor del poder del agua y del Espíritu Santo en la regeneración y la salvación de las personas.

### *La presentación de niños*

Existe un ritual protestante similar al bautismo denominado “presentación de niños”; es una especie de sustituto del antiguo bautizo que fue muy importante para la ampliación de las redes de parentesco ritual -compadrazgo-. Sin embargo los pastores aseguran que no se trata de un bautizo y aclaran que estos son en agua y sólo para las personas que se han arrepentido de los pecados. Además, el verdadero bautismo es a partir de los 15 años de edad.

Para cuidar que la persona que presenta al niño no reproduzca la función tradicional de compadre, se conmina a que sólo sean los padres los figurantes de este acto. Una vez que los padres pasan al púlpito y agradecen a Dios, el pastor “amarca” al niño, da consejos, exhorta a los padres y presenta al niño con su nombre, fecha y lugar de nacimiento.<sup>26</sup> Los católicos miran con horror este cambio de tradición y piensan que tomar a los padres de padrinos es una signo de mezquindad para no “gastar” en la celebración. A continuación transcribo una parte de la prédica del pastor durante este ritual:

Ya como nosotros, como la iglesia de Dios no tenemos costumbres paganas, costumbres del mundo, las mujeres ya no se atavían con el oro que adorna su cuerpo; de la misma manera deben presentar a sus hijos en la mano del Señor. Yo tengo una hijita y no le he hecho huecos en la oreja porque es un crimen eso sería no respetar a Dios. Si lo han hecho por ignorancia, Dios les ha perdonado. La Biblia dice también que la mujer no vista ropa de varón ni el varón ropa de mujer. No se debe nunca dejar crecer el cabello del varón, como mujercita no tenemos que criar al varón. Ustedes se hacen responsables de criar en voluntad de Dios. A muchos he oído decir que no han presentado al niño y por eso anda por allá, por eso hace cualquier cosa, no le digan que no es creyente si no se entregó.

Al referirme al tema del compadrazgo, explicar la importancia que ha tenido esta institución en la sociedad andina. El compadrazgo es una forma de reciprocidad entre los padrinos y los padres del niño bautizado que permite un intercambio continuo de bienes y servicios entre las

familias emparentadas espiritualmente. La relación entre compadres es muy importante pues crea vínculos de dependencia y ayuda mutua indispensables para llevar a cabo empresas comunes de trabajo. Generalmente la selección de padrinos se realiza dentro del grupo familiar y étnico, pero también puede ocurrir fuera de ambos grupos cuando se escogen padrinos mestizos de los pueblos parroquiales o de las ciudades donde los indígenas emigran a trabajar. En este último caso el intercambio se vuelve asimétrico, pues la familia de compadres mestizos siempre obtiene mayores beneficios que la familia indígena, como pudimos observar en el capítulo II. Como en toda relación interétnica, vimos que otros factores entran en consideración como el estatus y el poder.

Para las familias indígenas, los vínculos de compadrazgo con las familias mestizas de los pueblos y ciudades han buscado crear redes de influencia y apoyo en los nuevos destinos de migración. Los pueblos, como ya mencioné antes, al ser centros ceremoniales y de mercado, son lugares donde se intensifican las relaciones interétnicas en torno a los intercambios mercantiles y simbólicos. En esta situación, como sugiere Burgos (1997), el indígena procura que la interacción con el mestizo sea lo más personal posible, y para ello acude a sus compadres, para venderles sus productos o alquilarles las vituallas necesarias para la fiesta, confiando en que los abusos y atropellos sean menores.

Bernand, al respecto, explica que los vínculos de compadrazgo en la Sierra sur del Ecuador representan una interpretación particular de solidaridad social que transforma simbólicamente relaciones de poder en relaciones de parentesco (1985: 106).

Con la conversión al protestantismo, este tipo de relación social asimétrica llega a su fin, se pone término a relaciones de explotación disfrazadas de reciprocidad con los compadres mestizos. Las relaciones entre compadres indígenas son reemplazadas por relaciones de reciprocidad y ayuda mutua entre “hermanos y hermanas” de cada iglesia local, la cual tiene una extensión urbana e internacional.

### *Templos y cultos*

La CONPOCIIIECH se formó con el objetivo de reclamar legalmente tierras para construir cementerios y templos protestantes. La gran cantidad de templos testifica el avance del protestantismo en la

región. Incluso ya existe una tercera generación de construcciones que han devenido más grandes y prósperas. En algunas comunidades - generalmente las más pobres- las capillas católicas se han transformado en templos evangélicos o también se han construido templos derrocando capillas. En Quito, Guayaquil, y demás ciudades del Ecuador así como de Colombia y Venezuela, los sitios de reunión no son propiamente templos sino “salas” arrendadas.<sup>27</sup> La explosión de templos, en algunos lugares, está relacionada con la migración, al ser los migrantes quienes financian estas construcciones. También está ligada con la formación de pastores y dirigentes, quienes tienen la facultad de formar iglesias con sus jerarquías específicas. De hecho, recordemos que una de las mayores conquistas del evangelismo ha sido brindar a todo creyente oportunidades de gestión y liderazgo religioso, con excelentes resultados.

En cuanto a los cultos o servicios religiosos, hay de diferentes tipos: de alabanza, de evangelización, de jóvenes, de niños -escuela dominical-, de mujeres y familiares. Generalmente se realizan en el templo, cuatro veces por semana; excepto los cultos familiares que se realizan en los hogares. Los cultos son predominantemente en quichua.

Durante el culto se desarrollan diversas actividades como música, cantos, lecturas bíblicas, testimonios, oraciones, consejos y amonestaciones. El culto no es únicamente un espacio para predicar el Evangelio, sino también para aprender nuevas costumbres y comportamientos. Además se comenta e interpretan los desastres naturales e incidentes sociales y se informa sobre los sucesos políticos del país.<sup>28</sup> Entre todas estas actividades, muchas personas interrogadas prefirieron los saludos y despedidas dándose la mano, las canciones y las oraciones al Señor. La música ha sido un elemento cultural muy efectivo en la evangelización y el culto. Se han formado y desbaratado cientos de grupos musicales, intérpretes de sus propias canciones. Algunos, incluso, saltaron a la fama. Los ritmos musicales también han aumentado, hoy se puede escuchar pasillos, boleros, albazos y san juanitos cristianos.

Un misionero americano opina sobre la pasión por el canto:

Son cantores, cantan por horas, cantan la vida pasada cuando eran borrachos, peleones, durante dos estrofas y otras dos estrofas sobre la

vida nueva. Cantan sus cantos, no de los misioneros; la religión es suya, Jesús es indio. Los cultos son muy diferentes a los nuestros, son largos, duran más de tres horas de saludos, cantos, oraciones y mensajes.

En efecto, estos servicios religiosos pueden ser muy prolongados y se los realiza durante la noche, lo que ha significado una forma de recreación y esparcimiento para los jóvenes y las jóvenes indígenas, quienes han sido duramente criticados por los católicos como “libertinos”.

### *Jerarquía y administración de iglesias*

Existen tres cargos en las iglesias locales: el pastor, los diáconos y los ancianos. El pastor “cuida el rebaño”, visita las iglesias periódicamente, predica, celebra matrimonios y bautiza. Las iglesias lo ayudan económicamente, por medio de ofrendas; los pastores, a su vez, ofrecen un porcentaje de esta ofrenda a la CONPOCIIIECH .

Los diáconos dirigen el culto, predicán, cuidan el templo y la conducta de los creyentes.

Los diáconos son cuidadores, siempre ven y oyen. Hacen llamar a la iglesia para preguntar; algunos llegan, algunos no. Los que tienen culpa no llegan. A veces los hombres casados se enamoran de solteras, largan, separan de mujer, dejan con huahuas.

La función del diácono evoca parcialmente el papel que desempeñaron el regidor y los padrinos como guardianes del orden moral y la conducta; ellos mediaban en los conflictos familiares, vigilaban el cumplimiento cabal de los deberes y obligaciones de los comuneros hacia la comunidad y las divinidades.

La tarea del diácono como guardián de la moral comunitaria ha sido muy difícil, porque la moral comunitaria está siendo redefinida. El debilitamiento del control social comunitario está íntimamente relacionado con el proceso de migración; los esquemas tradicionales de comportamiento y principios comunitarios ya no concuerdan con los valores de la ciudad y de la ideología moderna. En consecuencia, se desvaloriza a los ancianos y a lo “campesino”. Incluso la autoridad de los pastores se ha visto deteriorada debido al mal comportamiento de algunos líderes.

En cuanto al cargo de “anciano”, lo desempeñan personas mayores de 65 años. Es un cargo que consiste en mantener disciplina, orden e interés de los asistentes en las ceremonias o cultos; para ello se sirven de un fuste para castigar a los distraídos y dormilones. También se preocupan por el aspecto y requerimientos materiales del templo. Todavía hay ancianos que no saben leer la Biblia, sin embargo aprendieron por la radio. “Los que no saben leer, saben memorizar”, comenta un pastor.

Cada iglesia tiene su directiva, que se compone de siete integrantes: presidente, vicepresidente, secretario, tesorero y tres vocales. Los líderes religiosos son elegidos con base en un buen comportamiento y no necesariamente en los estudios realizados. “Ven en la familia si es cumplido, si sabe ir al culto, si no tiene problemas”.

Un misionero americano explica cómo ciertos líderes religiosos no ocupan cargos formales en las iglesias:

Los líderes evangélicos son aquellos reconocidos por la gente como líder. A veces no llevan título pero cuando están tomando una decisión siempre los están mirando o preguntando lo que piensa. No insisten en que el líder sea pastor sino que sea un hombre que siga rígidamente y respete la Biblia.

Esta es una práctica política tradicional, en la que el líder no siempre detenta el poder, sino que es un encargado de comunicar y cumplir con las indicaciones y responsabilidades que la comunidad le encomienda. El poder lo conserva la comunidad.

### *Fiestas espirituales*

“No hacemos fiesta con chicha ni trago ni peleas sino con comiditas, alabando a Dios.” Las principales ocasiones y fechas para realizar las fiestas aún se conservan: Carnaval, Finados, Noche Buena, San Antonio, Virgen Balvaneda, San Pedro. Durante estos periodos se ha pretendido combatir al fantasma de la fiesta pagana a través de los “sustitutos funcionales” o fiestas espirituales (conferencias, campañas, aniversarios de la fundación del barrio, iglesia, comunidad) y así impedir que los creyentes se dejen seducir por la música, el baile y el licor. Se temía el retorno de una memoria ritual que podía evocar, en el fondo del alma, una fidelidad a las antiguas creencias. Esto se

evidenciaba en la forma como muchos “espiaban” la fiesta con una mezcla de encanto y nostalgia. Las campañas y conferencias evangélicas, para el efecto, tenían como objeto evitar esta forma de observación participante y reunirlos en enormes carpas a celebrar los servicios religiosos, cantar alabanzas, mirar películas y escuchar la prédica de invitados especiales. La “fiesta espiritual” comprende por la mañana juegos deportivos y por la noche culto y proyección de películas.<sup>29</sup> En cada sector se organizan campeonatos de fútbol y volley con equipos pertenecientes a distintas comunidades, quienes visten impecables uniformes y buscan ganar premios donados por los prósperos migrantes, que consisten en animales -ovejas, terneros-, copas de bronce, equipos de música, etc. Esto evidencia la combinación de nuevos y tradicionales bienes de consumo, reflejando, de alguna manera, la complementaridad existente entre las estrategias “campesinas” y “migratorias”.<sup>30</sup> También participan mujeres y niños con juegos apropiados para cada edad como el juego de romper “ollas encantadas de barro”, el juego del conejo y el juego de la cebolla.

La “conferencia” está dedicada a las personas ya convertidas; dura cuatro o cinco días y comprende tres comidas diarias que son proporcionadas por las comunidades. Su objetivo, como dice un pastor, “es que el cristiano esté preparado para defenderse frente al enemigo que es el diablo”, es decir se trata de reforzar las convicciones en un momento difícil. Un comunero lo abrevia de esta manera: “Las conferencias y campañas, en Carnaval, son para que los jóvenes no vayan a emborracharse”. Cada año son invitados a participar en las conferencias prestigiosos tele evangelistas y misioneros, provenientes de Colombia, Puerto Rico y Venezuela. En 1986 llegó a Colta el famoso evangelista Luis Palao.

La campaña está destinada a gente nueva, “no conversa”; tiene una duración de tres noches y no se ofrece comidas. También se procura invitar a renombrados pastores y evangelistas. Tanto conferencias como campañas se realizan durante las fiestas de Carnaval, en el mes de febrero, y en el mes de septiembre durante las antiguas fiestas de San Antonio y de la Virgen de Balbaneda.

Recordemos brevemente que en este sector las fiestas de Carnaval eran fundamentales para reforzar las relaciones con la hacienda y fortalecer los lazos internos de las comunidades.<sup>31</sup> Actualmente, son pocas las comunidades de este cantón que todavía

celebran las fiestas tradicionales, aunque de manera discreta y en medio de la displicencia de los protestantes.<sup>32</sup>

Las fiestas de los católicos ya no hacen como antes, hacen casi como nosotros, a veces nos invitan, nos brindan colas, comida, juegos variados y de noche van a tomar a sus casas (creyente).

El campamento juvenil es un curso de verano para los jóvenes estudiantes que salen de vacaciones. Generalmente se lo realiza en las provincias del Oriente y la Costa o en las ciudades de Quito y Guayaquil, incluso en los países vecinos. Dura una semana y las actividades que realizan consisten en estudios bíblicos, música, juegos, concursos, actividades deportivas y predicaciones al aire libre.

Otra ocasión de celebración sigue siendo el día de los muertos, el dos de noviembre. Durante este día se mantiene la costumbre de elaborar pan y comer entre las familias. Hasta hoy, las ofrendas y el convite de alimentos se realiza en los cementerios, junto a las tumbas de sus seres queridos. “En finados reunimos haciendo comidita, coladita, pancito para brindar a todos los de la iglesia. Todos ponen plata según lo que tienen”, comenta un creyente.

Observamos que en todas las fiestas -espirituales- el factor comida sigue siendo muy importante tanto en su preparación como en la forma de consumo colectivo. Incluso se conserva la especialización de comidas para cada ocasión. “En noche buena lo mismo, hacemos papita, carne, agüita de fresco; repartimos para todos”, explica un creyente.

Cabe destacar la fuerte presencia de los migrantes durante estos periodos festivos, sobre todo durante la época de Carnaval. La fiesta religiosa, consiguientemente, está acompañada de cierta reestructuración de la comunidad, discusión colectiva de los problemas comunitarios, ocupación del espacio que ha permanecido deshabitado y reencuentros y convites emotivos entre familias y amigos que viven en distintos lugares. En definitiva, la fiesta espiritual continua siendo una fiesta indígena, donde se movilizan las redes de ayuda mutua y solidaridad entre campesinos y migrantes y donde existen nuevas formas de financiamiento y organización de la fiesta.

### *La iglesia Jesús del Buen Pastor de Caracas*

La iglesia quichua Jesús del Buen Pastor de Caracas se formó con la llegada de algunas familias indígenas a Venezuela provenientes de Colombia. Varias familias de Colta migraron a Colombia a fines de los años 50, buscando mejores días.

En 1970 llegaron dos familias indígenas a Venezuela buscando tratamiento médico urgente para curar una pierna enferma; estas familias provenían de ciudades fronterizas con Colombia: Fonseca, La Paz y Maicao. A raíz del problema de salud se quedaron en Caracas y se dedicaron a trabajar en el comercio de ropa. Lentamente llegaron más familias hasta que en 1980 habían 15 familias y en abril del 2000, se calculaba más de 400 familias. Igual que en los otros destinos migratorios, al llegar a Caracas organizaron “células” o cultos familiares hasta poder alquilar una sala y establecer la primera Iglesia Quichua de Venezuela en el barrio Catia, del sector Magallanes.

En 1985 compraron un edificio de tres pisos y lo readecaron para utilizarlo como templo, oficinas y vivienda. En el 2000 tenían un proyecto para demoler la construcción vieja y levantar un edificio de cinco pisos, donde funcionaría un templo, una escuela, un colegio, oficinas y vivienda. Con este propósito han recaudado más de 134 000 dólares en donaciones de “padrinos”, miembros de la iglesia y de proyectos destinados a dicho objetivo (venta de comida, partidos de fútbol, etc.).<sup>33</sup> En abril del año 2000, la iglesia contaba con 600 miembros activos (80% jóvenes) de los cuales el 95% provenía de la comunidad de Santiago de Quito. Como filial de la iglesia Jesús del Buen Pastor de Santiago de Quito, la iglesia de Caracas ha mantenido fielmente los mismos dogmas y formas de organización de la iglesia madre. Ninguna modificación se realiza sin previa autorización de la iglesia de Santiago.

No obstante hallamos que la iglesia de Caracas no sólo reproduce la cultura religiosa de las iglesias evangélicas de Chimborazo, sino que también funciona como una extensión de la comunidad indígena. La iglesia cumple funciones políticas, sociales y culturales a más de las religiosas. Representa a la comunidad de migrantes en la medida que actúa como una forma de autoridad, arbitrando, juzgando y resolviendo problemas personales y colectivos, además de fortalecer el sentido de pertenencia étnica y cultural de los



migrantes. Estas prácticas se llevan a cabo alrededor del terreno religioso: durante los cultos, a través del mensaje, la música, el uso del quichua, las visitas familiares, etc.

¿En qué consiste la transferencia de prácticas culturales y religiosas de Ecuador a Venezuela? La estructura organizativa de la iglesia de Caracas, por ejemplo, es la misma que la del cabildo y de la iglesia indígena, con directivas compuestas por presidente, vicepresidente, tesorero y secretario. La iglesia de Caracas comprende siete departamentos tal y como se encontraba organizada la CONPOCIECH en Colta, que a su vez era copia del modelo norteamericano de la Unión Misionera Evangélica. Hay departamentos de diáconos (caballeros), damas, jóvenes, escuela dominical, educación cristiana, consejería y pro-templo. Cada uno se compone de 5 a 8 personas y tiene su propia directiva. No existe un solo líder, el liderazgo es de carácter colectivo.

Las funciones de los líderes, explican éstos, son más complicadas en Caracas que en Chimborazo porque “hay más tentaciones en la ciudad”, refiriéndose a las amenazas sociales y culturales que tienen que enfrentar. Hemos visto ya algunos aspectos como la pérdida de identidad y la rebelión de los jóvenes. No obstante, existen otros peligros como el citado “enriquecimiento” de algunos hermanos, refiriéndose a la ruptura de lazos sociales y principios tradicionales. “Cuando una persona se enriquece se olvida de la iglesia, se aparta de Dios. Entonces se nota que está diferenciado. Se dedica al comercio y se olvida de las cosas de Dios” explica el presidente de la iglesia de Caracas.

Otra transferencia o continuidad cultural ha sido la forma de elegir a los líderes; al igual que en la provincia de Chimborazo -el liderazgo (cabildos, iglesias, federaciones, etc.)- se ha basado en la amplitud de redes de parentesco y alianzas que posee el candidato, concomitantemente con el prestigio alcanzado. De allí que algunos líderes (o grupos) se conviertan en detentores de poder.

Las formas de sancionar a las personas que han quebrantado las normas y preceptos cristianos (andinos) también conservan un carácter cultural, hecho que ha escandalizado a los pastores venezolanos.<sup>34</sup> La persona que comete una falta (robo, adulterio, etc.) es llamada al púlpito, durante el culto, y presentada a la congregación como culpable de tal o cual falta: “el hermano cometió el error de fornicación y adulterio y lo apartamos tres meses de la Iglesia”,

ejemplifica un líder. Seguidamente el infractor debe arrepentirse públicamente y es sancionado con la exclusión temporal de los servicios religiosos. Es decir se le separa de la vida religiosa y social del grupo, el peor castigo que puede recibir un hombre o una mujer quichua.

La etiqueta, reglas y contenidos religiosos provienen de Colta: los días de culto se dividen por edad y sexo (jóvenes, mujeres, niños). El culto se compone de oraciones, alabanzas, lectura bíblica, mensaje, canciones y música, la duración de las celebraciones es igualmente larga, las formas de alabanza y adoración son recatadas, el rito evangélico es formal y protocolario, idéntico al de las iglesias quichuas de Chimborazo.

Esta continuidad de prácticas y creencias religiosas (andinas y evangélicas) provenientes de Colta no parece resistir más, se halla fuertemente impugnada por las propias dinámicas de una ciudad como Caracas, la cual tiene un ritmo de vida diferente y presenta nuevas ofertas espirituales y sociales a los migrantes. Internamente, la crisis se ha expresado en demandas de los jóvenes quichuas por cambios en la iglesia (comunidad) y en el peor de los casos, en muestras de desinterés y alejamiento hacia otras iglesias evangélicas.

A nivel externo, existe una fuerte presión de los asesores y pastores venezolanos por romper los “paradigmas” de la iglesia quichua y conducirla hacia un proceso de modernización, realizando cambios en todos los niveles aquí descritos: organizativo, liderazgo, ritual, educativo, etc. La influencia religiosa venezolana propone separar la cultura de la religión, la tradición de la modernidad; en definitiva aspira dividir la iglesia de la comunidad y establecer claramente y solamente las funciones religiosas como funciones legítimas de los líderes así como capacitarlos para “edificar la iglesia de Cristo”.<sup>35</sup>

Yo veo una iglesia (quichua) que en estos tiempos va a entrar en conflicto, va a entrar en crisis porque va haber cambios, porque vamos a romper paradigmas. En esta iglesia lo que yo estoy haciendo es rompiendo paradigmas para ajustarnos más a las escrituras y menos a la tradición, para ajustarnos más a la organización y menos a la desorganización (pastor venezolano, Héctor Márquez).

Para las mujeres jóvenes residentes en Caracas, también los

modelos culturales de Chimborazo resultan inadecuados en la medida que limitan su participación en los asuntos organizativos y administrativos de la iglesia (comunidad). Influenciadas por las nociones de igualdad y liberación femenina, reclaman más poder y valoración. María, una diaconisa, comenta que en las reuniones de directiva ni siquiera las dejan hablar.

Esta situación ha conducido a los migrantes indígenas (jóvenes y adultos) a buscar nuevas formas de adaptación de ideas, creencias, formas de alabanza y organización. Se ha puesto en marcha un proceso de combinación de elementos culturales y religiosos nuevos y antiguos para contrarrestar la presión e influencia de la ciudad y poder dar continuidad a la ideología indígena.

Sobre los recientes cambios, el presidente de la Iglesia Quichua de Caracas manifiesta: "Anteriormente nuestro modo de adoración y alabanza era muy distinto pero hoy en día desde hace tres, cuatro años hemos cambiado totalmente. La gente quichua anda a otras iglesias de habla castellano, entonces ven y ponen a copiar, a imitar a ellos."

Considero que el caso de la iglesia indígena de Caracas es muy representativo para examinar los métodos y estrategias que los indígenas emplean frente a las transformaciones actuales -urbanismo, globalización, neoliberalismo-. Estrategias que se basan en una nueva acomodación de la visión del mundo indígena con las nuevas circunstancias sociales. En otras palabras: el dinamismo de la sociedad urbana, los movimientos intelectuales, religiosos y económicos de la ciudad obligan a la vez a reafirmar y a modernizar la identidad étnica, hecho que ha implicado una nueva selección de creencias, prácticas y ofertas exógenas por parte del grupo indígena.

### **La pentecostalización de las iglesias evangélicas**

La pentecostalización de las iglesias quichuas es un acontecimiento reciente, posterior a mi trabajo de investigación en Chimborazo (1992). Durante mis sucesivas visitas a la provincia -para actualizar la información-, me encontré con esta interesante manifestación religiosa, que deseo presentarla aquí.

Las iglesias pentecostales incursionaron en la región de Chimborazo alrededor de los años setenta, a través de los migrantes que viajaron a la Costa ecuatoriana y a Colombia. Estas iglesias

tuvieron mayor acogida en las comunidades indígenas que se encontraron apartadas del control de la CONPOCIECH y de los misioneros americanos de Colta.

En pocos años, los pentecostales fueron ganando adeptos entre las iglesias de la CONPOCIECH, reclutando sus pastores y templos, a pesar de una fuerte resistencia. Entre las causas de su expansión, se contemplan los frecuentes conflictos internos y cismas al interior de las iglesias evangélicas, razón por la cual los pentecostales se presentaron como una sólida alternativa religiosa.<sup>36</sup>

Si tratamos de resumir las diferencias que existen entre las iglesias de la UME-CONPOCIECH y las iglesias pentecostales, podríamos decir que las características analizadas en las primeras se intensifican en las iglesias pentecostales. Ello en cuanto al manejo autónomo de las iglesias versus las misiones extranjeras, la multiplicación de iglesias “sucursales” en el Ecuador y los países vecinos, la simplificación de la instrucción religiosa y las oportunidades de participación que ofrece. Sin embargo parece ser que la atracción no solamente reside en estos elementos sino sobre todo en los aspectos específicos del pentecostalismo.

El pentecostalismo se distingue de todas las ideologías evangélicas anteriores por el bautismo del Espíritu Santo, expresado en la práctica de glosolalia, los ritos extáticos y las ceremonias curativas. En este contexto, la palabra (verbo) juega un papel muy importante en la sanación de los enfermos, en la confesión pública, en los testimonios, en la oración y en la predicación y enseñanza de la Palabra de Dios.

Nosotros decimos que sí va a sanar, que sí va a levantar (los enfermos de la cama o parálisis). En el nombre de Jesús que yo sí voy a sanar. En ese sentido tienen poder, en nuestra confesión. Hay algunos hermanos que sólo están confesando algo negativo, que no puedo, que no voy a sanar, no voy a levantar, voy a quedarme paralítico para siempre. Pero yo he dicho tú tienes que confesar claro, ahora él (un enfermo) está siempre con eso: voy a sanar, voy a levantar. Yo confío que él va a levantar (pastor quichua).

La confesión no sólo es entendida como una declaración sino también en el sentido religioso del término, como confesión de pecados. En los ritos de sanación, o en los de “reconciliación” con Dios, las personas enfermas o en pecado no pueden ser curadas o perdonadas -

por Dios y la comunidad- si no confiesan sus pecados públicamente. En un culto de sanidad las personas arrepentidas declaraban: “Dios perdóname todo lo que he fallado en mi vida, perdóname”, después de la imposición de manos continuaban: “Me siento libre, me siento tranquila, me siento en paz, tengo alegría en mi vida. Yo mismo he cometido pecados, desde hoy en adelante ya no más”. Los pastores explican la importancia de la confesión pública como un ejemplo para otras personas:

La mayoría de personas cuando se reconcilian con Dios siguen en la iglesia, permanecen y siempre dan testimonio a otras personas. A veces hay otras personas con problemas similares y dan testimonio, ayuda a otras personas. A veces el público llora y dice: ‘en verdad que yo también he cometido errores’, se sienten tristes, dicen ‘en verdad en el mundo hemos pecado contra Dios’ y piden al pastor que ore, dicen que en ese momento están pasando mal de vida, tienen problemas, que ore por mí.

En un estudio sobre el pentecostalismo venezolano, Yolanda Salas explica la función catártica de la palabra:

La palabra es sonido y contenido. El sonido es la materia. El grito modulado, ascendente, exhortativo, repetitivo y colectivo llena el espacio y se introduce en el cuerpo, se convierte en sensación y acción para liberar a los demonios que le posesionan. La sonoridad moviliza mentes, limpia y transforma los espacios, se convierte en palabra-sonido catártico (Salas 1998: 26).

La acción purificante de la palabra fue lo primero que se propagó a las iglesias de la UME, a pesar de las constantes advertencias de los misioneros americanos. Volvemos a hallar la estrategia de la doble filiación: pentecostales en la ciudad y evangélicos en el campo.

En el campo no se ve los cultos de sanidad, pero en la ciudad sí se ven: reprender a Satanás o oración por los enfermos, eso sí hay en las ciudades, en el campo no; en el campo está la gente mayorcita, la gente conservadora; en cambio en la ciudad está la gente joven, que ya es pentecostal (pastor quichua).

Observemos cómo se manifiesta esta dualidad. Las formas de realizar los cultos -de las iglesias de la CONPOCIECH- varían según el lugar. En las ciudades como Pasto, Guayaquil, Quito, etc., los cultos son mucho más “expresivos” o “carismáticos”, con más alabanzas –“Gloria a Dios”–, “Aleluya”, más gritos y exclamaciones, con oraciones, lágrimas y gestos de dolor o regocijo que en las comunidades de Chimborazo. Los creyentes y líderes residentes en las ciudades reconocen y aceptan los dones o carismas del el Espíritu Santo -sanidad, discernimiento y lenguas, profecía, sabiduría, predicación, interpretación-, mientras que de vuelta a las comunidades lo niegan.<sup>37</sup>

Este comportamiento se explica en la medida que en los lugares de migración -Colombia, Venezuela y la Costa ecuatoriana-, los grupos pentecostales son más numerosos y fuertes y sus formas de alabanza constituyen una conducta corriente entre los grupos evangélicos. Además, como ya mencioné, existe un proceso intenso de intercambio cultural y religioso entre iglesias locales y quichuas de las ciudades y de los países donde migran. Igualmente, el acceso a la educación religiosa en los medios urbanos son factores que han contribuido a la “pentecostalización” de las iglesias de la CONPOCIECH.

Hace unos 5 años para atrás, nuestra organización y los pastores, no creíamos en la sanidad divina pero con el tiempo, hemos ingresado a los seminarios, institutos bíblicos, hemos traído diferentes maestros de la Biblia, entonces los pastores y líderes hemos adquirido más conocimiento.

La actitud de los misioneros norteamericanos de la UME frente a las iglesias pentecostales ha sido crítica y excluyente; postura que se reproduce entre los líderes y pastores indígenas de la CONPOCIECH formados por los misioneros, quienes advierten acerca de los peligros y la “locura” que representan los grupos pentecostales. Empero son estas mismas personas, las que han adoptado las formas de alabanza y culto pentecostal fuera de la comunidad indígena.

Esto evidencia dos cosas: la importancia que todavía ejerce la presencia de los misioneros americanos en la zona y la necesidad que tienen estos pequeños grupos religiosos de conservar una identidad que los separe de otros grupos evangélicos que llegaron tardíamente y que se han constituido en el “otro”, el “disidente”.

Nosotros evitamos el emocionalismo, evitamos estimular el emocionalismo. Hay a veces neopentecostales que no evitan el emocionalismo, la carnalidad, eso hasta cierto punto hace sentir mal a la gente, no ayuda. Nosotros debemos practicar un culto de orden, cuando es de alabar, alabar, cuando es de adorar, adorar. Puede adorar pero debe ser en orden, porque hay algunos que gritan, que revuelcan, que están ahí saltando, gritando. Más bien ese lado no es lo espiritual sino más bien carnal, emocional. Entonces eso nosotros controlamos y evitamos. No queremos ser muy fanáticos (líder de la CONPOCIECH).

Escuchemos las opiniones del primer misionero de la UME en Colta, sobre los pentecostales.<sup>38</sup>

Muchos grupos evangélicos son doctrinalmente muy diferentes, sobre todo en cuanto a la salvación; muchos son fanáticos, han desviado la palabra de Dios, interpretan de otra forma, descontextualizan las lecturas de la Biblia. Los pentecostales sólo leen unos versos. Con los Bautistas, Alianza, Hermanos Libres, Berianos trabajamos juntos, con los pentecostales no; ellos ponen mucho énfasis en los dones del Espíritu Santo, nosotros en la salvación por Jesucristo. No estamos en guerra pero si no enseñamos la misma cosa es confusión.

Sin embargo, en los últimos seis años, esta oposición se ha quebrantado pues encontramos señales “pentecostales” en los cultos de las iglesias indígenas de Chimborazo, sin practicar todavía los ritos de curación, exorcismo, ni hablar lenguas extrañas y profecías.

Para mi asombro, el culto se había vuelto más animado y festivo con alabanzas, palmadas y gritos. Los testimonios personales, coros y grupos musicales ocupaban la parte central de la ceremonia, antes dedicada a la instrucción religiosa. La explicación que ofrecían los pastores sobre estos cambios estaba, obviamente, en la Biblia, en las referencias y los salmos bíblicos que hacen mención a las alabanzas del Señor. Los cambios religiosos están siendo vigilados, los pastores e iglesias que se han adelantado a estos cambios, han sido censurados.

Un pastor disidente relata:

Las iglesias de Chimborazo creen en los dones pero no en todos, no practican, tienen teoría pero no práctica. Por eso yo he sido bastante

cuestionado, criticado, perseguido por la Confederación, pero ahora ya se cansaron. Hasta el consejo de pastores levantó, me querían disciplinar porque yo practico una alabanza diferente, una adoración diferente de otras iglesias quichuas. Lo hacemos más con entendimiento, con espíritu, entonces a mí me criticaron que la alabanza era diferente, que hay que alabar calladito, que no tenemos un Dios sordo. Yo dije ‘miren: yo no voy a alabar de acuerdo a lo que digan los misioneros, o una religión o alguien, yo voy a alabar de acuerdo como yo siento en mi corazón, lo que guía el Espíritu Santo’. (Pastor pentecostal)

El distanciamiento con los misioneros de la UME y la tibia adopción de prácticas pentecostales han creado inseguridades, las cuales se han expresado en un novedoso método de verificación de los “dones del Espíritu Santo”. Observemos con esta cita de qué se trata:

Para don de sanidad, la persona debe tener don de sanidad, y ese don de sanidad debe ser comprobado, si es de Dios o también puede hacer la trampa el diablo. ¿Cómo se puede comprobar? Hay dos formas: primero tienen que reunirse todas las autoridades de la iglesia, ancianos, pastores para orar y ver si es realidad o no es realidad. Segundo, presentan al público, no para que vengan enfermos sino para presentar que el hermano tiene don de sanidad, para hacer entender. Entonces el hermano puede orar, o puede llamar a una campaña.

Con este proceso inicial de pentecostalización, observamos un retorno hacia formas de experiencia religiosa “irracionales”, cuando se había procurado abrazar un modo de ser civilizado y moderno, donde no había lugar para emociones fuertes y experiencias místicas, las cuales estaban relacionadas con el pasado católico y el atraso. El control de los sentimientos, la ética de la austeridad y la racionalidad de la fe del primer momento del protestantismo, ha comenzado a dar paso a la segunda etapa del protestantismo, el pentecostalismo.

Rubens, expresamente habla de una estrategia de seducción de lo sagrado, cuando los grupos pentecostales adecuan al pensamiento y a la práctica de las antiguas concepciones de tradición religiosa las nuevas técnicas de comunicación y lenguaje.<sup>39</sup>



La seducción de lo sagrado en el pentecostalismo no se limita a la promesa de un paraíso después de la muerte como premio por una vida pautada por la moral sino a la liberación total de las fuerzas demoníacas que oprimen al hombre contemporáneo y lo torna impotente para ser plenamente feliz. Esta liberación recupera aquí y ahora el paraíso perdido (Rubens 1998: 59).

Los estudiosos sobre pentecostalismo latinoamericano señalan que éste representa el ejemplo más claro de aculturación y reformulación de las creencias tradicionales. Al analizar las manifestaciones del Espíritu Santo en las iglesias quichuas veremos las razones. Pollak-Eltz, al analizar la oración de los pentecostales observa: “Oran con su cuerpo, manos y voz. Llantos, gritos, risas extáticos forman parte de una catarsis espiritual que purifica y tranquiliza la mente” (1998: 16).

Si como habíamos indicado antes, la oración evangélica recupera la religiosidad profunda del hombre andino, con el pentecostalismo, la oración-alabanza parece restaurar al hombre y la mujer indígenas al renovar los canales de comunicación con la divinidad y fortalecer sus experiencias individuales por la vía del ritual. En este sentido, el servicio religioso (culto) se convierte en una nueva forma de ritual, improvisado, menos formal, más creativo, que desafía las antiguas prácticas rituales de dominación y otorga vitalidad y fuerza a los creyentes para enfrentar los conflictos sociales e individuales de las personas.<sup>40</sup> Un grupo indígena de la Amazonía colombiana explicaba las adaptaciones culturales realizadas en los cultos, señalando que actualmente la forma de sentarse es circular y que sus emociones y alabanzas las manifiestan escupiendo, como ha sido su forma tradicional de expresar alegría.<sup>41</sup>

### *Los Dones del Espíritu Santo*

La glosolalia, el hablar en lenguas extrañas, para los creyentes representa una “prueba contundente del bautizo del Espíritu Santo”, una señal de que ellos poseen la única fe verdadera y una confirmación divina de su autoridad. “El bautismo del Espíritu Santo es la llenura, la plenitud. Las personas que tienen la llenura, el derramamiento del Espíritu Santo tienen una evidencia: hablan en lenguas o tienen una unción especial para predicar, para enseñar, se nota claramente a esas

personas” explica un pastor pentecostal. La experiencia del “bautismo de Espíritu Santo”, es una experiencia iniciática que incorpora visiones y otras experiencias extáticas como podemos observar en el relato siguiente:

#### El bautismo en el Espíritu Santo

Yo experimenté el bautismo del Espíritu Santo, la llegada del Espíritu Santo. Una noche el Señor me visitó, o sea el Espíritu Santo. Entonces ahí es cuando de pronto una noche sentí el ruido del Espíritu Santo entrar en mi habitación, como viento, como el día de pentecostés. Me levanté y sentí un temor, un miedo y yo que me doy cuenta ya estaba de rodillas y empecé a orar, a pedir perdón a Dios, algo increíble. El Espíritu Santo entró como un viento, luego sentí un calor, un fuego que me traspasaba la cabeza, todo el cuerpo, hasta la planta de los pies y había estado elevado, alzado, en el aire. Empecé a hablar en lenguas, lenguas, lenguas. El Señor me mostraba en la visión lo que yo había fallado, todos los errores cometidos y yo ahí arrepentido, orando, pidiendo perdón y así pues el Señor me llamó con una voz audible: “Tú eres mi hijo, instrumento escogido, tú vas a predicar mi palabra”. Era algo maravillosos que inundó mi corazón. Amanecí una nueva criatura, totalmente transformado y así con la Biblia mi esposa preguntó: ¿De veras José, tú estás leyendo la Biblia, algo te pasó? Le dije Gloria a Dios, se acabó el José Mocha viejo, soy una nueva criatura, Dios me ha llamado. Desde ahí he empezado a predicar, Dios me llamó primero como evangelista, he recorrido casi todo Ecuador, Colombia, Venezuela.

El don de lenguas generalmente va acompañado con el don de interpretación o profecía, sin embargo pocas iglesias quichuas cuentan con personas que poseen este don y puedan interpretar el significado de las lenguas extrañas. Generalmente los creyentes se contentan con saber que las palabras “divinas” son palabras incomprensibles para el diablo, con lo cual ya lo ventajan. Para remediar la falta de personas con el don de profecía, las iglesias indias han debido incentivar a los creyentes a descubrir sus dones o carismas, a través de la enseñanza bíblica, de la explicación de los dones del Espíritu Santo, remitiéndose fundamentalmente a los siguientes textos bíblicos: Joel; Marcos, 16,17; 1 Corintios, 12, 13, 14; Santiago, 5,14-15; Hechos, 2, 17-21. “Ahí ellos

van descubriendo y yo como pastor voy también viendo quiénes tienen esos dones, qué dones tienen”, explica un pastor.

Lo que nosotros hablamos es la primera de Corintios que dice: “Pues el que habla en lenguas no habla a los hombres, sino a Dios pues nadie le entiende aunque por Espíritu habla misterios. Pero el que profetiza habla a los hombres para edificación, exhortación y consolación”. Los propósitos de la profecía son tres. Pero como dice en el versículo 2 “el que tiene ese don de lenguas extrañas que uno habla, adora cuando está cantando, ese habla en lengua extraña solamente entiende Dios”, ni el diablo no entiende, ésa es la mejor arma que uno puede tener porque el diablo entiende todos los idiomas, menos esa lengua, sólo dice que Dios comunica a través, ni las personas entienden. Eso es una edificación para uno mismo (pastor pentecostal).

Otro pastor relata el caso de una persona con el don de interpretación:

Una época una hermana habló en medio de la congregación en el culto, habló en lengua, entonces otro alzó la mano y dijo: yo quiero decir lo que dijo la hermana y esperamos qué diga, dijo que va haber problema ahorita dentro de la iglesia. Nosotros dijimos, ¿cómo es posible dentro de la iglesia problemas? después de unos pocos minutos, vino un borracho al lado de la puerta, los diáconos de la iglesia le mandaron sacando con buena voluntad, de nuevo regresó. Yo salí y le dije por favor váyase a su casita de buena manera. Dos diáconos le fueron jalando así para que se vaya a su casa, él cogió una piedra del suelo y ¡pon! en la cabeza, la sangre por ahí. Al mismo tiempo habló en lengua e interpretó otra persona que iba a pasar un problema y pasó. Ese es el don de interpretación, el don de profecía.

Los especialistas en el tema han interpretado el fenómeno de la glosolalia de diferente manera, ya sea como una vía de escape a las emociones y conflictos reprimidos, como una expresión de estados alterados de conciencia o como un comportamiento aprendido (learned behavior).<sup>42</sup> Otros autores han hecho incapié en el vínculo existente entre glosolalia y prácticas shamánicas de distintos grupos étnicos alrededor del mundo. “En Sudamerica, los chamanes Macuchi de Guyana imitan la ‘lengua’ de reptiles, pájaros y tigres, cuando son poseídos por los espíritus de estos animales” (Im Thurn en Pollak-Eltz

1996: 27). Martin relaciona la glosolalia con la recuperación de la dignidad de las lenguas indígenas y explica que se trata también de una forma de expresar el dolor y las aspiraciones materiales y espirituales de poblaciones que han permanecido “mudas”, sin derecho a la palabra. En fin, varios autores concuerdan en que el poder del pentecostalismo radica en su capacidad de combinar descubrimientos “modernos” como terapias grupales con técnicas ancestrales de restauración física y espiritual. (Martin 1990: 164)

Otro don o carisma del Espíritu Santo que ha sido apropiado por los indígenas es el don de “discernimiento”, al cual hice referencia cuando traté el tema de los sueños y expliqué las funciones de los pastores quichuas. El don de discernimiento está siempre presente y poseen sobre todo los pastores y líderes religiosos, quienes son los responsables del bienestar de las iglesias. Ellos son quienes distinguen los tipos de sueño: aquellos que vienen de Dios o aquellos que vienen del diablo. Igualmente su discernimiento se expresa, como había dicho antes, en su capacidad de percibir a tiempo las desviaciones y el alejamiento de su grey y de encontrar soluciones apropiadas. El discernimiento también está relacionado con una acertada selección de ofertas espirituales que existen en la actualidad. Como todo “don”, proveniente de Dios, el de discernimiento se obtiene con oración profunda, estudio bíblico, ayuno y arrepentimiento. Sus efectos también son físicos, se lo experimenta como visión, sonido o por medio de una experiencia extática. Un líder explica:

Discernir significa cuando tú estas orando y sientes algo. El que tiene discernimiento pone la mano, ora, y dice: tú tienes este tipo de espíritu, lo que tú estás sintiendo viene de Dios o tú estás sólo emocionado, entonces declara directamente.

Las manifestaciones o dones del Espíritu Santo (hablar en lenguas, sanidad divina, interpretación, discernimiento), rara vez suceden en el campo, en los cultos cotidianos; generalmente ocurren en el contexto de las campañas evangélicas. En las ciudades, por el contrario, tienen lugar durante los cultos de sanidad y oración. Un pastor explica las condiciones que se requieren para que una “manifestación” pueda ocurrir:

Yo no puedo hablarle en lenguas ahorita porque todavía me falta, si estoy en ayuno, en oración, en un estudio bíblico, quizás sintiendo la presencia de Dios, entonces viene el calor, el fuego, ahí yo hablo en lenguas. La lengua no se puede hablar cualquier momento, sólo si el Señor permite.

### *La Sanidad Divina*

Finalmente haremos una breve alusión a otra característica del pentecostalismo, la sanación. La “nueva vida” del creyente entendida como renovación espiritual y social no estaría completa si no existen soluciones a los problemas de salud que tanto aquejan a las poblaciones marginales. “Yo creo en un Evangelio completo que Cristo salva, que Cristo sana también”, señala claramente un creyente. Antes sin embargo quisiéramos hacer una referencia general sobre el sistema de clasificación de enfermedades en el mundo indígena, el cual es necesario explicar que es producto de la confrontación de distintas concepciones y tradiciones culturales.<sup>43</sup> Esta referencia imprescindible tiene como objeto examinar la íntima relación existente entre creencias y prácticas culturales tradicionales y pentecostales, en torno a los conceptos de salud y enfermedad.

Bernand, establece cuatro categorías nosológicas entre los quichuas de la región sur del Ecuador (Cañar): los desmandos, las enfermedades del campo, los hechizos y las enfermedades de Dios o de microbios. Los desmandos, explica, son enfermedades que resultan de desequilibrios térmicos, alimenticios y emocionales, mientras que las enfermedades del campo son provocadas por emanaciones de las fuerzas naturales como la tierra, el arco-iris, los pozos, el pantano, etc.; la brujería, en cambio, está ligada a la envidia humana y finalmente las enfermedades de Dios están consideradas como enfermedades “modernas”, transmitidas por el hombre blanco.<sup>44</sup>

Todas las enfermedades, explica Bernand, están relacionadas con la idea de culpa, es decir la enfermedad aparece como consecuencia de una falta cometida. Las enfermedades del campo, son concebidas como castigos a las personas que no respetan el equilibrio natural ni el poder de la montaña, las otras enfermedades también son concebidas como un castigo divino (op-cit.: 202). Bernand concluye que las enfermedades -sobre todo del campo- constituyen la última expresión de una religión desaparecida: “El cuerpo humano en su patología

queda como el único espacio de las divinidades y mitos extirpados por los perseguidores de idolatrías en tiempos coloniales y hoy en día en “nombre de la modernidad” (op-cit.: 180).

Ahora observemos qué sucede con respecto a estas prácticas y creencias tradicionales de la enfermedad con la conversión al pentecostalismo. Como ya había mencionado, la curación de personas influyentes en la comunidad indígena constituyó una razón importante para la conversión del resto de miembros de la comunidad. La curación de las enfermedades más graves fue interpretada como una señal divina, un signo de la superioridad del Dios cristiano. Ciertamente que el protestantismo conservador recurrió a la medicina científica para la curación de enfermedades, estableciendo clínicas y hospitales, sin embargo las causas de las enfermedades continuaron siendo las mismas: la falta individual o social del enfermo.

Los pentecostales, por su parte, continuaron reconociendo diversos orígenes de la enfermedad (desmando, fuerzas naturales, hechizos, Dios) sin embargo ahora conciben al cuerpo como el lugar donde se encuentran las fuerzas negativas que producían la enfermedad y que pueden ser “sacadas” por medio de un ritual de expulsión (exorcismo). La enfermedad es interpretada como “posesión” o invasión del cuerpo por un espíritu maligno (de la montaña, de la envidia, etc.) y gracias a la acción del Espíritu Santo éste puede ser expulsado. Esta expulsión generalmente se lleva a cabo con un ritual efectuado por un especialista como el pastor. (ver Silveira 1999: 332; Martin 1990: 167).

Analicemos lo que sucede en el mundo pentecostal quichua. Los indígenas pentecostales atribuyen cuatro causas a la enfermedad. La causa principal es el pecado. En este caso la persona enferma no se podrá curar por ningún otro método que no sea a través del arrepentimiento de los pecados, acto público que se realiza en medio de una ceremonia de sanidad divina practicada por una persona que posee el “don” de la sanidad. “Cuando es por pecado no va a sanar el enfermo, vaya donde vaya, ni con el mejor médico del mundo, ni con toda la plata del mundo, va a estar enfermo toda la vida”, manifiesta terminantemente un pastor, mientras otro pastor nos recuerda que “la paga del pecado es la muerte”, según esta escrito en la Biblia.

La enfermedad como consecuencia del pecado se agrava cuando la persona ha permanecido en lugares peligrosos, donde las fuerzas

naturales despiden emanaciones negativas, que ahora son de dominio del diablo. Esta combinación respondería a las enfermedades del campo referidas por Bernand (1985). En el siguiente relato, un especialista narra su fracaso al intentar sanar a un endemoniado.

En un lugar hubo un problema pero ahí ya no fue tan fácil. Yo entendí, tal vez me faltó fe, tal vez faltó fe de muchos hermanos, no entiendo yo mismo pero no fue sanado, estaba poseído pero no sanó, salió y gritaba y no fue sano. El enfermo era cristiano pero se había apartado del Señor y había dormido en alguna parte, en algún lugar y ahí se había posesionado Satanás. De ahí no lo hemos visto nunca más. Parecía que los ojos le iban a salir, miraba a un lado y a otro lado, no estaba quieto, yo entendí que en verdad era poseído. No agredía pero no estaba tranquilo con ninguna persona, o sea como que tenía miedo a las personas, quería correr, pero la gente le tenía medio agarrándole la mano. Los padres y familiares sufrían mucho, rogaban para que ore. Sí oramos pero no fue posible.

Los pecados más graves, se refieren a la ruptura de compromisos y promesas hechas por los fieles a la iglesia y a la comunidad, por ejemplo, no asistir a los cultos, faltar a las mingas (trabajos colectivos), cometer adulterio, robar, etc. Anteriormente, bajo la influencia de los misioneros de la UME, participar en política también era considerado un pecado, ahora ya no lo es.

Yo entiendo que como humano han fallado delante de Dios, a veces ha desobedecido la asistencia a la iglesia, más que todo yo entiendo que cuando una persona acepta al Señor dice: “Yo comprometo delante de Dios, delante del público presente seguiré y no traicionaré”, eso ha hecho promesa, pero después de algún tiempo, vuelve a cometer errores, ya no asiste un mes, dos, tres, un medio año, ya, se olvida de la iglesia y a su vez comete algunos errores delante de Dios, entonces ha fracasado, empobrece económicamente y también enferma (pastor quichua).

La segunda causa de enfermedad es debido a la acción maligna del demonio. El diablo explican los pastores, basándose en Juan, 10, 10, “no viene sino a robar, matar, y destruir”. En este caso el paciente no “permite” la enfermedad (por medio del pecado) sino que la enfermedad es “impuesta” por el diablo. El dueño de la enfermedad,

explican los creyentes, ya no es Dios sino el diablo. En estos casos, las personas pueden adquirir la enfermedad pasando por lugares indebidos, peligrosos, como relata un pastor sobre el caso de un grupo de jóvenes endemoniados:

Yo pregunté a un joven que tenía ese problema (endemoniado) y me dijo: hermano pastor, nosotros estuvimos bajando por un lugar, al lado de la casa y una señora sale y nos dice: por favor jovencitos vengan, vengan, entren, aquí les necesitamos y cuando han entrado a la casa ha estado encendido una vela, hay una imagen, ha estado un libro negro, todas esas cosas y descuidadamente ellos oraron ahí dentro, no se dieron cuenta que el diablo estaba ahí, según ellos dijeron. Entonces cuando oraron, después salieron, comenzaron a tener problemas, a bailarse, disgustarse, pelearse, fueron poseídos por el diablo. Cuando salieron ya no salieron igual.

La tercera causa de la enfermedad es por “descuido” ya sea por la falta de abrigo, falta de higiene, o mala alimentación, que según Bernand correspondería a la combinación de las enfermedades de Dios y desmandos. “Ahí no interviene Satanás, el enfermo debe cuidarse, buscar médico y orar al Señor”, explica un pastor. Sin embargo la fuerza de la oración del especialista antes de la visita al médico puede cambiar los resultados. Observemos:

Cuando es enfermedad física necesita ver los médicos también. Hemos dicho que vayan donde el médico, hemos orado pero hemos dicho que vaya donde el médico. Pero ellos han testificado, han dicho: yo he ido donde los médicos, he hecho curar pero no he sanado, ahora por medio de la oración yo he ido donde el médico y estoy sano, así me han testificado.

Otra versión sobre esta clase de enfermedad dice que en los “descuidos” se alojan los espíritus malignos por lo que también hay que “echarlos”, pues “dominan”, “oprimen” a su víctima a través de la enfermedad. Una última explicación de la enfermedad, es como “prueba del Señor”, en este caso no hay pecado, todo lo contrario, Dios prueba la fe y el amor de los verdaderos creyentes, permitiendo al Diabolo intervenir. “Algunas personas demuestran que pueden o no soportar esa prueba” señala el pastor Guamán. En los casos de pasar la



prueba, el creyente sale más fortalecido, siguiendo el ejemplo de Job, un siervo de Dios del antiguo testamento.<sup>45</sup>

Para todos estos casos de enfermedad se realiza una ceremonia de sanidad que consiste en “luchar” contra los espíritus malignos que causan la enfermedad. La curación está entendida como una batalla que hay que ganar. Los sanadores relatan sentir “venganza” frente al enemigo próximo: “Un escalofrío, una venganza como que me voy a pelearle, algo así. Ya el compromiso que tenía de salir a otra parte, el Señor corta, él dice váyase para allá (donde hay una enferma). Quiero decir que el Señor está hablando. El Señor dirige, no es a cualquiera. Yo espero esto, si el Señor me permite, me voy, sino permite no me voy”. Antes del “enfrentamiento”, la persona que va a curar debe sentir el “poder” y la “autorización” del Señor de que puede sanar pues la sanidad viene de Dios. Debe por lo tanto orar y si es posible ayunar.

Esta investidura de poder es una experiencia de éxtasis, es la “manifestación” del Espíritu Santo, tal y como lo describe un “autorizado”:

Le viene a uno la temperatura, viene un calor, un fuego, se siente uno así. Algo que está sobre mí, algo que influye, se siente calor, fuego en todo el cuerpo y ya no soy yo, entonces el Señor está cubriendo con su poder, porque el Señor da poder para esto, no nosotros. Se siente la unción, un calor que penetra en nosotros. Y ahí orando se cambia la lengua, la palabra, habla lengua celestial y entonces ahí sentimos que Dios está con nosotros. Yo tengo que sentir la presencia del Señor, yo tengo que hacer oración de lágrimas, no es así nomás.

En los casos de “endemoniados” la condición de ungido es fundamental, pues el endemoniado puede “contagiar” los demonios o revelar los errores y pecados que ha cometido el especialista, como veremos más adelante.

Cuando no hay una experiencia de éxtasis como la anteriormente descrita, el pastor recurre a su convicción de que Jesús sanó a los enfermos en el pasado y seguirá haciéndolo en el presente. De esta manera algunos pastores comienzan la ceremonia poniendo la Biblia en la cabeza del enfermo y diciendo: “Señor, antes, hoy, siempre tú mismo eras un Dios todopoderoso. Antes has sanado y ahora tengo fe que vas a sanar”.

Otro elemento esencial de la curación es la fe del enfermo, fe en que va a ser sanado, fe en que Dios lo sanará. “Ahora para recibir la sanidad tiene que creer, tiene que tener fe, tiene que tomarlo como una promesa, tiene que tomarlo como algo que es para mí. Creer que Dios puede sanar”, explica un pastor. Pero fe no solamente debe tener el enfermo sino el especialista, sus ayudantes y toda la congregación que asiste al acto de curación. En el caso de que exista una sola persona “incrédula”, la ceremonia de sanidad divina no surtirá efecto.

El relato de una curación ilustra muy bien este punto:

Así mismo yo me recuerdo que una hermana ya estaba a punto de morir en la cama, en ese tiempo había una enfermedad llamada cólera y entonces hizo una invitación allá a nosotros y otro pastor también. Había estado llenita esa casa, ese cuarto y había también otros pastores. Nosotros antes de entrar a esa casa, hemos orado primeramente en la calle arrodillándose, antes de entrar, para que el Señor lo permita, para que el Señor vaya con nosotros porque nosotros no nos vamos solos sino con el Señor y entonces cuando entramos allá, explicamos: “si ustedes tienen fe en el Señor y piensan que esta enferma va ser sano, si creen esto, estén aquí, si no creen así por favor la puerta está abierta, salgan. ¿Para qué hicimos eso?, para que no haya estorbo: salieron y algunos que creían que sí va ser sano, quedaron.

Una vez presentes las características esenciales de la sanidad, el especialista invita a todos los enfermos a pasar adelante para confesar los pecados. Una vez “reconciliados” con Dios, el pastor impone sus manos, aplica aceite o coloca la Biblia sobre la cabeza del enfermo y ora así: “En el nombre de Jesús yo reprendo cualquier enfermedad, en el nombre de Jesús echo fuera la enfermedad, cualquiera que sea la enfermedad, yo declaro, confieso la sanidad, salud de este hermano. Reprendo la enfermedad y desato la bendición de Dios, la sanidad divina, la salud.”

Otras frases y palabras recogidas en ceremonias de sanidad dicen así:

En nombre del Señor, en nombre de Jesucristo salga de aquí el demonio, en el nombre del Señor. Usted no tiene ningún derecho en

este hombre o esta mujer, esta es casa de Dios. Tu, demonio, enfermedad que estás aquí, no sé tu nombre, sal de aquí, ándate.

El arrepentimiento, la oración, la imposición de manos y la utilización de aceite, por lo tanto, tienen el objetivo de “expulsar” la enfermedad y los demonios del cuerpo del enfermo, siguiendo fielmente la enseñanza bíblica:

“¿Está enfermo alguno entre vosotros? Llame a los presbíteros de la Iglesia que oren sobre él y le unjan con óleo en nombre del Señor. Y la oración de la fe salvará al enfermo y el Señor hará que le levante y si hubiera cometido pecados, le serán perdonados” (St. 5,14-15).

“Estas son las señales que acompañarán a los que crean: en mi nombre expulsarán demonios, hablarán en lenguas nuevas, agarrarán serpientes en sus manos y aunque beban veneno no les hará daño; impondrán las manos sobre los enfermos y se pondrán bien” (Mc. 16, 17-18).

Los quichuas pentecostales tienen predilección por los relatos bíblicos sobre endemoniados, como por ejemplo: la historia de Jesús y los gadarenos (Mt. 8, 28-34). Ciertos elementos de estos relatos los encontramos mezclados con las experiencias personales de los especialistas.

El rito de sanidad divina, por lo tanto implica oraciones, llantos, gritos, confesiones, incluso revolcones en el suelo. El rito se puede prolongar por muchas horas, según la enfermedad o la clase de espíritu que habita en el enfermo. En los casos de posesión, los espíritus malos se resisten a abandonar el cuerpo del enfermo, por lo que la duración del ritual es más larga y la intensidad más fuerte. En estos casos los especialistas deben recurrir a palabras de “poder” como mencionar la palabra: “sangre de Jesucristo”. Dicen así: “El demonio que está morando en esta persona, salga de aquí, en el nombre del Señor, reprendo en el nombre del Señor, que este hombre tiene que ser lavado con la sangre de Jesucristo”.

Mencionar las palabras: “sangre de Jesucristo”, explican “es el arma más eficaz contra el demonio, es como una espada, un arma poderosa”. La prueba de que los demonios “poseen” a la persona está en los efectos que producen las palabras de “poder”. Cuando los

especialistas nombran a Dios, a Jesús, a la sangre de Cristo, el enfermo insulta, escupe, grita, empuja y se revuelca en el piso, rechazando salir. Una vez que logran expulsarlo del cuerpo del enfermo, se calma y procede a pronunciar las palabras sanadoras. El especialista le exige repetir: “nombre de Jesús”, “mi Señor” y si lo hace, está curado. Pero los resultados no siempre son exitosos. Hay personas que no sanan, hay poseídos que no son exorcisados. Hay batallas perdidas. Las razones son varias: el especialista no está suficientemente preparado (en oración y ayuno) para enfrentar a un demonio o hay miles de demonios que pueden estar en el enfermo y necesita ayuda de otros especialistas. Otra razón del fracaso se atribuye a las ‘malas condiciones’ del sanador, es decir, no está “limpio de pecados” y ello delata el mismo poseído, como nos relata un sanador:

Por ejemplo si hay alguna persona que este en malas condiciones y que quiere orar, directamente te dice el poseído: “tu con que cara vas a orar” y a veces te puede decir en qué condición estás, por ejemplo, el poseído declara que tú tienes un problema, supongamos que estás tomando, emborrachando pero tú quieres orar por el poseído, tranquilamente te dirá: “tu andas emborrachando, así quieres orar” declara el endemoniado, ellos ya saben. A veces cuando uno tiene miedo, es preferible que no estar ahí, porque contagia a aquella persona, pasa. Mejor evitar estar allá.

El fracaso de una sanación llevó a un especialista a recurrir a la fuerza física pues procedió a “latigar” al endemoniado y según el relato, aquello enfureció más a los demonios, posteriormente el enfermo fue llevado a un especialista más poderoso, quien tampoco pudo curarlo. Escuchemos este dramático caso relatado por el segundo sanador:

Había traído a un endemoniado, había pasado de abajo de otra iglesia, entonces han hecho oración y un pastor ha cogido su fuate, ha dado látigo al endemoniado, a lo mejor salió furioso (el demonio); había estado en un cuarto cerrado. Sólito me fui, ninguno me acompañó porque no sabían a dónde iba yo, ni mi mujer. La gente me ponen a orar y yo dudaba diciendo pero esta gente no cree, nada más son espectadores. Me habló el Señor así, en mi corazón, tenía ese pensamiento de que toda la gente es incrédula, que no iba a sanar, pero de todas maneras yo hice el esfuerzo de orar y me habló ahí (el

endemoniado): “usted no tienes que decirme nada, no estoy molestando a usted, yo estoy pasando por aquí a no se dónde dijo, allá estoy pasando, déjeme salir de aquí. Este endemoniado habló así, bravo demasiado. Yo reprimí solito, ahí estaban tantos demonios, no podía solo, porque los otros alrededor mío eran incrédulos. El escupió en mi poncho, entonces no hice caso, dejé ahí. Otros pastores quisieron hacer caso con el fuele, eso era peor, porque no es una pelea carnal. En el libro de Efesios dice: que nosotros no peleamos con carne, con hueso, hombre por hombre, sino con huestes celestiales, con lo que anda en el aire, con los espíritus malignos, con ellos peleamos. Entonces nosotros tenemos que tener un espíritu ferviente, un espíritu de poder para poder sanar o para poder ganarle a cualquier circunstancia, cualquier cosa.

Los resultados positivos de la sanidad pueden ser inmediatos o a largo plazo. Las personas sanadas inmediatamente experimentan el Espíritu Santo que se manifiesta con visiones y sensaciones:

Cuando se recibe la sanidad se ve una visión claramente porque los dos ojos están cerrados y como quien dice tenemos un ojo espiritual, se ve una claridad que viene de arriba o algo como especie de candela que baja, una paloma, alguna cosa. Se siente algo que ha tocado en el cuerpo, ése es sanado, se siente algo. Y entonces después el cuerpo mismo ya es liviano, sano. Eso mismo dice la Biblia: ‘todos los que son cargados, cansados, venid a mí y yo lo haré descansar’. Nosotros tenemos que confiar en el Señor (creyente sanada).

Algunos pastores junto con las oraciones, aceites e imposición de manos que realizan para curar a los enfermos, también recetan remedios. Es común que los especialistas pregunten a los enfermos los síntomas de la enfermedad, para así tener un “cuadro” más completo del mal y poder utilizar la medicina como un instrumento más de sanación.

Un pastor explica los resultados de la oración en una niña enferma:

A veces los resultados son instantáneos y a veces demora también. Por ejemplo una vez en Caracas, yo estaba saliendo de la casa de mi cuñada y una hermana me dice: hermano pastor mi hija se muere, por favor ¿qué puedo hacer? Yo dije: no se alarme por favor, venga para orar,

entramos en la casa, oré y yo le dije vaya compre *bebetina* (remedio) y hazle tomar. Y por la tarde la hermana vino y dijo mi hija está sana. Primero yo le pregunté cómo estaba, si estaba con fiebre, entonces le dije vaya compre bebetina, hazle tomar, yo voy a orar por él y se calmó la niña que estaba llorando, se calmó.

Dentro de las prácticas de curación tradicional indígena, existen lugares y personas especializadas en la sanidad de los enfermos, por ejemplo, la región amazónica del Ecuador constituye un lugar privilegiado de shamanes. Los curanderos de la Sierra, periódicamente, acuden a la Amazonía a buscar materiales de trabajo (*ayahuasca*) y “poder”. A nivel regional ocurre lo mismo, hay comunidades y curanderos que gozan de mayor reputación para sanar que otros.

En el caso de la sanidad divina practicada por las iglesias pentecostales parece ocurrir algo parecido. La comunidad de Pulucate y sus pastores han ganado renombre como competentes sanadores, y eso se demuestra con el envío de enfermos por parte de otras iglesias y pastores hacia esta comunidad. Este hecho se puede atribuir también a que Pulucate es la comunidad pentecostal más antigua de la provincia, es decir, aquí se viene practicando la sanidad divina desde hace más de quince años. Los “dones” del Espíritu Santo ya han sido derramados en algunos creyentes de Pulucate, mientras que las iglesias de la CONPOCIECH recién han empezado a reconocer estos dones.

Los pastores de Pulucate explican este hecho por dos razones: Primero porque son hombres de fe, de predicación fuerte, “autorizados” por Dios, por lo que los demonios les temen. Segundo porque consideran débiles a los otros pastores e iglesias que no pueden ganar las batallas contra el demonio:

La sanidad no sucede en todas las campañas, sólo donde hay pastores espirituales, donde hay lloro, lamentos, predicación fuerte, juicio verdadero. Entonces ahí sí pueden surgir ciertas cosas, no en todas partes, peor en otras partes que no creen en la sanidad, en los milagros, no puede suceder esto. Algunos pastores han mandado a nosotros, han dicho “nosotros no podemos hacer estas cosas que se vaya allá a Pulucate, ahí hay estas personas que pueden orarle”. Entonces yo pregunto “¿por qué? si usted es evangélico pero sólo permite hasta aquí nomás y con eso queda conforme”. Entonces los pastores, los cristianos están ahí no más, no quieren pelearse con el demonio, no quieren ganar

la batalla. Y nosotros cuando ya pasamos esto, el diablo, el demonio conoce a nosotros porque somos personas autorizados, tenemos poder, entonces ya no se puede hacerle nada. Tenemos entonces que explicarles a los enfermos todo, como cualquier médico: “tiene que tener fe, concentrarse”. Nosotros decimos que si no cree no va a sanar, tiene que creer para sanar (pastor pentecostal).

Existen diversas teorías que explican cómo ocurren las curaciones por medio de la fe, sin embargo quiero mencionar aquella que explica cómo las ideas, creencias positivas y la fe tienen un enorme poder de curar el cuerpo y el espíritu.<sup>46</sup> Algunos investigadores insisten en la importancia de vincular al individuo con la sociedad en el sentido de que los procesos de interacción social son determinantes en la salud y la enfermedad de las personas. “Sería, por lo tanto, innecesario insistir en que el aislamiento y la soledad provocan sufrimiento y enfermedad, mientras que la interacción social estimula, crea sugestión, sentimientos de apoyo y de solidaridad, ingredientes fundamentales en los procesos de curación...” (Silveira 1999: 359). Dentro de esta lógica, Silveira continúa explicando que estar enfermo significa estar ubicado fuera de un orden determinado y que el proceso de curación ocurre con la reintegración del individuo en un orden simbólico del cual él estaba separado, posibilidad que ofrece el pentecostalismo.

Percibo que el momento actual de pentecostalización de los grupos evangélicos es trascendental para analizar la recuperación de las tradiciones religiosas locales. Las ofertas del pentecostalismo de cambio espiritual y material, de entrar en la modernidad, de redefinir la identidad y de adoptar nuevos patrones de consumo, no han sido razones únicas ni suficientes para incorporar a las personas a esta iglesia -estas ofertas ya fueron presentadas por la UME-, sino sobre todo la afinidad de las prácticas religiosas pentecostales con los elementos de la religiosidad ancestral, como hemos podido observar en éstas páginas. Como bien expresa Pedron-Colombani:

Las prácticas curativas, la adivinación y las creencias en espíritus se sustituyen por los demonios pentecostales, las revelaciones y la curación divina puesto que vienen a cumplir las mismas funciones para los creyentes (Pedron-Colombani 1998: 76).

No está por demás insistir en la importancia de la pentecostalización de las iglesias de la UME-CONPOCIECH, en la medida que cada vez se acercan más a la “teología” pentecostal y reconocen las “manifestaciones” o carismas del Espíritu Santo.<sup>47</sup> De hecho ya se empieza a hablar de una iglesia “carismática” quichua, que por cierto es pentecostal como explica el pastor de la iglesia Quichua de Caracas:

Que una iglesia no sea pentecostal no significa que no sea carismática, hay iglesias no pentecostales que son carismáticas, ¿por qué? primero porque en la alabanza y adoración hay mucha vida, en los cultos hay manifestaciones del Espíritu Santo, de los dones del Espíritu Santo, se ven maravillas y milagros del Señor.

A continuación describo la llegada del pentecostalismo a dos comunidades indígenas, su forma de organización y algunas de sus características generales.

### *Pulucate a la vanguardia*

En Pulucate, una de las primeras y más grandes comunidades evangélicas de la provincia, los procesos de adaptación protestante se han anticipado al de otras comunidades indígenas.<sup>48</sup> Pulucate, considero, representa una muestra de lo que sucederá con otras comunidades indígenas respecto al desarrollo del protestantismo en Chimborazo. La mayoría de la población evangélica se ha convertido al pentecostalismo -480 familias-; la filiación del resto de población -120 familias-, queda imprecisa; se trata de un protestantismo semi pentecostal.

Como resultado se ha dado un acelerado fraccionamiento religioso; en 1999 existían cuatro iglesias pentecostales y una semi pentecostal (ninguna católica): Ríos de Agua Viva, Iglesia Nueva Esperanza, Iglesia Nueva Vida, Iglesia Nazarena e Iglesia Emanuel. Cada iglesia realiza, por separado, sus cultos, fiestas espirituales y juegos deportivos. En el plano político, la fragmentación religiosa no ha influido en la consolidación de acuerdos para candidatizar y elegir autoridades indígenas. En las elecciones municipales de 1998, tres indígenas apoyados por dos partidos contrarios conquistaron la alcaldía y dos concejalías.<sup>49</sup> Inversamente a lo ocurrido en el pasado, a



nivel social no existen conflictos; las formas de reciprocidad y trabajo comunitario se conservan.

La primera iglesia Pentecostal “Misión Evangélica Ríos de Agua Viva” se formó en 1992, a raíz de una disputa entre creyentes de la UME. La razón, como en la mayoría de los casos, se debió a un lío de faldas de los pastores locales, quienes negándose a acatar el dictamen de los dirigentes de cesar las funciones de pastor, recuperaron el cargo fundando una iglesia pentecostal. Según otra versión, la iglesia Ríos de Agua Viva apareció como consecuencia de una “manifestación del Espíritu Santo” durante un culto. Esta experiencia religiosa fue “incomprendida” y despreciada por los pastores de la CONPOCIECH, motivo por el cual buscaron otra iglesia evangélica que les acoja. “Sentimos la presencia del Señor, por eso lloramos, arrodillamos”, comenta su pastor respecto de la nueva liturgia. Sin embargo, la mejor garantía sobre la veracidad de la nueva forma de culto, aclaran, está escrita en la Biblia, fuente indiscutible de autenticidad y certeza.

En 1998, esta iglesia era la más numerosa de Pulucate, contando con 150 familias afiliadas. En el resto de la provincia poseen 22 templos en distintas comunidades indígenas. En Guayaquil existen tres templos y en Quito uno. La iglesia Ríos de Agua Viva está organizada por departamentos: instituto bíblico, consejo pastoral, colegio a distancia, sociedad de damas, departamento de música y departamento de distrito. Le sigue, en número de fieles, la iglesia Emanuel, originariamente de la UME, con 120 familias afiliadas. Esta iglesia no se encuentra afiliada a la CONPOCIECH, sin embargo expresan su simpatía con la Confederación. Aunque manifiestan no ser pentecostales, descubrimos que su pastor ha sido formado en el instituto bíblico de la iglesia pentecostal “Asambleas de Dios” de Guayaquil. Admiten la validez de los dones de sanación y lenguas, aunque confiesan no practicarlos. Reconocen a las “Asambleas de Dios” como una iglesia más importante y fuerte que la CONPOCIECH, sobre todo por su predominio a nivel nacional.

Las otras iglesias pentecostales -Nazarena, Nueva Vida y Nueva Esperanza- se reparten el resto de población dividida en tres diferentes barrios de la comunidad. A diferencia de las iglesias de la UME, que se encuentran agrupadas en la CONPOCIECH, las iglesias pentecostales se encuentran dispersas y con mayor propensión a la fragmentación. En este sentido, la CONPOCIECH ha funcionado como una forma de

organización social y étnica que ha mantenido cierto control y unidad de las iglesias. Sin embargo el mercado religioso actual exige la renovación de estrategias de retención y reclutamiento de creyentes.

### *Los pentecostales de Santiago de Quito*

Durante los años 70, de la misma forma que en Pulucate, la iglesia pentecostal de Santiago de Quito nació de una disputa entre miembros de la UME, después de que fueron sancionados dos pastores debido a un problema de adulterio. “La iglesia les disciplinó con dos años sin voz ni voto; podían asistir pero no actuar. Estos hermanos fueron a vivir a Colombia y a su regreso formaron la iglesia pentecostal”. Así nació una nueva iglesia en Santiago de Quito, la que primero se llamó “Pentecostal Unida” y luego “Apostólica del Nombre de Jesús”. La sede internacional de esta iglesia se encuentra en Barranquilla, Colombia. Llegó al Ecuador a través de misioneros colombianos quienes han continuado incursionando hacia el Perú.

La asesoría espiritual proviene de Colombia a través de un directorio de misiones extranjeras y una junta administrativa compuesta de un presidente, un secretario, un tesorero y dos vocales. La junta administrativa es quien concede el nombramiento a los pastores. La jerarquía a nivel nacional consiste en: 1) un presbítero, que es una persona muy cercana a los pastores para asesorarlos y posesionarlos; 2) el pastorado general, que es un cargo vitalicio; 3) el pastor nacional; 4) los pastores locales; 5) y los ayudantes obreros. A nivel local, cada iglesia tiene sus autoridades compuestas por una Junta Local de Ancianos con una directiva de presidente, secretario y tesorero; una directiva de damas loras y una directiva de jóvenes. Cada directiva se hace cargo de realizar sus cultos y recoger ofrendas. La junta local administra el dinero y arbitra sobre los conflictos que se suscitan en la comunidad. Los encargados de realizar el culto y cuidar del templo son los *obrer*os, ellos predicán y cantan; son elegidos por su modo de vida en relación, según dicen, al testimonio, la oración, el ayuno, la lectura bíblica, el temor y la obediencia. También existen grupos de evangelización, encargados de realizar los planes y estrategias de propagación del Evangelio, junto con el pastor. Los métodos de evangelización han variado año tras año; se han realizado campañas en coliseos cerrados, cultos al aire libre en diferentes sectores y visitas casa por casa.

La iglesia de Santiago de Quito no tiene institutos ni seminarios de formación. Según refiere un pastor “a mí fue el Espíritu Santo quien me ha revelado las cosas del reino de Dios, la palabra escrita; se aprende en los cultos, reuniones y estudios bíblicos”. La única instrucción formal consiste en organizar estudios bíblicos cada tres o seis meses, donde se reúnen cuatro días y realizan sesiones de preguntas y respuestas. El cargo de pastor nace, entonces, de la “vocación” y de la calidad moral del creyente, quien previamente debe ser ayudante obrero a tiempo completo y gozar del llamado de Cristo para ejercer este ministerio; posteriormente es recomendado a la junta administrativa, quien lo nombra y le asigna una comunidad determinada. En la provincia de Chimborazo existen 15 iglesias afiliadas a la Iglesia Apostólica del Nombre de Jesús, la principal es la de Santiago con 150 miembros. Las demás iglesias se encuentran en las comunidades indígenas de Chacaguayco, Lupaxí Central, Ingapirca, Salarón, Basquítai, Nahu, San Pedro de Iguasó, Chuquipogyo, San Pablo, y otras; con una población aproximada de 800 personas.

Cada año celebran la “gran confraternidad anual”, evento al cual asisten miembros de la iglesia de todo el país y evangelistas colombianos. La congregación más numerosa -900 miembros- se encuentra en la ciudad de Naranjal en la provincia de los Ríos. Existen también iglesias en varios lugares del Oriente ecuatoriano, donde han migrado los colteños como en Archidona, Puyo, Agual, etc. Además existen iglesias pentecostales quichuas en varias ciudades de Colombia que funcionan aparte de las iglesias mestizas, como en Ipiates, Pasto y Tumaco. En Pasto, por ejemplo, hay cuatro iglesias del Nombre de Jesús, una quichua con 60 creyentes y tres colombianas. La organización de las iglesias es similar a la de las iglesias de la UME, los pastores “fundan” iglesias y se responsabilizan de su administración. La doctrina de la iglesia pentecostal Nombre de Jesús es sencilla, los pastores lo resumen en los siguientes artículos de fe: creemos en un solo Dios, creemos en el bautismo, en la fe en Cristo para nuestra salvación, creemos en la segunda venida de Cristo y en el temor de Dios.<sup>50</sup>

Tanto los pentecostales como los de la UME-CONPOCIECH se autodefinen en oposición al “otro”. En el primer momento de la conversión al protestantismo, el otro era católico; ahora el otro es su rival protestante. De los temas que más se discuten están aquellos

relacionadas con la Virgen y los santos. Decían por ejemplo: “La Virgen no debe ser adorada, era la mejor de todas las señoritas de Jerusalén, no se ponía pantalón ni se pintaba, ni se ponía tantas cosas”. Ahora, los pentecostales arguyen en contra de otros grupos evangélicos sobre temas doctrinales como la Trinidad: “nosotros somos unitarios en relación a los “trinitarios” de la CONPOCIECH; ellos creen en tres dioses: el padre, el hijo y el Espíritu Santo, en lugar de uno solo”.

Los evangélicos de la CONPOCIECH, por su parte, repiten con los pentecostales la misma denuncia que antes les hicieron los católicos sobre un empleo parcial de la Biblia. Las iglesias de la CONPOCIECH hoy declaran emplear la Biblia entera: “desde el Génesis hasta el Apocalipsis, no hay un verso favorito”.

La Biblia hay que ver con contexto, si se ve sólo un lado se puede desviar de la Biblia. Algunos no leen la Biblia con contexto, por eso hay que ayudarse con diccionarios, compendios, comentarios, otros libros. Se puede entender mal si no se lee estos libros. Así por ejemplo unos se han ido, se han desviado, se han hecho pentecostales, testigos de Jehová.

Sin embargo, la diferencia doctrinal más importante que marcan los pentecostales en relación con los demás grupos evangélicos, es la creencia en los dones del Espíritu Santo. Cada bautizado, en algún momento de su vida puede “recibir” al Espíritu Santo, “en la medida que se limpie de toda maldad”; de esta manera podrán curar enfermos, hablar en lenguas extrañas (glosolalia) y poseer poderes sobrenaturales.<sup>51</sup>

Escuchemos el testimonio de un asistente a un culto pentecostal acerca de este tema:

En esa religión ya no tienen que usar ni reloj, ni collar, ni aretes, nada pues. En Pulucate todos eran de la UME hasta que llegó un señor a predicar, éste ayunaba y corrió la voz que éste sí es fiel, como que ha llegado Jesucristo y entonces dijo: a los que no creen les boto al suelo; parecía que botó como un polvo y toditos se desbarataban y caían al suelo, después de una hora se volvían a levantar como chumados y ellos, de por sí, se sacaban relojes, collares, todo.

## Epílogo

En este capítulo hemos procurado describir y explicar la experiencia indígena en el manejo de las iglesias protestantes, así como la forma de apropiación de la práctica evangélica reflejada en los ritos de “entrega al señor”, en la organización de cultos, en las fiestas “espirituales” y en la fundación de numerosas iglesias. Ciertamente, la autonomía indígena reflejada en el manejo de las iglesias no ha tenido mucho éxito. La CONPOCIECH, como forma de organización social del sector protestante, ha fracasado debido a la ambición personal y a la inexperiencia de sus dirigentes en el manejo de recursos económicos. Quizá lo único que ha funcionado en la Confederación ha sido el manejo del Instituto Bíblico de Capacitación de Líderes Religiosos, el cual se encuentra bajo vigilancia de los misioneros americanos de la UME.

Una posible explicación sobre el interés puesto en el Instituto Bíblico es el afán de crear una estrategia de control de los pastores, quienes son las cabezas de las iglesias locales. La fidelidad de la gran mayoría de iglesias protestantes hacia la CONPOCIECH podría explicarse por el apoyo de ésta a las minorías protestantes durante el ciclo de persecución y violencia religiosa de los primeros años de evangelización. Además porque no ha existido un órgano de representación religioso a nivel étnico y regional. También es importante destacar la flexibilidad litúrgica y política de la CONPOCIECH al haber apoyado la “pentecostalización” de las iglesias quichuas a pesar de la oposición de los misioneros americanos y el respaldo otorgado al movimiento evangélico Amauta Jatari en las campañas electorales.

Respecto a la relación entre la CONPOCIECH y los misioneros americanos, observamos que por momentos se vislumbra un deseo de independencia total, mientras que en otros momentos se observa una continua dependencia que les ha obligado a mantener dos formas de culto, uno en la comunidad y otro en la ciudad, uno sin alabanzas y otro con alabanzas. Con la participación política activa, y un reciente proceso de cuestionamiento sobre el proceso de evangelización, creemos que la relación con los misioneros norteamericanos continuará debilitándose como hasta ahora ha ocurrido. Los

misioneros raras veces son consultados o invitados a participar en reuniones internas de la CONPOCIECH. La multiplicación de iglesias quichuas –casi 600 en 1999- no está asociada a la gestión y dirección de la CONPOCIECH, sino a la iniciativa de los pastores y demás líderes religiosos organizados a nivel local y al aporte económico de los migrantes asentados en las ciudades. El fraccionamiento de iglesias llega a límites tales que su propagación se realiza por barrios de una misma comunidad, con independencia y autonomía propias, lo que demuestra las dimensiones colectivas y sociales de la conversión que mantienen completas las redes de parentesco. El papel del pastor como dueño, fundador y guía de estas nuevas iglesias ha sido vital, al ser responsable del bienestar físico y espiritual de su congregación. De sus recomendaciones y sugerencias se sabe por quién votar -en época de elecciones- o se considera la adhesión a un nuevo movimiento religioso.

En cuanto a las características de las nuevas creencias y celebraciones protestantes, hallamos la combinación más ajustada entre tradición oral e historias bíblicas. Los creyentes escuchan con complacencia la “historia” sagrada, la reinterpretan, comparan y asimilan los nuevos conocimientos según la lógica tradicional indígena. De allí surgen nuevos personajes bíblicos, acontecimientos históricos mezclados con sucesos locales, nombres de personajes bíblicos cambiados, etc. A través de expresiones sobre el Juicio Final, el paraíso celestial y la segunda venida de Jesucristo, pretendí mostrar el ejercicio de la “reelaboración” de las prácticas religiosas.

Respecto al mensaje evangélico -transmitido en los cultos regulares- examinamos como éste puede explicar mejor y solucionar la situación de crisis interna y externa. Según la nueva fe, el sufrimiento, la pobreza, la soledad, la discriminación, tienen una explicación moral, “somos pecadores, debemos arrepentirnos y escuchar la palabra de Dios para poder alcanzar la dicha, el bienestar y la prosperidad económica”. Se produce entonces una aceptación de la necesidad de un nuevo sistema de valores, comportamientos y ética en oposición a lo “católico” que retiene una identificación histórica de exclusión y dominación hacia los pueblos indígenas. La transición ha sido lenta, los “sustitutos funcionales”, como la presentación de niños, las fiestas “espirituales”, y la continuidad de ciertos elementos culturales como la

música, el relato oral, la devoción, la ayuda mutua, el liderazgo “invisible”, han permitido mitigar el impacto del cambio cultural y religioso. La señal de aceptación ha sido la conversión, “alzar la mano, pasar y entregarse al Señor”.

Ciertamente este lenguaje religioso sentenciador, autoritario, sagrado y sencillo ha tenido efectos sorprendentes entre los quichuas quienes prefirieron, en un primer momento, la opción protestante en lugar de la reforma social y política propuesta por el catolicismo radical de los años 70. Sin embargo, con los últimos acontecimientos políticos observamos que otro tipo de combinaciones pueden producirse.

La llegada del pentecostalismo al campo ecuatoriano, ciertamente ha marcado diferencias en relación con el protestantismo conservador de la UME; pero también existen similitudes que han hecho posible el cambio de credo desde la composición misma de los seguidores (quienes provienen de las iglesias de la UME), hasta parte de la doctrina y de los ritos pentecostales. Para los pentecostales, los protestantes evangélicos son considerados “libertinos”, con una frágil moral y falta de disciplina. El pentecostalismo, como queda demostrado, se ajusta mejor a la cultura indígena a través de las creencias mágicas : los sueños y la sanación divina expresadas en formas extáticas de culto.<sup>52</sup>

## Notas

1. Ver Bastian, J.P. 1986: 165.
2. Ver Miller en Bastian, 1986; Martin, D, 1990.
3. Ver Garma, C., 1983, “Libertad, mensaje religioso y contexto social” en revista *Cristianismo y Sociedad*, #95, México, 1988; Carrasco, P, “*Protestantismo y campo religioso en un pueblo del estado de Oaxaca*”, tesis IIES, México.
4. Esta es la tesis clásica de Lalive d’Epinay en su estudio realizado entre los pentecostales chilenos, 1968.
5. Ver Bastian, 1984, “Protestantismos latinoamericanos entre la resistencia y la sumisión 1961-1983” en revista *Cristianismo y Sociedad*, #82.
6. Ver Contreras, C., 1983, “Conflictos comunales en la Sierra Central, Siglos XIX y XX”, en la revista *Cristianismo y Sociedad*, México.
7. Ver Stoll 1990: 29-35. En marzo de 1998, la Diócesis de Riobamba ordenó al primer sacerdote indígena con una formación menos occidental,

recogiendo elementos de la teología indígena y en el marco de una política de revalorización cultural.

8. Ver la abundante y excelente obra de Angelina Pollak-Eltz sobre la religiosidad popular en Venezuela: *La religiosidad popular en Venezuela*, Caracas, Ed. San Pablo, 1994; *-Religiones Afroamericanas Hoy*, editorial Planeta, Caracas, 1994, p. 268.
9. Martin, 1990, cita el caso de los Chols de México donde el efecto de la conversión ha logrado vitalidad lingüística, independencia económica, dignidad y respeto étnico, además de toda una red de ayuda y servicios entre los creyentes migrantes. (p. 213).
10. Respecto a la permanencia de lo viejo, Martin se refiere también a la reproducción de ciertos patrones y características de las sociedades latinoamericanas como la cultura del honor y la vergüenza, el patrón-cliente y el clima de espiritismo de la sociedad brasileña p. 258.
11. La CONPOCIECH se constituyó legalmente en 1967 con el fin de demandar tierras para la construcción de las iglesias y de los cementerios protestantes.
12. Este fue el caso de los misioneros de la Alianza Cristiana y Misionera con grupos indígenas de la provincia de Imbabura y de la provincia de Tungurahua (Salasacas).
13. Entrevista a Henry Klassen, Agosto de 1986. En ese entonces, él dictaba tres materias en el Seminario Bíblico: misiones, historia de la iglesia y antropología.
14. Entrevista a un misionero norteamericano residente en Majipamba, Colta, 1992.
15. Departamento legal, agrícola, de medio ambiente, salud, desarrollo comunitario, radiodifusión, enseñanza bíblica, etc.
16. Se puede ver un ejemplo en los estudios realizados sobre la ONG Visión Mundial: CEPLAES, Visión Mundial en el Ecuador, Quito, 1984; Andrade ,S., *Entre el Cielo y la Tierra*, Quito, Abya-Yala, 1990.
17. Este “laboratorio” de difusión protestante ha sido visitado y elogiado por un sinnúmero de misioneros, médicos, antropólogos y agentes de desarrollo cristianos. Existe una amplia lista de estudios e investigaciones realizados por estos visitantes.
18. En el Ecuador existen las iglesias del Buen Pastor en las ciudades de Saisha, Coca, Sucúa, Puyo, Tena, Archidona, Cuenca, Machala, dos en Guayaquí , dos en Quito, etc. En Venezuela esta iglesia tiene filiales en las ciudades de Caracas, San Mateo, Cagua, ciudad Bolívar y Maracaibo, y en Colombia en Pasto, Cali, Popayán, Armenia, Risaralda, Cartagena, Yopal (llanos orientales).



19. La comunidad de Letrapungo en el cantón Alausí es un claro ejemplo de cómo funciona el mercado de bienes simbólicos. Esta comunidad abandonó a la CONPOCIECH, para irse con la Iglesia Bautista de Cañar porque ofrecía mayor asistencia espiritual -visita de pastores- y recursos como carpas y organización de fiestas espirituales.
20. La iglesia quichua Jesús del Buen Pastor en Venezuela se encuentra afiliada al Consejo Evangélico de Venezuela desde 1998.
21. Sobre los modelos de liderazgo existe un conflicto entre el modelo indígena, como forma de representación colectiva y los modelos bíblicos (Moisés, Jesucristo, Pablo, Nehemías), que enseñan los pastores venezolanos, los cuales tienen un carácter individualista. Otro punto de fricción señalado anteriormente -entre indígenas y venezolanos- es la forma de seleccionar los líderes; mientras que para los indígenas la elección y legitimidad de un líder está determinada por las redes de parentesco, para los pastores venezolanos lo fundamental es el grado de educación religiosa de los líderes.
22. El primer bautizo ocurrió en 1955, después de 50 años de la llegada de las misiones protestantes a Chimborazo. Klassen manifestaba que tomaría el mismo tiempo de preocupación y cuidado para asegurarse de una correcta interpretación de la Biblia. Entrevista personal, noviembre de 1986.
23. Sobre las diferentes funciones de los juegos funerarios, ver Hartmann, R.; Oberem, U., "Aportes al juego del Huairu", en *Revista de Antropología*, enero 1984, #8, Cuenca, pp. 67-101.
24. En el Antiguo Testamento encontramos múltiples referencias a los sueños y visiones, ver: "Génesis, 40,41,1-49; Joel,2,28; Daniel, 2,4,1-34,5,1-30,7,8,9,10,11,12,13. Es por el intermedio de los sueños que algunos profetas como Isaías, Jeremías y Ezequiel fueron consagrados como tales. En el Nuevo Testamento hay también referencias a los sueños y visiones, ver el Evangelio de Mateo y Hechos de los Apóstoles.
25. Un pastor narró un incidente que se produjo en una comunidad indígena cuando una mujer soñó que su esposo debía ser un hombre que se encontraba casado. Debido al convencimiento de que esa era la "voluntad del Señor", el hombre tuvo que huir con su familia a vivir en otro lugar.
26. "Amarcar" palabra quichua que significa cargar. Aquel que "amarcaba" al niño era el padrino o madrina del niño. Hoy observamos que esta función sigue presente en las manos del pastor.
27. En Caracas, el 25 de julio de 1998, se inauguró el primer templo perteneciente a los indígenas de Chimborazo.
28. A raíz del terremoto de 1986 que sacudió fuertemente la zona norte y centro del Ecuador, los evangélicos durante el culto, interpretaron este

- hecho como consecuencia de algunas faltas graves cometidas por los creyentes y declararon que ello demostraba que “por uno pagan todos”. Al averiguar el origen de esta creencia, encontré que se trataba de un principio andino de organización social, al cual se hace referencia también en la Biblia (Romanos 5, 15-19).
29. Los temas de las películas están relacionados con la vida de Jesús, la crucifixión, la creación, el diluvio, etc.
  30. Lentz 1997: (297) concluye su estudio, reflexionando sobre el tema de la complementareidad de estas estrategias -tradicionales y migratorias- como mecanismos que frenan la proletarización completa de los indígenas y fortalecen a la comunidad: “Parece una paradoja pero, al menos hasta ahora, la migración ha permitido la sobrevivencia de Shamanga como comunidad campesina, en vez de socavarla”.
  31. Véase los estudios de Thurner, Lentz y Guerrero.
  32. En el Carnaval de 1998 asistí a una fiesta de una comunidad en Colta que hizo alarde de los ritos de Carnaval, danzando sobre las lomas aleñañas más altas con banderas y disfraces; cruzando (y tumbando) sementeras e invadiendo los espacios privados de las viviendas para convidar chicha y trago a las familias católicas.
  33. Los padrinos son los miembros de la iglesia que tienen mayores recursos económicos y contribuyen regularmente.
  34. Para los pastores venezolanos, tanto el modelo de autoridad como las formas de sanción de la iglesia quichua no son bíblicos, no se mencionan en ninguna parte de la Biblia; el modelo de liderazgo que sí se señala en el Nuevo Testamento está compuesto por una junta pastoral o un cuerpo de “ancianos” (pastores). El principal obstáculo de la Iglesia Quichua de Caracas es que carece de pastores.
  35. Entrevista con el pastor de la Iglesia Quichua de Caracas, Héctor Marquez, Caracas, abril, 2000.
  36. Pollak-Eltz, 1998, menciona quince causas comunes de la expansión del pentecostalismo en América Latina, ver: *El pentecostalismo en América Latina*, Quito, Abya Yala.
  37. Entrevista con el líder juvenil quichua de la iglesia Jesús del Buen Pastor en Caracas y al pastor Segundo Mocha, Santiago de Quito, febrero de 1998.
  38. Entrevista a Henry Klassen, septiembre de 1986. Klassen se jubiló en 1987, después de permanecer en la estación misionera de Colta durante 35 años.
  39. Ver Rubens 1998: 60.
  40. Para un excelente trabajo sobre las nuevas corrientes en los estudios sobre el ritual ver Alexander, B., “Ritual and current studies of ritual:overview, in *Antropology of religion, a handbook*, edited by Glazer, S., Greenwood Press, Westport, 1997.

41. Primer Encuentro Latinoamericano de Pueblos Indígenas Evangélicos, Quito, 2000.
42. Ver: Pollak-Eltz, A., 1996, "Glosolalia, hablar en lenguas", en *Revista Presencia Ecuatoria*, #38, enero-marzo, p. 26-32 Caracas, Venezuela.
43. Por un lado está la influencia europea con la tradición médica galénica e hipocrática, y las creencias y sistemas populares de diagnóstico y curación que practicaban los sectores populares de la España del siglo XVI y por otra parte está la medicina aborígen con un complejo sistema de conocimientos sobre las causas de la enfermedad y su curación.
44. Ver, Bernand, C. 1985: 134.
45. El tema de las pruebas de resistencia, hombría, fortaleza, miedo, etc. son características del mundo andino, muchos relatos míticos hacen referencia a estas "pruebas" que las lagunas y cerros imponen a las personas que caminan por sus territorios como vaqueros y pastores. También hicimos mención a un rito de iniciación del *Katekil*, como un rito de iniciación de los jóvenes quichuas en la edad adulta.
46. Están, por ejemplo, la teoría de la sugestión, la teoría de la alucinación y la teoría de la histeria, teorías que los psicólogos interpretan como respuestas a las carencias de afecto, a la presencia de culpa como motivaciones para buscar una situación social de armonía corporal y mental por medio de la religión, Ver Silveira 1999: 356.
47. "A cada cual se le otorga la manifestación del Espíritu Santo para provecho común, porque a uno se le da por el Espíritu palabra de sabiduría; a otro, palabra de ciencia según el mismo Espíritu; a otro, fe, en el mismo Espíritu; a otro, carismas de curaciones, en el único Espíritu; a otro, poder de milagros; a otro, profecía; a otro, discernimiento de espíritus; a otro diversidad de lenguas; a otro don de interpretarlas" (1 Co, 12, 7-10).
48. La comunidad de Pulucate está ubicada en la parroquia de Columbe, cantón Guamote. Tiene una población de 600 familias aproximadamente.
49. El movimiento indígena "Pachakutik" ganó la alcaldía del cantón Colta y el movimiento indígena evangélico "Amauta Jatari" consiguió dos concejalías, una de ellas en Pulucate. En el cantón Guamote también los indígenas lograron ganar la alcaldía y tres puestos para concejales municipales. En Guamote se ha formado el "Parlamento Indígena", una organización encargada de fiscalizar proyectos de desarrollo estatales y privados. Este parlamento representa a 114 comunas y 130 cooperativas y asociaciones; el presidente es evangélico. Ver S. Andrade, *Gobiernos alternativos y protestantismo en el Ecuador*, Revista Andina, Cuzco, octubre 2003.
50. La interpretación de la historia del cristianismo por un pastor pentecostal es la siguiente: "Roma, Nerón, papiza todo ello mató el Evangelio y hubo

que esperar mucho tiempo para que haya retoños, hasta entonces el mundo no conocía el Evangelio hasta que un sabio, Martín Lutero, primo del papa, estudió calladito la Biblia. Como era sacerdote tuvo la oportunidad de estudiar y se encontró con hermosos temas como es la voluntad de Dios y San Marcos 16:15: “Id por todo el mundo y predicad el Evangelio y todo el que sea bautizado será salvo, mas el que no crea será condenado”. Ahí no dice que hay que bautizar a los niños ni hacer misas por los muertos para que sean salvados. Desde ahí vino la división y se publicó el Evangelio y predicó. La iglesia de Dios ha retoñado y surgen nuevas religiones, porque está escrito: “Apartarán de la verdad el oído y se volverán a las fábulas”.

51. Ver Marcos 16:17 “En mi nombre echarán fuera demonios, hablarán nuevas lenguas; tomarán en las manos serpientes y si bebieren cosa mortífera, no les hará daño; sobre los enfermos pondrán sus manos y sanarán”.
52. El texto original en inglés dice: “It is a potent combination of external influence and radical local adaptation: unites the ancient layers of solidarity with the kind of expansive organizational principles and the preference of stories, gesture and oratory, belongs simultaneously to pre literate and post literate society. Retains the participation found in the fiesta and unites that to a spiritual version of the contemporary encounter group”.



Orando al Señor



El Culto



Lo nuevo y lo viejo conviven



Campaña de evangelización



El templo y sus líderes (Castug)



El pastor predicando

## CAPÍTULO V

# HISTORIAS DE CONVERSIÓN, DESERCIÓN Y RESISTENCIA

En este capítulo encontraremos diversos testimonios sobre la conversión religiosa al protestantismo así como un testimonio de desertión y una historia de resistencia.

La conversión religiosa como hemos visto está ligada a diversos aspectos, uno de ellos es la experiencia religiosa misma que se manifiesta en relatos de trances, experiencias de éxtasis e iniciación a una nueva vida. El lenguaje religioso gira en torno a la muerte, la regeneración y la salvación.<sup>1</sup> Otro aspecto de la conversión ha sido la ruptura con la forma de vida religiosa tradicional y el deseo de insertar en una nueva vida, incorporando parámetros de la modernidad.<sup>2</sup> Si bien esta ruptura es ampliamente manifiesta, en la práctica persiste una lógica tradicional y una explicación mágica del mundo que les rodea. Asimismo se mantiene el respeto a las obligaciones y principios andinos.

La conversión al protestantismo también está ligada a la reorganización del mundo social y personal del creyente. El creyente reconstruye valores y una identidad en crisis y se incorpora a una nueva colectividad, creando nuevos vínculos de amistad y trabajo. Esta ampliación de la red de apoyo ha sido muy importante para los jóvenes que migran a las ciudades y deben insertarse en el mercado de trabajo urbano y adaptarse a una cultura diferente. En este sentido, las iglesias evangélicas quichuas en las ciudades, se han constituido en “zonas de refugio”, en espacios de seguridad, protección y descanso de los indígenas.<sup>3</sup>

A partir de las historias de conversión y resistencia a la conversión, analizaré las diferentes estrategias e instrumentos de evangelización utilizadas por las distintas iglesias y corrientes religiosas. La estrategia protestante se refleja en el empleo de la música y del canto, en la conexión del relato bíblico con la tradición oral, en la oportunidad



del creyente de generar un discurso propio y a su vez poder interpretarlo, en la presentación de un mensaje religioso objetivo y claro, en el acceso a la salud y a la educación, en el proselitismo de las rutas de migración, en el uso de la radio, entre otros métodos. El mensaje religioso influenciado por la cultura hegemónica occidental y por el “marketing” de ofertas de salvación de las iglesias evangélicas también constituye una importante estrategia de evangelización. Escucharemos algunos testimonios sobre las ofertas concretas de cada iglesia, generalmente relacionadas con la obtención de prosperidad, curaciones milagrosas y oportunidades de acceso a la educación y la salud.

La estrategia católica, por su parte, consiste en adaptar un proyecto de revalorización cultural y étnica emprendida por los sacerdotes de la liberación, con el rechazo de una comunidad indígena a la entrada del protestantismo. De cierta manera perciben los temores de los comuneros frente al colapso del universo tradicional y proponen un plan de resistencia espiritual y político que enfrente el avance del protestantismo.

En cuanto a la historia de deserción, observaremos que no se trata exactamente de un caso de aceptación y regreso a los dogmas de la fe católica. El caso de Luis es el caso típico de trasgresión de los preceptos y normas evangélicas, razón por la cual regresa a ser “católico”, aunque más bien se ubica en una categoría religiosa ambigua, una especie de “limbo” de convicciones, donde resulta lo mismo asistir a una misa católica que a un culto evangélico.

Estos temas, si bien han sido tratados a lo largo de todo el libro, ahora serán examinados desde un punto de vista individual y subjetivo a través de expresiones, palabras, motivaciones e interpretaciones de los propios fieles sobre su transformación religiosa. En cada historia he querido acercarme a la experiencia religiosa misma y entender cuáles han sido las motivaciones que han llevado las persona a cambiar de religión. Si bien existen estrategias destinadas al control del individuo y la población indígena, también están presentes la fascinación, el encanto y la relación que establece el creyente con lo sagrado. Esta experiencia, comúnmente, toma la forma de una experiencia mística.<sup>4</sup>

Finalmente, quisiera explicar la ausencia de testimonios femeninos. La conversión del hombre representa una conversión de toda la familia, en el sentido de que la esposa e hijos deben seguir la ruta del jefe de familia. Solamente en los primeros tiempos de la

conversión, hubo un fuerte rechazo por parte de la mujer. No encontré situaciones donde la mujer fuese la pionera en adoptar la nueva religión. Dentro de la evangelización familiar, observaremos la importancia que tiene la propagación del mensaje evangélico de los hijos a los padres debido a la migración de los jóvenes a las ciudades donde libremente aceptan el Evangelio.

El esquema de los testimonios de conversión sigue, parcialmente, las tres fases señaladas por Gouvea Mendoza: 1. el reconocimiento o aceptación del pecado; 2. la conversión como salvación; 3. la regeneración o hallazgo de paz y seguridad.<sup>5</sup>

### **Motivaciones**

En los siguientes relatos encontraremos diversas razones por las cuales los individuos explican su acercamiento al protestantismo.

Muchos de los primeros conversos escucharon el mensaje evangélico en las clínicas de los misioneros norteamericanos, o por medio de la radio local o en los cultos al aire libre de las ciudades. Para algunas personas lo más impactante del mensaje fue escuchar hablar de los santos como “ídolos”, como objetos de palo sin vida; descubrieron que no comían ni caminaban como se había creído siempre. Se demostró la falta de poder de las imágenes para curarles y ayudarles a salir de la pobreza; en su lugar escucharon hablar de la “teología de la prosperidad”, la cual proponía un bienestar abierto y disponible para todas las personas dependiendo del esfuerzo individual.<sup>6</sup>

Damacena sostiene que en el momento en que el creyente logra hacer esta conexión entre prosperidad y esfuerzo individual se produce un cambio profundo de mentalidad.

Acostumbrado a la resignación, pasa a entender que todos tienen derecho a la no pobreza y que todos pueden dejar de ser pobres. Ese convencimiento provoca una actitud emprendedora del fiel en el mundo, llevándolo a superar las condiciones desfavorables en las que vive (1999: 6).

Encontraremos señales de esta actitud emprendedora en testimonios como el de Nicolás que relata una cosecha de títulos religiosos, o en la exitosa compra de tierras conducida por taita Juan, o en la carrera promisoría del pastor Mocha.

Para otras personas la mayor impresión les causó escuchar hablar sobre el destino fatal que les deparaba a los inconversos y su exclusión total de la salvación. El temor por la salvación del alma entró en escena para quedarse. Otros, en cambio, aceptaron el mensaje por la ética y estética que difundía: ahorro, disciplina, trabajo, ausencia de licor y peleas, buena imagen física de los primeros creyentes. La “buena” presencia de los pioneros, su compostura y aire ilustrado predispuso a muchos a prestar atención al mensaje. Ellos proyectaban una apariencia de “allí causaita”, de buena vida. Manuel recuerda que cada vez que su nuera le llevaba al culto planchaban la ropa o le obligaban a cambiarse de prendas de vestir.

Compramos ropa, teníamos conferencia, reunión en mes de septiembre, en Carnaval, entonces para eso andábamos muy buenos, puesto ropa nueva, sombrero bueno, alpargata de caucho y sanitos conversábamos la palabra de Dios. Haga como nosotros decían.

Casi todos relatan experiencias de éxtasis, marcadas por sensaciones físicas, aduciendo estados de purificación y transformación. Algunos relatos están cargados de elementos fantásticos que tienen como objeto rechazar un mundo a favor de otro, el mundo de antes a favor del mundo evangélico. Antonio Guamán, por ejemplo, recuerda que durante los bautizos en la laguna de Colta, llegaban los curas, sacristanes y cabecillas a pelear contra los recién bautizados y él los terminaba convenciendo a todos sobre la superioridad de la nueva fe.

### **El primer creyente**

Pablo Suqui de 80 años fue el primer creyente en Santiago de Quito. Se convirtió al protestantismo en 1959 a raíz de una prolongada estadía en el hospital de Colta. Los misioneros lograron curarle una avanzada tuberculosis a los 39 años de edad y además le enseñaron a leer la Biblia. “Cuando se ve a Dios, sanó enfermedad, se abrió el ojo”, aseguraba Pablo. Su llegada al hospital fue el último recurso, luego de visitar curanderos y médicos y superar miedos y prejuicios sobre los misioneros americanos.

El padre de Pablo fue emigrante en el sur de Chimborazo. El, a su vez, trabajó como vendedor de ropa en ciudades de la Costa y Colombia; a los 24 años regresó a la comunidad y se casó. Algunos años más tarde enfermó. Pablo, antes de ser evangélico, gozaba de prestigio y respeto en la comunidad, había sido “alcalde” en las fiestas de Carnaval, “embajador” en las fiestas de Navidad y “prioste” en las fiestas de San Miguel; además había ocupado varios cargos en el cabildo. Su temprana conversión le valió la enemistad de los comuneros de Santiago, quienes le declararon una guerra sin cuartel. “Botándome *chicha*, insultándome y pegándome”, recuerda Pablo.

Aunque tenga plata o no tenga plata, yo recién casado en seguida sabía hacer fiesta vendiendo animalitos, sacando plata como préstamo de los cantineros. No sabía tener ropita buena, ni siquiera guaguas estaban en la escuela, nada, nada. Totalmente la gente era perdida.

Pablo protagonizó el conflicto entre los comuneros de Santiago de Quito y la policía, relatado en el capítulo III. Durante este conflicto, repasemos, fueron tomados presos numerosos católicos por una denuncia realizada por los evangélicos. Sucedió en el carnaval de 1965. Pablo junto a otros creyentes regresaban del culto cuando fueron atacados por los comuneros de Santiago quienes “borrachos” los amenazaron y pegaron con palos, machetes, escopetas, piedras y “espinos”, destruyendo sus casas, rompiendo tejas y vidrios. Al siguiente día, los vecinos evangélicos, junto a un misionero americano, intentaron visitar sin éxito a los heridos:

No dejaron entrar carro, los borrachos bailando, jalando palos, cuchillos, mama cuchara, todo lo que encontraban, haciendo carnaval. A esos evangelistas matamos, comemos, decían; entonces no dejó entrar.

Seguidamente denunciaron a la policía de Riobamba sobre el “levantamiento” contra los “hermanos” evangélicos de Santiago y la policía arrestó a treinta comuneros, un hecho sin precedente.

Pablo afirma que a raíz de este suceso, muchas personas se hicieron protestantes como señal del poder del Dios cristiano. A ello habría que añadir la importancia que tuvo la asesoría legal, ofrecida

por la Unión Misionera Evangélica, para resolver los conflictos. Las fuerzas de los conflictos se tornaron disperejas, beneficiando a los sectores protestantes.<sup>7</sup>

Los acontecimientos de esta época convulsionada hacen que Pablo evoque los sufrimientos de los primeros tiempos de evangelización, donde el peligro y los conflictos fueron incesantes. Paulatinamente su familia y amigos aceptaron la nueva fe:

La evangelización a los primeros creyentes era disimulada, uno que otro no más, no públicamente; si sabían hubieran matado, eso no querían ver, por eso me llevaron a mí pobre, tantas veces al cura. Borrachos, cada día sabían tomar y yo sufriendo cuando viajaba a hacerme curar.

Pablo considera que, a diferencia de los católicos, los evangélicos saben vivir bien: “Ahora ya sentimos dónde vivimos, qué situación tenemos, qué necesitamos, necesitamos el estudio para mejorar los hijos, tenemos consideración a los hijos que no vivan como nosotros, como antes”.

De acuerdo con la estrategia de entrada de los primeros misioneros americanos, se buscaba sanar a una persona influyente de una comunidad. El doctor y misionero Dillworth declaraba que el mensaje evangélico debía adaptarse a la cultura indígena no en términos teológicos ni filosóficos sino, con beneficios físicos. Con este método de atención a la salud se esperó que los primeros convertidos traigan consigo a sus familias extendidas. Esto fue exactamente lo que sucedió con Pablo Suqui, su familia y la comunidad de Santiago de Quito.

### **El presidente de la CONPOCIECH**

Nicolás Guambo fue nombrado presidente de la CONPOCIECH en 1986; al mismo tiempo que ocupaba cinco “ministerios”, los de pastor, evangelista, maestro, predicador y exhortador.<sup>8</sup> Además era locutor de la radio evangélica y productor de libretos de los programas de historia y geografía. Nicolás había sido cargador en el mercado de Guayaquil y luego marinero en un barco donde pudo ganar suficiente dinero. “Trabajé en un barco a bordo, me

ganaba en esa época 500 sucres diarios, un montón de plata pero nunca podía beneficiarme de nada; ¿con qué llegaba a la comunidad?, llegaba con trago en los bolsillos o cigarrillos.”

En la comunidad fue catequista y asegura que vivió 10 años en un convento de curas. “Yo conocía las fechorías que hacían en el convento”. Menciona que los curas, incluso, le ofrecieron tierra y dinero para no hacerse protestante. En 1968 escuchó el Evangelio en las calles de Guayaquil:

Terminamos el trabajo y salimos a divertirnos, me había emborrachado, me había caído en el cemento, aquí tengo una huella. Me encontró un evangélico y me preguntó qué religión tenía, yo le dije católico y me dijo hay un Dios que no enseña estas cosas.

Desde entonces empezó a asistir a los cultos evangélicos hasta que un día se arrepintió de su vida pasada y aceptó a Jesús en su vida.

Con el Evangelio me transformé, ahora pienso racionalmente, pienso en la familia. Yo ya me gradué y mis hijos se están preparando en el colegio y en la universidad. Nuestros padres no sabían leer, ni papel conocían. Los que no son cristianos pegan a las mujeres, los cristianos ya no.

Posteriormente estudió en el Seminario Bíblico de Guayaquil y de Colta y se graduó de pastor en 1975. En 1987 siguió un curso de teología por correspondencia desde la Argentina.

En este testimonio está muy claro el esquema de Gouvea Mendoza, quien describe tres fases de la conversión: el pecado, la salvación y la regeneración. El pecado está en íntima relación con la falta de educación y la forma de vida religiosa tradicional. El Evangelio transforma al hombre, permitiéndole el acceso a la educación suya y de sus hijos y a un comportamiento “racional” y civilizado. La acumulación de “ministerios” o funciones religiosas rememora el antiguo sistema ritual donde cada individuo, a lo largo de su vida, debía asumir determinadas responsabilidades religiosas y políticas, dentro de un estricto sistema de cargos y prestigio. Sin embargo, este tipo de proceder también responde al discurso protestante sobre el esfuerzo individual para alcanzar la salvación, reflejado en la

instrucción religiosa. Este acaparamiento de cargos es muy criticado por los pastores extranjeros, quienes reconocen en ello una mezcla peligrosa de cultura y religión.

### **Por los caminos de Billy Graham**

Segundo Mocha es un pastor de la CONPOCIIIECH en Santiago de Quito. El se convirtió a los 12 años en Bucaramanga-Colombia, en 1970. Sus padres eran católicos y habían migrado a Colombia. Generalmente pasaban tres años fuera y volvían a Santiago durante seis meses o un año, para nuevamente regresar a Colombia. Un día, fue a vender ropa a una familia evangélica y leyó un afiche que decía: “Jehová es mi pastor, nada me falta” (Salmo 23, 1). Viendo su interés, la familia le regaló el cuadro y le invitó a la escuela dominical (culto de niños y jóvenes). Según relata Segundo, desde los diez años él había aprendido a fumar marihuana y vivía en un barrio peligroso, en medio de pandillas y ladrones. Al asistir a una campaña pentecostal “sintió que el espíritu de Dios le había tocado”:

Al terminar el mensaje el evangelista invitó a las personas que quisieran aceptar al Señor como su salvador, a confesar sus pecados y reconocer que Cristo es el salvador. Entonces yo pasé, acepté al Señor y en ese momento me sentí más liviano, como un papel que podía volar, era algo diferente, nuevo, me sentí conmovido, lloré y sentí dicha de que el Señor me topaba.

Cuando la familia se enteró de su conversión, le pegaron, insultaron y no le prestaron dinero para los gastos diarios de transporte y comida. En la Iglesia le aconsejaron invitar a una persona “experimentada” para que hable con sus padres. Esta persona fue quien convenció a su familia. A los 18 años regresó al Ecuador y se casó. En 1978 recibió una invitación para estudiar en el Seminario Bíblico de Guayaquil, sin embargo prefirió pagar sus estudios en Armenia-Colombia por las ventajas económicas que representaba. “Mientras un pastor ganaba 35 000 pesos en Colombia, en Colta se ganaba 5 000”. Los estudios bíblicos duraron tres años y se graduó en 1981. Recorrió Colombia predicando por muchas ciudades, junto a otros evangelistas. En varias iglesias le invitaron a quedarse pero él decía “tengo un país y mi raza indígena necesita apoyo”.

Luego regresó a Colta y continuó estudiando en el Instituto Bíblico de Colta hasta 1985, año en que se graduó. Desde entonces ha fundado cerca de una docena de iglesias en la Amazonía ecuatoriana, Colombia y Venezuela. Su vida ha transcurrido de iglesia en iglesia. Actualmente está radicado en Santiago de Quito y trabaja con el equipo de evangelistas de Billy Graham, quien lo ha invitado a Holanda, México, Estados Unidos y Chile.<sup>9</sup> “Seleccionan para estos viajes según la capacidad, cómo ha organizado congresos, cruzadas”, explica el pastor.

La primera cruzada de evangelistas internacionales tuvo lugar en septiembre de 1987 en Colta, con la asistencia del Hermano Pablo y su equipo de oradores, consejeros, músicos y artistas; anteriormente sólo habían organizado cruzadas de pastores nacionales.<sup>10</sup> El cargo oficial que ocupó Segundo en el equipo Graham fue de “representante quichua” del evangelismo internacional; (existe otro representante ecuatoriano “para la gente blanca”). La filiación con el equipo Graham la hizo a través del departamento de cruzadas de la CONPOCIECH, del cual Segundo era responsable. No obstante, también está afiliado a otros grupos de evangelistas venezolanos y colombianos. En febrero de 1998 fueron invitados dos predicadores venezolanos a las campañas de evangelización en la provincia de Chimborazo.<sup>11</sup>

La trayectoria de vida de Segundo, como creyente y pastor, es un ejemplo típico de los canales de movilidad social y oportunidades de participación que ofrece la religión protestante. En el caso de Segundo, su capacidad de orador y la eficiente organización de iglesias y campañas evangélicas le ha valido un importante ascenso en el trabajo, viajes al exterior y un mayor prestigio. La función de pastor se ha expandido también hacia asuntos políticos y sociales. El pastor se ha convertido en un representante de los creyentes, en situaciones de conflicto tanto en el campo como en la ciudad. Esta representación se puso en evidencia cuando el gobierno venezolano deportó a varios indígenas ecuatorianos por acusaciones de tráfico de menores e indocumentación. Como mencioné en un capítulo anterior, la defensa de estas personas estuvo a cargo de los pastores quichuas, quienes a través de redes de apoyo con el congreso evangélico de Venezuela movilizaron la ayuda de dos diputados protestantes para detener el acoso a los comerciantes indígenas. Además organizaron un comité prodefensa de los derechos de la colonia ecuatoriana en



Venezuela, el mismo que organizó un secuestro al cónsul ecuatoriano en este país “por difamación y calumnias a la prensa” como explicaron.<sup>12</sup>

Inversamente al itinerario seguido por Segundo, quien ha permanecido en el circuito religioso, otros pastores han utilizado la plataforma religiosa para saltar a otros ruedos. En algunos casos, ciertos pastores han abandonado la palestra religiosa, seducidos por movimientos políticos y artísticos.

El recurso de ayuda y confederación con otros movimientos evangélicos, como el evangelismo internacional o distintas instancias de agrupación evangélica en el exterior, ha significado una adaptación a nuevas formas de solidaridad y ampliación de redes de ayuda mutua, más allá de la frontera étnica. En el caso de la migración interna estas formas de solidaridad han sido exclusivamente étnicas. Como había mencionado anteriormente, la organización de iglesias quichuas en las ciudades se realiza por comunidades e incluso por sectores o barrios de una comunidad, con poca comunicación entre iglesias.

Actualmente existe empeño por agrupar a las iglesias evangélicas quichuas, independientemente de su filiación religiosa y geográfica, dando más importancia al carácter étnico. Esta vinculación de iglesias ha comenzado a realizarse a través de la organización de convenciones, campañas evangélicas o festivales de música en los destinos de migración; así cada comunidad, confederación o misión evangélica, en su afán de obtener prestigio, organiza estos eventos e invita a participar a distintas iglesias quichuas. En Guayaquil, por ejemplo, se están realizando esfuerzos por crear una federación que agrupe a todas las iglesias indígenas de la ciudad.

### **La evangelización en el Sur de Chimborazo**

Manuel Tipán tiene 45 años, es pastor de la iglesia “Cristo la Unica Esperanza” de Alausí, perteneciente a la CONPOCIIIECH. En su relato, Manuel evoca la violencia familiar y su inconformidad con llevar una vida semejante a la de sus padres. “Mi papá tenía un testimonio muy malo en la casa, muy grosero, muy áspero, tomaba mucho, no trabajaba, no teníamos casi que comer, sufríamos bastante”. Del campo fue a vivir a la ciudad -Alausí- para luego regresar al campo y nuevamente a la ciudad. “No me cuadraba esa clase de vida, no estaba

seguro qué hacer, sigo los caminos de mi papá o qué hago, andaba bien confuso en mi corazón”.

A los 17 años de edad fue a trabajar a Naranjito (Costa) y escuchó, en la calle, el primer mensaje evangélico que decía: “Jesucristo cambia nuestras vidas y nosotros estamos llenos de pecados y maldades y tenemos que buscar un camino más recto a Dios porque la humanidad está equivocada”. Continuó escuchando más predicaciones al aire libre y cada vez se admiraba de oír hablar de Dios pues según recuerda, en su casa nunca hablaban del tema, excepto su abuela, quien había muerto. El mensaje que más le impactó fue cuando escuchó acerca del juicio final: “Las personas que viven en pecado puede ser que tengan muchas mujeres, muchos vicios y muchos amigos, pero en el día final, cuando se termine la vida, vamos a presentarnos delante de Dios y ¿qué le vamos a decir?, ¿con qué excusas vamos a salir?”.

Manuel recuerda que sus pensamientos y deseos se dividieron en dos: “mi corazón sentía ganas de botarse al mundo, seguir las costumbres mundanas con mis amigos, buscando chicas y todo eso y otro pensamiento decía no, eso sería ir contra mi vida en el final”.

La decisión la tomó algunos meses después cuando se “entregó” a Cristo en un culto evangélico en 1972. Una misionera americana exhortó al público presente a cambiar sus vidas así: “Si alguno quiere entregarse voluntariamente, no le vemos a Dios, pero está aquí, si quiere cambiar su vida, Dios puede cambiar”.

Entonces yo decidí alzar la mano y pasé adelante; pero que recelo de toda la gente. Me hicieron arrodillar y oraron por mí, pidieron a Dios por mí y en mí vino un instante de sudor que me quemaba el cuerpo; después me dio temor pero yo confesé a Dios que no quería seguir esos malos caminos, que quiero seguirte a ti, decía entre mí, cerrado los ojos. Entonces sentí que venía una quemazón de todo el cuerpo y después frío. Me vino algo que amaba, me llegaba la paz, tranquilidad en el corazón”.

La conversión de su familia comenzó con el padre. Juan, el hijo menor había regresado de la Costa “instruido” por un pastor evangélico; así pudo encarar a su padre borracho y pedirle que cambie la forma de vida y se entregue a Dios. “Entonces papá comenzó a llorar y abrazó a mi hermano. En verdad creo que las palabras le tocaron el

corazón. Pidió disculpas y desde ahí no toma ni fuma, tampoco nos maltrata. Después de un mes se entregó.”

Le siguió la madre, quien había prometido hacerlo si el marido dejaba de beber. “Después de unos meses que él se entregó, vio ese testimonio y dijo ya, no hay para qué. El lloraba, suplicaba a mamá pidiendo perdón, disculpas, hasta el día de hoy él llora, siempre se acuerda y da testimonio de la vida de antes”.

En aquella época -1972- había cuatro familias indígenas protestantes en Alausí, en 1992 había dieciséis. El desafío consistió en llevar el mensaje a las comunidades indígenas. En la comunidad no los aceptaron, incluso los agredieron físicamente. Después de diez años, algunas familias se convirtieron por la influencia de los hijos migrantes, quienes tenían más predisposición para escuchar el mensaje evangélico. “Unos decían a los papas, esto es bueno, les conversaban y les decían que esto es bueno, vamos a seguir, pero los papas no querían, entonces ellos se ponían fuertecitos, digamos”.

Posteriormente Manuel estudió, para pastor en el Instituto Bíblico de Colta. Los cursos duraron cuatro años, acudió tres veces por año, por un período de dos semanas cada vez. En 1984 se graduó de pastor. La motivación principal que le llevó a ser pastor fue el anhelo de conocer más la “palabra de Dios” y de enseñarla a quienes no la conocían. En 1992, Manuel tenía a cargo siete iglesias quichuas en las comunidades de Letrapungo, Shumir, Payaguchi, Santa Rosa, Gonzol, Chivatus y Totoras. La entrada del protestantismo a las comunidades del sur de Chimborazo fue posterior a la región central de la provincia. Mientras en Colta la evangelización comenzó a fines de los años 50, en Alausí fue a partir de los años 70. En esta región, los grupos evangélicos aún representan una minoría religiosa; la comunidad de Totoras, en 1992, era la comunidad con mayor población evangélica del cantón Alausí.

El caso de Manuel es elocuente sobre cómo la nueva religión puede reorganizar a la persona frente a los problemas sociales y personales que enfrenta. La inestabilidad laboral sumada a la tensión familiar crean las condiciones apropiadas para que el mensaje evangélico sea acogido. El mensaje, a su vez apocalíptico y sentenciador, ofrece una respuesta espiritual a los cuestionamientos internos de Manuel: la falta de sentido de la vida, la necesidad de apoyo, la presentación de un ethos de vida compatible con la vida moderna, la incertidumbre emocional y moral de las creencias y conductas

tradicionales. Estas ofertas están además acompañadas con oportunidades funcionales que promete la nueva fe, como es el acceso a la instrucción religiosa y la fundación y administración de iglesias filiales, las cuales representan un recurso económico y una fuente de obtención de prestigio y estatus para los pastores.

En la historia de Manuel también encontramos presente la idea de liberación del joven migrante frente a la familia y la comunidad. En el momento que acepta la nueva religión (sin el consentimiento de los padres), el joven migrante, simbólicamente se “independiza” del sistema de control comunitario-familiar. De acuerdo con Sanchis (1997), el campo religioso brasileño se caracteriza por tres fases correspondientes: premoderna, moderna y postmoderna. El momento premoderno equivale a lo “tradicional” que define un universo religioso ritual. La modernidad representa la idea de auto-desarrollo del individuo, portador de una decisión soberana a partir de su conciencia. La postmodernidad representa una fase de construcción ecléctica, en la cual el individuo realiza su “creatividad idiosincrásica”, articulando universos simbólicos ajenos a los de su propio grupo (Damacena 1999: 14). Con el ejemplo de Manuel observamos la aparición de esta segunda fase, que obviamente se articula con la fase premoderna.

### **La deserción de un músico**

Luis Alfredo Villalobos es músico, tiene 36 años de edad y se hizo evangélico en Guayaquil cuando tenía 16 años. “Desde los 13 años yo andaba participando en esa religión, sino que a mí me faltaba alzar la mano, decir que ya soy evangélico”. Finalmente un día, pasó al altar, se arrodilló y se entregó. En ese momento sintió que Dios cambió su vida al sentir el corazón quebrantado. “Lloré porque el pecado es un cáncer, una lepra que nadie le puede quitar sino Dios, entonces uno se siente sano, libre de problemas, liviano, siente que todo es un gusto, un deseo”. Desde entonces participó en varios conjuntos de música cristiana que tocaban en distintas iglesias hasta cuando decidió separarse de la iglesia evangélica junto con otros músicos de la banda. Sin embargo, el grupo continuó tocando con el nombre de “Runapak Shungo” (Corazón Indio) hasta grabar un disco. Escuchemos la historia de su deserción:

Yo salí cuando vi todos los errores que había en la iglesia evangélica, me di cuenta que mejor para eso seguir de católico, de gana llevando el nombre de evangélico. Salíamos del culto con la música y dedicábamos al chupe. La música engañaba llevándonos a las cantinas, allí hemos visto que los pastores se ponían a tomar, no se daban cuenta que nosotros les veíamos. Después de predicar iban a tomar, iban a los teatros; así nosotros también cogimos ese vicio. La música daña a la gente evangélica porque salían de alabar a Dios y se iban a tomar cerveza, mentían que veníamos tocando en esa iglesia, por eso en vez de estar mintiendo de gana, yo salí; para no estar haciendo chiste a Dios.

Luis admite haber “dañado” a otros creyentes, como a las cantantes de los coros musicales, invitándolas a beber alcohol. Su esposa Sebastiana también abandonó la fe evangélica cuando “pilló” a una mujer casada con un hombre que no era su marido. “Esta mujer viene cantando en la iglesia, dando testimonio, llorando y que haga eso, no vale esa religión”, asiente.

Luis y Sebastiana asisten a la misa católica “porque habla de la misma Biblia”, aunque “de repente” también acuden al culto evangélico. Esta pareja conoce y describe con detalle los casos y motivos de la deserción de varios pastores de la zona:

Manuel Fernández, pastor disidente; Basilio Malán, pastor de Pulucate, se metió con una mujer casada, la prima, por eso cuando predica se ríen y se salen. Por eso en Pulucate, la mayoría se pasó a la secta de los pentecostales. Otro disidente, Rosendo Guamán, se metió a la política por el interés de la plata con el MPD (Movimiento Popular Democrático). Este pastor se arrepintió y se cambió a la secta de los espiritistas.

Desde los inicios de la evangelización protestante, la música fue un poderoso agente de propagación del Evangelio. Con ese fin se organizaron millares de grupos musicales. Cada iglesia, en cada barrio, formó su conjunto musical femenino y masculino. La música fue el único elemento cultural que había permanecido de los antiguos ritos y fiestas religiosas, mientras que el baile, las bebidas alcohólicas y gran parte de los juegos rituales fueron prohibidos. En un principio, las letras de las canciones norteamericanas fueron traducidas al

quichua hasta cuando los intérpretes indígenas compusieron sus propias canciones.

La importancia de la tradición oral expresada en la música se hizo evidente por el sitio que ocupó en los cultos, campañas y conferencias, donde tocaban y cantaban durante largas horas. Paralelamente se promovió un intercambio dinámico entre grupos musicales de iglesias quichuas de Chimborazo e iglesias mestizas de la Costa. Estos viajes promocionaron a las bandas musicales y favorecieron los intercambios culturales para los jóvenes que no conocían la Costa o la Sierra. En este contexto, muchos músicos deslumbrados por la popularidad y el éxito obtenido, empezaron a transgredir las normas y reglas evangélicas, como sucedió en el caso de Luis y su banda.

En el relato de Luis Alfredo se puede observar la definición que se hace de lo “católico” y de lo “protestante”. Lo católico representa permisibilidad a los “vicios” y al desorden, mientras que lo protestante condena y reprueba este desorden presagiando un inevitable castigo divino. De allí el temor de Luis cuando declara: “...para eso seguir de católico, de gana llevando el nombre de evangélico”. En cierta forma el mensaje sobre el pecado individual ha sido interiorizado, lo cual no sucedió con la evangelización católica, donde el pecado continuó teniendo un carácter social.

Examinemos un ejemplo: un sacerdote, al mencionar los pecados confesados por un indígena, observaba que ninguno tenía referencia con faltas individuales sino más bien con el descuido en las obligaciones comunales como no asistir a reuniones del cabildo, “mezquinar” comida y herramientas de trabajo a los vecinos, etc. Cuando el sacerdote le preguntó sobre su estado poligámico, éste en ningún momento consideró que se trataba de un pecado.<sup>14</sup>

Los casos de deserción no son raros; en el sur de Chimborazo encontramos comunidades enteras que, al haber descuidado los compromisos evangélicos, han regresado a ser católicas. Este regreso al catolicismo estuvo grandemente marcado por la presencia en la región de los sacerdotes de la “liberación”, quienes han apoyado firmemente los reclamos de tierras y el mejoramiento de las condiciones de vida en el campo. En la parte central de la provincia, el movimiento de deserción ha estado dirigido más hacia los grupos pentecostales, líderes en el mercado de bienes de salvación. Sus ofertas de prosperidad y

salvación y las expresiones fuertemente rituales de los cultos han resultado irresistibles. El registro de desligamiento y aventuras amorosas de los líderes religiosos parece ser otro efecto del mercado de ofertas religiosas, es decir, se producen “caídas” cuando saben que serán recibidos en el seno de otras iglesias. Ejemplos análogos fueron examinados en el capítulo anterior.

### **Taita Juan, un doctrinero de Indios**

Juan Remache fue doctrinero de indios y uno de los primeros evangélicos de Majipamba, sede central de los misioneros americanos. Su trayectoria está marcada por los acontecimientos más importantes que han tenido lugar en la región; en diferentes etapas de su vida fue un ferviente católico, un enérgico dirigente político y un apasionado evangélico. Murió en 1993. Como doctrinero su oficio fue enseñar a rezar. Recuerda que enseñaba a rezar el Avemaría y el credo a las novias, luego el cura tomaba la lección y las sujetaba a trabajar en el convento durante un mes, como era derecho y costumbre. Su cuñado se hizo evangélico primero y trató de convencerlo, pero él era un fuerte opositor de la nueva religión; un día, incluso, quemó la Biblia.

Taita Juan relata:

Me hice evangélico porque escuché a los misioneros por la radio, claro en verdad me emborrachaba un poco, pegaba a la mujer, eso no era bueno. Yo corría a comprar trago y por eso me gustó ser evangélico. El cura cuando supo que me hice evangélico me dijo: no he de enterrarte cuando mueras, pero cuando yo estaba parcelando la hacienda, yo pedí para cementerio.

Cuando escuchó la radio evangélica le inquietó saber que aquel que no creía en la Biblia sería condenado, mientras que le deleitó conocer que podía entrar en el reino de Dios. Se le quedó grabado: “El que no naciere de nuevo no puede ver el reino de Dios... el que no naciere de agua y de espíritu no puede entrar en el reino de Dios. Lo que es nacido de la carne, carne es; y lo que es nacido del espíritu, espíritu es”, (Jn, 3, 16). La pasión de taita Juan por el relato se expresa en la siguiente frase: “Lo más bonito de ser evangélico es la palabra de

Dios”, por eso aprendió el Evangelio cantando y su interés fue tal que aprendió a leer la Biblia. “Varias cosas no sabíamos cómo se han hecho, como las lagunas, pero ya viendo en la Biblia se sabe cómo se ha hecho todo”.

Retomando su antiguo oficio de doctrinero, taita Juan me instruye sobre las historias bíblicas de su predilección: la creación del hombre, el pecado original, la creación del mundo, agregando, por supuesto, sus comentarios e interpretaciones. He aquí algunos fragmentos:

Primer padre abuelo había sido Adán, hombre él solito, no tenía con quién conversar. Vera yo aquí tengo casa, plata, animales pero no puedo estar tranquilo, no puedo comer hasta que venga mi esposa. Así mismo cuando voy a la feria, hay cosas de comer pero no compro y si compro llevo para compartir los dos. El Adán también era muy triste pero Dios pensó dar mujer; hicieron dormir y sacaron una costilla de él, entonces por eso ha sido que no hay que pegar a la mujer, porque es mi hueso. Taita diosito puso el alma, sopló y de eso somos toditos. Cuando cayó la Eva había ido a alguna parte pero sin el marido. Eva tenía que hacer la comida y ve la fruta prohibida; ‘pero no puede ser más que Dios’ dijo, y Eva ha comido y después cuando vino Adán, ‘esa maravilla cómase’ dijo y se comió, de ahí se cayó.

La experiencia de taita Juan como devoto católico y “fundador” de San Miguel refleja su antigua fe y prácticas rituales así como su desencanto y negación de aquella concepción del mundo, hoy considerada anacrónica. Observemos:

Yo era devoto de San Miguel, yo creía que los santos daban milagros pero ha sido mentira; por lluvia tenemos granito, antes no sabíamos. A San Miguel daba terno para hacer poner, ropita cuando estaba trabajando en Guayaquil. La imagen estaba en Balbanera, sólo en día de fiesta traíamos a la casa. Yo era prioste, pendonero. Para la fiesta tocaba tener ganado, hacer mote, maíz para chicha, fregado era. En eso emborrachábamos, pegábamos a la mujer; ahora nunca peliamos. Yo imaginaba al taita Miguel dando ganadito, ha sido mentira. Ahora ya no creo en ningún santo, brujo o adivino. Los santos se hacen de palo, ahora el palo cómo va a dar milagro, nunca, hecho de humano. Ahora de los humanos no puede ser Dios.



Para ser pendonero tocaba hacer fiesta, tocaba disfrazarse, le traía a los fundadores, daba de comer carne, arroz y venía todas las gentes de aquí, llenito la casa. Para hacer eso costaba bastante: cuatro toneles de chicha y ¿qué hemos sacado? Nada. Otros llamaban “alcalde”; el alcalde jalado un palo negro llamado chonta, íbamos hasta el comisario, entre cinco: un alcalde mayor, un alcalde menor, cada domingo a tomar y visitar al comisario, al cura y a oír misa, todos los comuneros en la iglesia. Así andábamos de gana. Ahora siquiera estamos bien, educamos a los guaguas, tenemos casa buena, antes teníamos casa sólo con la pajita.

En donde quiera que uno va, hay que pedir a Dios. Yo no hago bendecir los granos con agua bendita. Antes curas decían: compra agua bendita; sacristán siempre vendía, curas sólo para sacar la plata. Antes era eso pero ahora ya no.

Su experiencia como dirigente comunal, también valiosa e interesante, nos muestra la importancia que tuvo la lucha por la tierra en la zona. Entre las estrategias de evangelización de los primeros misioneros americanos se mencionaba la importancia de emplear historias del Antiguo Testamento que hicieran referencia a la “tierra prometida” debido al nacionalismo y al derecho a la tierra que se proclamaba en ese entonces.<sup>15</sup> Durante este período taita Juan se hizo evangélico y se sintió “designado” por Dios para enfrentar a la hacienda.

Esta hacienda era de la Asistencia Pública. Yo he andado en Quito para parcelar la hacienda de aquí hasta arriba, hasta el páramo. Los huasipungueros que vivían aquí y los mayordomos querían matarme, pusieron una queja a la tropa diciendo que era comunista y vinieron a llevarme preso al cuartel. Yo les dije que ésta hacienda quita a los pobres campesinos, haciendo trabajar, quita animal y que estoy comprando para la comuna; de ahí me soltó, estando ocho días en cuartel. Los huasipungueros me rompieron las canillas por estar tramitando la hacienda para los comuneros. Después vino la Ley de la Reforma Agraria y parcelaron. Los huasipungueros estaban con los arrendatarios, con el mayor Gallegos, con el capitán Corral. Yo no fui huasipunguero, yo viví en Majipamba, este sector se llama Colta Monjas Bajo. Los comuneros no me apoyaron, yo estaba solito. Entonces Dios me dio el poder; Dios dice en la Biblia desde chiquito he tenido el poder, mis hermanos no tienen el poder. Los pastores

también tienen ese poder; a cada cual le dan, no a todos. Yo no tenía ni terreno ni nada, tampoco mi esposa, taitita amito me dio tres hectáreas arriba, compré con quince mil sucres, ahora le vendí en dos cientos mil.

Al escuchar el testimonio de taita Juan, se percibe la fuerza transformadora espiritual, social e incluso política del protestantismo. Evidenciamos una interpretación libre del mensaje evangélico, el cual establece lazos entre antiguas y nuevas creencias. El mensaje evangélico reafirma ciertos valores y principios tradicionales como la solidaridad (Adán es un ser social), la fidelidad, (peca Eva por andar sin el marido) la dominación del hombre (por eso ha sido de no pegar a la mujer, porque es mi hueso), e incorpora una nueva ética y moral que prohíbe el alcohol, sanciona el maltrato a la mujer, desaprueba el gasto ritual y otras prácticas “paganas”. El temor por la salvación del alma y la comprensión literal del Evangelio como principio del juicio moral, han impactado en las mentalidades indígenas, que han estado siempre atentas a cumplir observancias y prescripciones sociales y religiosas que permitan el favor de las divinidades.

El Evangelio también cumple una función explicativa del mundo y del ser humano, similar a la función de los mitos. La Biblia se convierte en una fuente de conocimiento. Frente a este nuevo tipo de información, la riqueza del pasado es negada, y solamente recordada como una época gentilicia donde reinó la ignorancia y la pobreza; el futuro, se piensa, aportará salvación y desarrollo: “ahora siquiera estamos bien, educamos a los guaguas, tenemos casa buena...”.

Este relato también expresa el rechazo hacia el poder de la Iglesia Católica tradicional, de la hacienda, del pueblo mestizo y del gobierno local. Taita Juan recuerda cómo el poco dinero ganado en la migración era empleado para comprar un ajuar al santo y “pasar” la fiesta agasajando al comisario, al sacerdote y a San Miguel. La fiesta religiosa, en este sentido, es recordada sólo como mecanismo de control ideológico y económico y no como un mecanismo de reproducción social y resistencia.<sup>16</sup>

## Una historia de resistencia: El caso de Pachamama

### *No nos dejamos convencer*

Finalmente expondremos el caso de Rosendo Tipán de la comunidad de Pachamama. No es una historia de conversión, es una historia de resistencia a la conversión protestante. Rosendo, como todos los comuneros de Pachamama, es “católico”. Sus reflexiones nos interesan porque describen las razones de una persona y una comunidad para no “dejarse convencer” de la nueva religión, como ellos mismo lo manifiestan.

Pachamama es una de las comunidades más altas de la provincia, se encuentra sobre los 4000 metros de altura y está ubicada en el cantón Alausí, parroquia Tixán, al sur de la provincia de Chimborazo. Tradicionalmente, esta comunidad ha actuado de mediadora y juez de conflictos intracomunales de la región sur de Chimborazo -cantón Alausí y Chunchi-. Tanto indígenas como mestizos, católicos y protestantes, todos llegaban a Pachamama a exponer sus conflictos trayendo a los acusados, quienes eran puestos bajo rejas hasta que el problema se esclarezca. Los comuneros y dirigentes locales escuchaban los problemas, reflexionaban, preguntaban, investigaban, arbitraban, apaciguaban a las partes y finalmente daban el veredicto.

El conflicto que yo presencié fue sobre un problema de agua entre dos comunidades mestizas de la parroquia de Chunchi. Los participantes en la discusión fueron una delegación de comuneros de Nampza y Paccha (comunidades en conflicto) y los dirigentes de las tres organizaciones locales: Inca Atahualpa, General Rumiñahui y la federación de Chunchi. Después de cinco horas de deliberaciones, los dirigentes hicieron la siguiente declaración: “Pongámonos de acuerdo, ¿queremos que sea la federación que nos ayude a resolver el problema antes que los abogados del Instituto Nacional de Recursos Hídricos (INERHI)? Yo creo que taita Espíritu ha encontrado la solución: todas las comunidades deben unirse para ser más fuertes y obtener el agua”. Finalmente, decidieron que los dirigentes iban a inspeccionar el sitio para emitir el fallo.

Con este ejemplo quería señalar cómo la comunidad de Pachamama, a pesar de encontrarse lejos de las zonas del conflicto, ha sido el lugar donde se ventilan disputas y se sancionan a los culpables que según la gravedad del caso, puede ser bañados en agua helada,

dentro de uno de los pozos locales, enterrados vivos o quemados. La reputación de Pachamama para remediar conflictos produce, entre los litigantes, una sensación de temor y respeto.

Al encontrarse aislada en una zona de difícil acceso y en el límite sur de la provincia, Pachamama todavía conserva el encanto de sus tradiciones. En carnaval pudimos apreciar la fiesta en todo su esplendor, aquello que habíamos escuchado narrar -en las comunidades del cantón Colta- como un pasado “lejano” de fiestas paganas, en Pachamama estos rituales aún estaban vivos.

En estos tiempos, en estos años como en diferentes comunidades les dejamos abandonados a los santitos, entonces creo que nos castigan y nosotros estamos dejando esas ideas, esas experiencias de nuestros mayores y estamos pensando en criar más y entender otras cosas y dejar la raza de nuestros padres y madres a cambio de otras cosas. Entonces eso nos cae sobre nosotros mismo. Ahora seguimos pasando la fiesta, hay sacerdotes pero ya no es como nuestros antepasados.

Rosendo relata la religiosidad de los comuneros, describiendo a los “fundadores” y a los múltiples devotos de San Carlitos, San Pedro y mama Shalvita. Al igual que en otras partes, las imágenes no representan necesariamente la figura del santo, pueden ser pedazos de madera, piedras encontradas en lugares sagrados o heredadas de sus antepasados.

Pachamama se considera una comunidad “más avanzada” que las comunidades vecinas, donde creencias y prácticas religiosas son consideradas “primitivas”. Una afirmación corriente -de los comuneros de Pachamama- es que en el sur (provincia del Cañar), la gente aun cree en el Sol.<sup>17</sup> Rosendo hace hincapié en la condición “humana” de la localidad, la cual se manifiesta en la atención y el cuidado ritual reflejado en la celebración de misas, fiestas, bautizos de viviendas, etc.

En los cerros botados donde no llega gente, donde que no se ve cristianos, entonces ahí cuidan los cerros, ellos mismo mandan a otro cerro, por aquí donde hay gente, no, donde que pasan la misa no hay (esa costumbre), donde que bautiza la casa no, estamos avanzando un poquito.

La idea central que hallamos en el relato de Rosendo es que ellos desean conservar la “herencia” de sus padres. Mientras en otras partes,

“este legado” se encuentra en amplio menoscabo; en Pachamama están orgullosos de su pasado y afirman que la tradición es el origen de su fortaleza y el motor para construir el futuro.

En esta misma dirección, el antiguo párroco de Tixán, Pedro Torres, ha defendido y apoyado la valorización de la cultura y la identidad indígenas, hasta el punto que los comuneros pretendieron “comprarlo” a la Diócesis de Riobamba para evitar su salida del país.<sup>18</sup> La propuesta de “compra” se dio en medio de una “aparente” despedida del sacerdote. Cuando los invitados llegaron a la comunidad -el Obispo de Riobamba, el vicario general, el vicario indígena-, ¡se hizo una oferta de catorce millones de sucres por el sacerdote! Evidentemente la presencia del sacerdote había fortalecido la actitud de rechazo a la entrada del protestantismo.<sup>19</sup>

Los padres de ahora son distintos, mucho mejor, más capaces, entienden, saben pues y le dan ideas a la gente que no sabe leer ni escribir, entonces a base de eso mantenemos a nuestro pensamiento mismo, en nuestro corazón mismo lo que dijo y que es lo que debemos hacer, entonces todo mismo protegemos nosotros, (opina Manuel sobre el Padre Torres)

Con estos antecedentes, la propagación evangélica en Pachamama no ha tenido éxito. Rosendo afirma:

La lluvia, las buenas cosechas no pueden ser únicamente para los evangélicos sino para todos; caso contrario los evangélicos tendrían más granos y animales que nosotros. Si viene agüitas es para todos, si da productos es para todos, en eso yo he pensado bastante y no he dejado convencer porque en eso me mantengo y debo mantenerme siempre.

Rosendo está consciente que la seducción del protestantismo llegará por medio de la ética que profesa:

Por el trago, por lo que se toma, entonces cuando se toma, por más que no se quiera, se suelta la boca, se alza la mano, eso protegen ellos. Ellos por ahorrar dinero se convierten, porque nosotros cuando hacemos devotos, priostes, gastamos plata, nos regalamos, o sea damos al santo como una ofrenda, ellos no regalan, ellos tienen en el propio hogar todo.

Luego, continúa explicando el cambio de costumbres y conducta de las personas evangélicas:

Nosotros santiguamos, cantamos, tenemos los santos, es sagrado entrar a la iglesia. Ellos para dar a luz una mujer tienen el hospital, nuestra historia es tener una madre o a su vez una suegra o un suegro para que coja al niño, ellos ya no hacen eso, es el propio padre el que coge al niño, eso me parece muy malo y también para bautizar nosotros tenemos que gastar la plata, coger compadre, sea el hermano o hermana que amarque al niño, pero que sea particular, ellos no hacen eso, el mismo padre y madre tienen que amargar para bautizar, por no gastar será.

Finalmente presagia que si alguien se hace evangélico en Pachamama será aquel que sepa leer y escribir:

Aquí todavía no hay ni un evangélico y si acaso se hacen no es tanto la gente que no sabe leer ni escribir sino la gente que ve los papeles, ve las biblias, entonces comprenden y siguen esa experiencia. Con eso se pierde todo, ahí rechazamos completamente todo, rechazamos a San Carlos, a San Pedro, lo dejamos como haber muerto. Es lo mismo que tener un hijo, tener un santo, me da de comer, me da de vestir, de todo y si le boto o le quemo puede venir más tormento, más castigo, entonces pensando en eso no dejamos.

El caso de Pachamama, como de otras comunidades indígenas, representa un ejemplo de resistencia y temor a los cambios que trae consigo la modernidad. La llegada de la nueva fe ha evidenciado cambios culturales en las comunidades vecinas, donde creencias y ritos tradicionales son modificados. Las explicaciones sobre el orden espiritual y social, sobre la armonía y el equilibrio natural, son reemplazadas por interpretaciones provenientes de la ideología moderna.<sup>20</sup> Para Rosendo y los comuneros de Pachamama, lo que está en juego es la reproducción social; no quieren perder la identidad que los ha diferenciado del mundo de los blancos. Ambos mundos han sido irreconciliables, han podido convivir pero siempre separados en cuanto a la forma de pensar, sentir, amar y celebrar sus cultos. No se puede, entonces, concebir la posibilidad de asemejarse a los blancos a través del cambio religioso. En una eventualidad así, Rosendo se pregunta: “¿Cómo

podemos aumentar, cómo podemos participar y cómo podemos buscar el pan para nuestros hijos, con qué cabeza, con qué palabra, a dónde vamos a ir?, entonces tenemos que mantenernos firmes”.

Esta estrategia de resistencia ha sido similar a la experiencia atravesada por otras comunidades en épocas anteriores, donde incluso hubo conflictos violentos y divisiones legales para más tarde, reunificarse en la nueva fe. No obstante, Rosendo intuye que se trata de una batalla difícil de ganar. La lucha es contra nuevos y poderosos dioses, como el Dios de la palabra escrita, sobre el cual no tienen ningún control. A ello se suma la difícil situación económica por la que atraviesan, la cual no permite homenajear adecuadamente a las divinidades locales, que, poco conformes, dejan de cumplir los favores a sus devotos. Fue significativo que Rosendo, hablando acerca del desafío del protestantismo en la región, recordara una historia de Jesucristo y los judíos relatada por sus padres. A continuación transcribo un resumen:

Los judíos le siguen por donde sea a nuestro señor Jesucristo, entonces él hace toda clase de trampa a los judíos; les bota espejos y asoma lagunas, hasta eso les vence un poquito más; les bota una peinilla y asoma un monte, una peña, un cerro y los judíos ya no pudieron pasar; hasta eso se aleja un poquito más nuestro señor Jesucristo. Entonces llega a una manada de borregos, se hizo borrego pero los judíos cogieron al borrego más grande que era Jesús y lo vencieron.

De cierta manera, eso es lo que parece ocurrir en Pachamama: ganar tiempo, poner zancadillas a un fenómeno que inevitablemente llegará, y Rosendo sabe que la llegada será de forma individual: “Porque la gente evangélica no va a decir a todos vamos y todos hagamos eso, no, es uno por uno como hacen”. Frente a esta estrategia, los comuneros de Pachamama se sienten indefensos.

En mayo de 1999, seis años después de mi última visita de campo, la situación de Pachamama había cambiado: doce familias de 117 se habían hecho evangélicas en los dos últimos años. Tal y como Rosendo anunció, la ética evangélica persuadió a algunas personas a adoptar la nueva fe; estas personas se estiman “más limpias” y sagradas”; según Rosendo son personas que “no sienten” al no celebrar las fiestas ni creer en los santos. La llegada de la nueva religión ha sido efectivamente de manera individual.

## Epílogo

Hemos analizado tres respuestas indígenas frente al protestantismo: la conversión, la deserción y la resistencia. La respuesta más frecuente ha sido la aceptación de la nueva fe. La deserción ocurre cuando los creyentes infringen las normas morales, a la vez que cuentan con otras iglesias que los acogen, ofreciéndoles mayores ventajas espirituales y prosperidad económica. Generalmente, los desplazamientos hacia otras iglesias son por grupos de familias.<sup>21</sup> La resistencia al protestantismo y la afirmación de la tradición representan un caso menos frecuente. Se produce en condiciones particulares como en el caso de la comunidad de Pachamama, donde el aislamiento geográfico y la fuerza de las expresiones religiosas tradicionales han permitido aplazar la llegada del protestantismo.

Examinando el proceso de conversión religiosa, observamos que existen diversos motivos que llevan a una persona a aceptar la nueva fe, razones que van desde una opción personal hasta la influencia que ejerce el “marketing” religioso. A lo largo de los relatos advertimos la relación de ruptura y continuidad que se produce entre las nuevas ideas de Dios y las creencias indígenas. En los relatos sobre la experiencia personal, encontramos continuidades y reinterpretaciones de elementos religiosos indígenas. Se destaca, por ejemplo, la importancia de la tradición oral y la pasión por el relato como medios de interpretación del universo y del sentido de la vida humana. De igual manera sobresale la personalidad religiosa del hombre y la mujer indígenas, preocupada y dependiente de la gracia y la protección divina. Esto se expresa en la importancia y el cuidado ritual, hoy manifestado en la celebración cotidiana del culto y en una ferviente ética protestante.

Junto a la evocación de la experiencia personal, nos encontramos con un discurso racional sobre la transformación religiosa. Aquí hallamos la proclamación de ruptura con la tradición. Se denuncia la opresión y la pobreza del pasado como productos de los mecanismos económicos y sociales de explotación impulsados por la Iglesia Católica, la hacienda, el pueblo y el poder local. Los nuevos creyentes rechazan la identidad de indios borrachos, analfabetos y pobres, y acogen una nueva identidad de indios prósperos, inmersos en el sistema de mercado. Esta nueva identidad concebida bajo



parámetros de la racionalidad occidental y moderna, niega toda validez a un pasado de mitos, costumbres, fiestas, santos, gasto ritual y a la misma experiencia religiosa precedente.

Impugnando esta visión, Firth señala que la falsedad atribuida a las divinidades antiguas quizá significa solamente desacierto de pronósticos, lo cual no equivale a la inexistencia de la divinidad. Los dioses paganos, explica, se vuelven seres ineficaces e impotentes (1996: 83).

Un tercer momento en los relatos de conversión está marcado por la exaltación de la nueva religión, la cual aparece como impulsora de nuevas actividades sociales, de desplazamientos geográficos, de la reorganización social y personal de los creyentes, incluso alentadora de conquistas sociales. La presencia del protestantismo está identificada - para los creyentes- con la llegada de oportunidades de educación, salud, movilidad social, prosperidad económica, equilibrio familiar y ciertamente, con la salvación del alma. De hecho, las nuevas creencias proveen a la sociedad indígena un nuevo principio de orden y certitud y la sensación de haber descubierto una más alta moralidad y ventajas económicas.<sup>22</sup> De esta manera, el cambio religioso parece expresar una mejor afinidad con las condiciones económicas y sociales modernas. La capacidad de ajuste y readaptación religiosa y cultural indígena se manifiesta una vez más.

De esta forma, la nueva religión actúa de dos maneras: como estrategia de adaptación -emocional y práctica- al mundo moderno, al mismo tiempo que se convierte en una nueva herramienta de explicación y respuesta a problemas antiguos y nuevos del ser humano: el origen del mundo y del hombre, la acción impredecible de las fuerzas naturales, los malos gobiernos, los nuevos impuestos, el desempleo, las inobservancias religiosas y sociales, etc. A partir de allí podemos hablar de un tipo particular de iglesia: la iglesia protestante indígena, la cual se acopla al protestantismo, en términos del pensamiento racional lógico y de respuesta emocional. Consecuentemente se dan condiciones oportunas para construir una identidad religiosa que tenga la función de reorganizar a la persona frente a los problemas sociales y subjetivos que enfrenta.

## Notas

1. Dentro de la categoría de muerte se encuentran presentes la enfermedad, la pobreza, la ignorancia, la violencia y la explotación; dentro de la categoría de regeneración están la curación, la abstención de bebidas alcohólicas, el ahorro, la educación; dentro de la categoría de resurrección nos referimos a la entrada en el mundo de la razón, del consumo y de la adopción de un nuevo sistema de valores.
2. Este pasado no es exactamente católico, como se examinó en el capítulo I; la base de la evangelización protestante ha sido una mezcla de catolicismo popular y expresiones religiosas indígenas.
3. Ver Andrea Damacena, 1999, “Mediações sócio-antropológicas na estratégia de comunicação da Igreja Universal do reino de Deus”, ponencia presentada en el seminario sobre Iglesias, Nuevos Movimientos Religiosos y prácticas de comunicación, CELAM, Bogotá, marzo. Damacena analiza, para el caso de la Iglesia Universal de Brasil, la importancia de los cultos pentecostales en la reorganización de la persona frente a los problemas sociales y subjetivos que enfrenta.
4. Hurbon explica, para el caso de los pentecostales, que las visitas del Espíritu Santo indican una legítima renovación del legado de los espíritus (santos, ofrendas) que se había convertido en una carga muy pesada de llevar. Ver Hurbon L., 1987.
5. Ver Gouvea Mendoza A., 1986, “Sectas: algunas reflexiones teóricas” en Documento de Cuenca sobre los Nuevos Movimientos Religiosos, Encuentro de obispos latinoamericanos sobre el desafío de las sectas protestantes en América Latina, Cuenca.
6. Según Damacena este tipo de doctrina proponía una mayor autonomía del creyente frente a Dios. Los fieles, de esta forma, podían obtener más control sobre el cumplimiento de las promesas.
7. Generalmente los abogados de los misioneros eran personajes de la alta sociedad riobambeña que tenían vínculos familiares y de amistad con las autoridades locales, si no formaban parte de ellas. El principal argumento legal que utilizaron para la defensa protestante, fue el derecho a la libertad de culto declarado en 1910.
8. La explicación de Nicolás sobre la función de cada ministerio es así: “el deber del pastor es cuidar la iglesia, el deber del evangelista es predicar, evangelizar a las personas inconversas, el maestro es aquel que enseña la doctrina y exhortador es la persona que enseña el camino a una persona que está rigiendo mal, va por mal camino”.
9. Billy Graham es un predicador norteamericano que adquirió popularidad con la organización de cruzadas evangélicas alrededor del mundo. En

1954 creó la BGEA (Billy Graham Evangelistic Association), una empresa multinacional dedicada al evangelismo de masas que utiliza medios de comunicación masivos para transmitir sus mensajes: radio, televisión, revistas, películas. Desde 1980 la BGEA está dando atención a la capacitación de líderes provenientes de organizaciones evangélicas de base de países del tercer mundo.

10. Segundo Mocha, en una reunión en Holanda, invitó personalmente al Hermano Pablo a Colta.
11. Estas personas fueron invitadas por migrantes colteños que viven en Caracas. Se les costeó el boleto de avión y la estadía.
12. El cónsul Luis Terán fue quien denunció a la prensa ecuatoriana y venezolana el “supuesto” tráfico de niños indígenas a Venezuela por parte de los comerciantes colteños. Los comerciantes argumentaron que estas denuncias se realizaron a raíz de oponerse a entregar dinero al cónsul por un carnet de identificación que él pretendía vender.
13. Como explica Martin, 1990, el protestantismo inicia la era del individuo, reforzando nociones de respuesta personal, experiencia y compromiso individual.
14. Ver Dilworth, D, 1967. Este misionero recomienda particularmente las historias de Abraham, Moisés y David.
15. Muratorio, 1982, pone énfasis en el análisis de la fiesta como mecanismo de control ideológico y económico, mientras que Thurner (1999) hace un análisis de la fiesta como forma de resistencia y solidaridad.
16. Es justamente en esta región donde recogimos la información del capítulo I. Habíamos mencionado que esta región fronteriza entre las provincias de Chimborazo y Cañar constituye uno de los pocos lugares inmunes a la injerencia externa de iglesias y agencias de desarrollo.
17. El sacerdote Pedro Torres, partidario de la Teología de la Liberación, ha sido un figura controvertida en la provincia. Tanto terratenientes como militares y clérigos se opusieron a su trabajo religioso y político en la parroquia de Tixán. El sacerdote ha apoyado a las organizaciones locales indígenas, asesorando sobre créditos y compra de tierras, interpellando a las autoridades oficiales, etc. Dada la presión para que el sacerdote abandone la parroquia, la Diócesis de Riobamba resolvió enviarlo por dos años a Brasil. Al cabo de dos años el sacerdote regresó a la provincia y fue reubicado de parroquia.
18. Wagua, 1989, se refiere a las culturas de resistencia cuando las comunidades no han perdido del todo las manifestaciones culturales, la historia y los mitos. Para una evangelización liberadora es importante reconocer la existencia de las religiones indígenas, sus ritos y ceremonias. Según este sacerdote indígena la forma de dominación de la sociedad es

“incapacitando a nuestros padres y hermanos a leer sus historias de sangre transmitidas oralmente por los ancianos y reducir a fábulas de pasado indio y a convencernos que sólo saliendo de nuestro pasado, mundo, valores, concepción del mundo vamos a ser algo”, p.117-118.

19. Para Touraine (1993:23) la idea de modernidad no sólo se asocia con la de racionalización sino que es mucho más compleja. La modernidad también implica la diferenciación creciente de los diversos sectores de la vida social: política, economía, religión, arte.
20. Esta estrategia de conversión afianza la hipótesis de la religión como una fuerza integradora. En este caso observamos cómo el grupo indígena no intenta comprometer el equilibrio tan difícilmente alcanzado.
21. De acuerdo con Firth (1996: 40) el principio de orden significa orden en su relación con las demás personas incluyendo las normas morales a seguir y orden en la concepción del universo.



El páramo



El Sur



La laguna



Llegando de Venezuela



Lo Tradicional



Alausí

## CONCLUSIONES

### **Consecuencias y perspectivas del protestantismo**

Si todas las sociedades, como afirma Touraine están penetradas por formas nuevas de producción, de consumo y de comunicación, también, añadimos nosotros, se hallan permeadas por formas nuevas de religiosidad. (1993: 260)

Se trata de nuevas expresiones religiosas que se convierten en movimientos de ajuste y reconciliación con las actuales circunstancias sociales y económicas a través del deseo de explicar las nuevas situaciones, caracterizadas generalmente por un gran deterioro económico y desorganización social.

Hemos analizado, en el caso de la evangelización católica, cómo estos ajustes se expresaron en un complejo de mezclas culturales y religiosas indígenas y cristianas conocido como catolicismo popular indígena. Esta expresión subsiste hasta ahora y constituye la base de la religiosidad evangélica.

En el caso de la actual evangelización protestante, las transferencias y acomodación de creencias y rituales han sido analizadas como estrategias de ruptura, de adaptación, y de cambio que han dado como resultado una nueva forma de religiosidad indígena caracterizada por la autonomía en el manejo de las iglesias y la reinterpretación de la fe cristiana. Es decir, de las acomodaciones ha surgido una apropiación cultural de la nueva religión, que hemos llamado protestantismo indígena. Intentaremos resumir aquí en qué consisten las diferentes estrategias.

Para apreciar el impacto de la evangelización protestante en la población indígena fue necesario examinar la forma como estaban integradas la religión, la cultura y la organización social antes de la llegada del protestantismo. Consecuentemente, hemos comprobado que la conversión al protestantismo ha significado una progresiva conversión cultural y social.



En el primer capítulo hicimos referencia a los lazos que unían la religión y la organización social. La fiesta religiosa, por ejemplo, implicó un control ritual de los conflictos, la integración del grupo, la afirmación de principios, valores, y solidaridades y la legitimación de las autoridades tradicionales. Con el cambio de religión el sistema social se deterioró, primero por el conflicto interno -entre católicos y protestantes- y luego por el cuestionamiento y ruptura con el pasado de costumbres, fiestas, conductas y formas de autoridad y organización tradicional como causas de la pobreza, la ignorancia y la discriminación indígena.

En referencia a este último tema, hemos analizado la conversión como una estrategia de ruptura con los antiguos monopolios religiosos, económicos y políticos. De hecho, la identidad protestante indígena se ha construido en oposición a la identidad católica, bajo el apoyo de grupos de representación confesional. El signo más elocuente de protesta al orden tradicional dominante (blanco-mestizo), insistimos, fue el carácter nativo de las iglesias y su liderazgo. La transferencia de autoridad a los nuevos líderes protestantes ha sido un proceso difícil y complicado. Contrariamente, a nivel local, la amplia participación de los creyentes en los diversos cargos religiosos (directivas) ha representado una forma efectiva de persuasión y certeza de la nueva fe y de un sentido de valorización personal.

En todo caso, los pastores se han constituido en figuras claves de la estabilidad y el desarrollo del protestantismo indígena, como fundadores de iglesias, empresarios exitosos y como nexo entre el mundo blanco y el indígena, (entre la modernidad y la tradición). Su estilo de vida, grado de educación, diseño de casa, etc., constituyen referentes de la “modernidad” del indígena protestante. En él recae también la responsabilidad del bienestar espiritual y material de sus congregaciones.

La conversión protestante como estrategia de adaptación a las nuevas necesidades y angustias espirituales de la época, ha sido analizada explicando la caducidad de las relaciones de producción tradicionales, el aumento de la pobreza, el fraccionamiento de la tierra y la masiva migración a las ciudades. El discurso religioso del pecado y la culpa -individual y social- proveyó una explicación moral a la crisis y ofreció métodos sencillos para salir de ella y hallar salvación y bienestar. El éxito de estos métodos ha estado ligado a la recreación del

universo religioso indígena a través de la cultura oral, la persistencia de formas de ayuda mutua y la recreación de una comunidad de apoyo - las iglesias quichuas- en las ciudades, entre otros recursos.

En el fondo, la estrategia de transferencia de un sistema de creencias a otro ha significado aceptar el predominio de la ideología y cultura occidentales (cristianas) y la necesidad de una mayor inserción en la economía de mercado para sobrevivir. Este consentimiento ideológico y económico hemos podido observar en el cambio de patrones de consumo, de actividad económica, en el interés por la educación, en la construcción de templos y viviendas modernas, en el crecimiento de la emigración a las ciudades y en las nuevas pautas de ahorro y consumo. Junto al mensaje religioso del pecado y la salvación se difunden nuevas ideas, símbolos, categorías y conceptos de la cultura occidental que han impulsado a los conversos a adoptar cambios y a transformar la manera de ver el mundo y de verse a sí mismos. En definitiva, no integrarse habría significado su estancamiento y desaparición. La aculturación se realiza en función de los intereses indígenas, seleccionando las ofertas económicas, religiosas y culturales que más les convienen. Es por ello que encontramos algunos elementos cristianos seleccionados con el objetivo de reforzar principios y valores andinos debilitados por el impacto de la modernidad. Se trata de un proceso complejo de transferencias que toma direcciones diferentes, giros y desviaciones imprevistas.

En este sentido, analizar la adhesión al protestantismo como forma de reestructuración del mundo indígena y explicación de los cambios sociales y económicos, nos ha llevado a preguntarnos acerca de la modificación de la identidad étnica. Ya Bastian nos recordó que “las etnias no son poseedoras de una identidad fija ni son grupos monolíticos. Han vivido en constante intercambio con la sociedad global desde hace cinco siglos y su identidad ha sido cambiante, en constante reconstrucción y evolución” (1997: 101). La nueva identidad indígena protestante, por lo tanto, expresa el drama de la progresiva articulación ideológica y económica con la sociedad global y la pérdida de los valores tradicionales, a su vez que manifiesta el afán de resistir y diferenciarse de la misma sociedad. Modernizar la identidad se entiende dentro de una cultura transitoria que rechaza y aprueba a la vez los valores tradicionales y modernos. Como resultado, tenemos

una forma híbrida de ser y actuar que lentamente va tomando forma con la pentecostalización de las iglesias quichuas, más acordes con su manera de ser.

En fin, para comprender el sentido de la adhesión indígena al protestantismo y la multiplicación de movimientos religiosos en el campo ecuatoriano, hemos analizado aquí algunas razones de la conversión al protestantismo como la necesidad de adquirir nuevos valores y explicaciones sobre las transformaciones sociales y económicas, obtener promesas y ofertas para aliviar la crisis y establecer nuevas formas de organización social a través de la creación de iglesias quichuas, así como el carácter nativo de la gestión de las iglesias.

En cuanto a las perspectivas del protestantismo quichua a nivel político local, advertimos una mayor integración entre católicos y protestantes basada en las luchas y reivindicaciones políticas y étnicas. La CONPOCIECH y la Federación Ecuatoriana de Indígenas Evangélicos (FEINE) trabajan en el fortalecimiento del movimiento indígena Amauta Jatari como una alternativa político-religiosa al movimiento Pachakutik, brazo político de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE).

El futuro de las iglesias quichuas, se dirige a la pentecostalización, ya sea por el paso de adeptos de las iglesias de la CONPOCIECH (UME) a las iglesias pentecostales o por la progresiva pentecostalización de las propias iglesias de la CONPOCIECH. Las razones, que hemos examinado, se encuentran en que el universo cultural indígena, está más ajustado a las prácticas pentecostales. Este hecho, presumimos, será el motivo de una ruptura definitiva con los misioneros americanos de la Unión Misionera Evangélica, mentores del protestantismo en la provincia de Chimborazo. Ello significará una mayor autonomía indígena y el estímulo a una religiosidad protestante indígena con nuevas combinaciones culturales, religiosas y políticas.

## ANEXO 1

### **Asociaciones, centros, iglesias, misiones y organizaciones protestantes según el año de registro en el Ministerio de Gobierno del Ecuador (1896–1999)**

	<b>NOMBRE</b>	<b>SEDE</b>	<b>AÑO</b>
1.	UNIÓN MISIONERA EVANGÉLICA	-	1.896
2.	ALIANZA CRISTIANA MISIONERA	-	1.897
3.	ADVENTISTAS DEL SEPTIMO DÍA	-	1.904
4.	HCJB (HOY CRISTO JESÚS BENDICE)	-	1.931
5.	HERMANOS LIBRES (CHRISTIAN MISSION)	-	1.939
6.	IGLESIA DE LOS HERMANOS	-	1.942
7.	IGLESIA MISIONERA	-	1.945
8.	IGLESIA PRESBITERIANA	-	1.946
9.	MISIÓN UNIDA ANDINA INDIGENA	-	1.946
10.	IGLESIA DEL PACTO EVANGÉLICO	-	1.947
11.	ALAS DEL SOCORRO	-	1.948
12.	CONVENCIÓN BAUTISTA DEL SUR	-	1.950
13.	MISIÓN EVANGÉLICA LUTERANA	-	1.950
14.	LIGA DE ORACIÓN MISIÓN MUNDIAL INC.	-	1.951
15.	MISIÓN INTERAMERICANA OMS INC.	-	1.952
16.	CONFERENCIA GENERAL DE LOS MENONITAS	-	1.953
17.	WYCLIFFE BIBLE TRANSLATOR INC. (ILV)	-	1.953
18.	ALIANZA PROEVANGELIZACIÓN DEL NIÑO	-	1.953
19.	SERVICIO AÉREO Y RADIOFÓNICO DE LA SELVA (ILV)	-	1.954
20.	IGLESIA DEL EVANGELIO CUADRANGULAR	-	1.956
21.	ASAMBLEAS DE DIOS	-	1.959

	<b>NOMBRE</b>	<b>SEDE</b>	<b>AÑO</b>
22.	IGLESIA APOSTÓLICA DEL NOMBRE DE JESÚS	-	1.959
23.	MISIÓN BEREANA	-	1.959
24.	IGLESIA EPISCOPAL PROTESTANTE	-	1.963
25.	CAMPUS CRUSADE FOR CHRIST INT.	-	1.965
26.	IGLESIAS DE CRISTO	-	1.966
27.	FELLOWSHIP OF INDEPENDENT MISSIONS	-	1.967
28.	INTERNATIONAL STUDENTS INC.	-	1.968
29.	IGLESIA MENONITA	-	1.969
30.	CONGREGACIÓN EDUCACIONAL DEL VERBO A.M. Nro. 251	GUARANDA	1963
31.	CENTRO DE ESTADÍSTICAS Y ESTUDIOS SOCIO-RELIGIOSOS APLICADOS AL DESARROLLO (E.S.R.A.D.) A.M. Nro. 482	QUITO	1968
32.	CENTRO DE FORMACIÓN SCHOENSTAT A.M. Nro. 620	GUAYAQUIL	1969
33.	CENTRO CRISTIANO DE FORMACIÓN Y COMUNICACIÓN MUYUCUNA A.M. Nro.1895	QUITO	1990
34.	CORPORACIÓN HUERTO DE JESÚS A.M. Nro. 457	GUAYAQUIL	1969
35.	CONFERENCIA ECUATORIANA DE RELIGIOSOS A.M. Nro. 801	QUITO	1969
36.	CONCILIO IGLESIA CRISTIANA PENTECOSTAL INCORPORADA A.M. Nro. 1726	GUAYAQUIL	1975
37.	CORPORACIÓN CRISTIANOS EN ACCIÓN A.M. Nro. 1486	QUITO	1976
38.	CONGREGACIÓN SOCIEDAD SAN PABLO	QUITO	1988
39.	CONCILIO DE IGLESIAS EVANGÉLICAS PARAÍSO DE DIOS AM. Nro. 0529	GUAYAQUIL	1991
40.	CONCILIO DE IGLESIAS EVANGÉLICAS DEL ECUADOR (SILOE CENTRAL) A.M. Nro. 0989	GUAYAQUIL	1991
41.	CORPORACIÓN THE WORLD RADIO MISSIONARY FELLOWSHIP A.M. Nro. 1267	QUITO - USA	1992
42.	CONFERENCIA ECUATORIANA DE RELIGIOSAS Y RELIGIOSOS C.E.R. A.M. Nro. 0606	QUITO	1992
43.	COMUNIDAD CRISTIANA AMOR FRATERNAL A.M. Nro. 623	QUITO	1992

	NOMBRE	SEDE	AÑO
44.	CONCILIO LATINOAMERICANO DE LA IGLESIA DE DIOS PENTECOSTAL EN EL ECUADOR/ FILIAL DE NY (Casilla 10662) A.M. Nro. 629	GUAYAQUIL	1998
45.	CAPÍTULO DEL ECUADOR DE LA ORDEN ECUESTRE DEL SANTO SEPULCRO DE JERUSALÉN A.M. Nro.1457	GUAYAQUIL	1977
46.	CONGREGACIÓN ALBERGUE DE CRISTO REY (GUAYAQUIL) A.M. NRO. 798	GUAYAQUIL	1971
47.	COMUNIDAD CRISTIANA DEL ECUADOR A.M. Nro. 838	QUITO	1977
48.	CONCILIO DE IGLESIAS CRISTO MISIONERA A.M. Nro. 1269	STO. DOMINGO	1992
49.	CONGREGACIÓN EVANGELICA PENTECOSTAL	GUAYAQUIL	SD
50.	CORPORACIÓN COMPASSION INTERNACIONAL FILIAL DEL ECUADOR A.M. Nro. 849	QUITO	1984
51.	COMITÉ CENTRAL DE LA SOCIEDAD ESPIRITISTA DEL ECUADOR HERMANOS DE LA LUZ	QUITO	1965
52.	CONCILIO DE IGLESIAS PENTECOSTALES LA GLORIA DE DIOS A.M. Nro. 760	GUAYAQUIL	SD
53.	CORPORACIÓN VISIÓN MUNDIAL INTERNACIONAL DEL ECUADOR LOS ÁNGELES CA 17-03-40 A.M. Nro. 206	QUITO	1980
54.	CENTRO MISIONERO LIRIO DE LOS VALLES, NARANJAL A.M. Nro. 863	GUAYAQUIL	1994
55.	CORPORACIÓN CRISTIANA BUENAS NUEVAS A.M. Nro. 207	QUITO	1980
56.	COMUNIDAD DEL CULTO ISRAELITA GUAYAQUIL A.M. Nro. 127	GUAYAQUIL	1941
57.	CONSEJO LAINOAMERICANO DE IGLESIAS (CLAI) A.M. Nro. 1861	QUITO	1984
58.	CONGREGACIÓN CRISTIANA APOSTÓLICA EN EL ECUADOR A.M. Nro. 0482	QUITO	1991
59.	CONFERENCIA EVANGÉLICA DE LAS ASAMBLEAS DE DIOS EN EL ECUADOR A.M. Nro. 897	GUAYAQUIL	1967
60.	CONGREGACIÓN CRISTIANA FILADELFIA A.M. Nro. 0839	QUITO	1991
61.	CENTRO CRISTIANO ALANGASI A.M. Nro. 1548	QUITO	1988

	NOMBRE	SEDE	AÑO
62.	CONGREGACIÓN DIOS ES AMOR A.M. Nro. 1485	STO. DOMINGO	1983
63.	CONGREGACIÓN DE LOS EVANGELICOS DEL SALVADOR DIVINO A.M. Nro. 0987	GUAYAQUIL	1992
64.	CENTRO EVANGELÍSTICO EL MOMENTO DE DIOS A.M. Nro. 1087	IBARRA	1989
65.	CORPORACIÓN PRIMERA IGLESIA BAPTISTA QUICHUA JESÚS EL BUEN PASTOR (EL TEMPLO CAÑAR) A.M. Nro. 000620	CAÑAR	1983
66.	COMUNIDAD DE JESUCRISTO A.M. Nro. 747	GUAYAQUIL	1993
67.	CORPORACIÓN DE IGLESIAS EVANGÉLICAS MEMORIAL DE GUAYAQUIL A.M. Nro. 1052	GUAYAQUIL	1984
68.	CUERPO PASTORAL EVANGELICO COMPLETO A.M. Nro. 425 Nov. 17/1992	AMBATO	1992
69.	CONSEJO GUBERNATIVO DE LOS BIENES DEL INSTITUTO DE MISIONERAS EVANGÉLICAS CATÓLICAS-QUEVEDO A.M. Nro. 46	QUEVEDO	1958
70.	CONGREGACIÓN DE LOS DISCÍPULOS DEL ESPÍRITU SANTO A.M. Nro. 147	LOJA	1992
71.	CENTRO CRISTIANO MISIONERO HERENCIA ESCOGIDA A.M. Nro. 1016	QUITO	1993
72.	CORPORACIÓN SOCIEDAD BÍBLICA ECUATORIANA A.M. Nro. 1513	QUITO	1976
73.	CORPORACIÓN EVANGÉLICA PRÍNCIPE DE PAZ-GUAYAQUIL A.M. Nro. 037	GUAYAQUIL	1995
74.	CENTRO EVANGÉLICO DE INDÍGENAS CRISTO EL MUNDO A.M. Nro. 0715	QUITO	1992
75.	CONGREGACIÓN BAPTISTA GETSEMANÍ DEL ECUADOR A.M. Nro. 0715	QUITO	1995
76.	CENTRO CRISTIANO EVANGÉLICO JESÚS ES LA ROCA A.M. Nro. 0430	QUITO	1996
77.	COMUNIDAD LUZ DEL ESPÍRITU A.M. Nro. 0426	EL ORO	1996
78.	CENTRO CRISTIANO BILINGÜE MANANTIAL DE VIDA A.M. Nro. 0403	RIOBAMBA	1996
79.	CENTRO CRISTIANO BILINGÜE FE Y ESPERANZA A.M. Nro. 085	GUAYAQUIL	1997

	NOMBRE	SEDE	AÑO
80.	CONGREGACIÓN EVANGÉLICA DE JESUCRISTO DEL PLACER ALTO A.M. Nro.067	QUITO	1997
81.	CONGREGACIÓN DE JESÚS Y MARÍA EUDISTAS SOCIEDAD DE VIDA APOSTÓLICA A.M. Nro. 134	QUITO	1997
82.	CENTRO CRISTIANO DE RESTAURACIÓN ESPIRITUAL EVANGÉLICO BILINGÜE CREEB A.M. Nro. 195	GUAYAQUIL	1997
83.	CENTRO CRISTIANO EVANGÉLICO RUNACUNAPAY YUYAY A.M. Nro. 376	QUITO	1997
84.	CENTRO CRISTIANO EVANGÉLICO EL NUEVO MENSAJERO A.M. Nro. 0198	AMBATO	1997
85.	CENTRO CRISTIANO LAS BUENAS NUEVAS A.M. Nro. 191	COLTA	1997
86.	CENTRO CRISTIANO EVANGÉLICO BILINGÜE MUSHUJ PALESTINA A.M. Nro. 0201	COLTA	1997
87.	CENTRO CRISTIANO EVANGÉLICO "HOSSANA" A.M. Nro. 0201	RIOBAMBA CACHA	1997 1997
88.	CONGREGACIÓN DE CRISTIANOS LA IGLESIA EN MILAGRO A.M. Nro. 135	GUAYAQUIL MILAGRO	1997 1997
89.	CENTRO DEL MINISTERIO CRISTIANO EVANGÉLICO MANANTIAL DE DIOS DEL ECUADOR A.M. Nro. 0203	GUAMOTE	1997
90.	CENTRO CRISTIANO EVANGÉLICO "LAS BODAS DEL CORDERO" A.M. Nro. 170	CHIMBORAZO	1997
91.	CENTRO CRISTIANO EVANGÉLICO JESÚS EL BUEN PASTOR A.M. Nro. 189	CHIMBORAZO	1997
92.	CENTRO CRISTIANO EVANGÉLICO EL VALLE CELESTIAL A.M. Nro. 194	AMBATO	1997
93.	CENTRO CRISTIANO EVANGÉLICO LA GLORIA DE DIOS A.M. Nro. 193	QUITO	1997
94.	CONCILIO LATINOAMERICANO DE IGLESIAS EVANGÉLICAS DE LAS ASAMBLEAS DE DIOS EN EL ECUADOR A.M. Nro. 247	GUAYAQUIL	1997
95.	CENTRO CRISTIANO EVANGÉLICO EL APOSENTO DE JESÚS A.M. Nro.169	CHIMBORAZO	1997



	NOMBRE	SEDE	AÑO
96.	COMITÉ PRO SANTUARIO DEL DIVINO NIÑO JESÚS A.M. Nro. 589	GUAYAQUIL	1990
97.	CENTRO EVANGÉLICO MISIONERO QUICHUA "NUEVA VIDA" A.M. Nro. 433	GUAYAQUIL	1997
98.	CENTRO EVANGÉLICO MISIONERO A.M. Nro. 444	RIOBAMBA	1997
99.	CENTRO EVANGÉLICO QUICHUA APUNCHICPAC BATIUC A.M. Nro. 423	QUITO	1997
100.	CENTRO CRISTIANO EVANGÉLICO EL "NUEVO RENACER" A.M. Nro. 535 Santiago,	QUITO	1997
101.	CENTRO CRISTIANO EVANGÉLICO BILINGÜE POR CRISTO A.M. Nro. 536	GUAYAQUIL	1997
102.	CENTRO CRISTIANO EVANGÉLICO DE AMBATILLO ALTO A.M. Nro. 538	AMBATILLO	1997
103.	CENTRO EL CORDERITO-SAN GUISEL A.M. Nro.654	CHIMBORAZO	1998
104.	CENTRO CRISTIANO EVANGÉLICO BILINGÜE NUEVA VIDA EN CRISTO A.M. Nro. 655	CACHA	1998
105.	CENTRO CRISTIANO EVANGÉLICO BILINGÜE JESÚS EL BUEN PASTOR CACHAN CALGUACHI	CHIMBORAZO	1998
106.	CENTRO CRISTIANO EVANGÉLICO BILINGÜE "LLINLLIN SANTA FE" A.M. Nro. 0954	CHIMBORAZO	1998
107.	CENTRO CRISTIANO EVANGÉLICO BILINGÜE "NUEVO AMANECER" A.M. Nro. 0959	GUAYAQUIL	1998
108.	CENTRO CRISTIANO BILINGÜE "YO SOY LA RAÍZ" A.M. Nro.0997	STO. DOMINGO	1998
109.	CENTRO CRISTIANO EVANGÉLICO LA NUEVA JERUSALÉN DE CACHA CHUYUA A.M. Nro. 0988	CACHA	1998
110.	CENTRO CRISTIANO BILINGÜE TRIUNFADORES EN CRISTO A.M. Nro. 0987	QUITO	1998
111.	CENTRO EVANGÉLICO ISRAEL A.M. Nro. 1004	OTAVALO	1998
112.	CENTRO CRISTIANO EVANGÉLICO TRINO DE DIOS DEL ECUADOR A.M. Nro.1012	GUAMOTE	1998

NOMBRE	SEDE	AÑO
113. CENTRO EVANGÉLICO "LA ESPERANZA ETERNA" DE LA CIUDAD DE GUAYAQUIL A.M. Nro. 1019	GUAYAQUIL	1998
114. CENTRO INTEGRAL DE DESARROLLO EVANGÉLICO NUEVO AMANECER CHIMBORAZO "CIDENACH" A.M. Nro. 0056	RIOBAMBA	1998
115. CENTRO CRISTIANO EVANGÉLICO "PUERTA DE SALVACIÓN" A.M. Nro. 0078	ATUNTAQUI	1998
116. CENTRO CRISTIANO EVANGÉLICO "LA VID DE JESUCRISTO" A.M. Nro.663	GUAYAQUIL	1998
117. BETEL MISSION EVANGÉLICA "LA VOZ DE FE" A.M. Nro. 0803	GUAYAQUIL	1995
118. IGLESIA EVANGÉLICA "LA ROCA ETERNA" calle 25 de Octubre y la F	GUAYAQUIL	1998
119. DIÓCESIS LITORAL DE LA IGLESIA EPISCOPAL DEL ECUADOR A.M. Nro. 1214	GUAYAQUIL	1993
120. JUNTA DIRECTIVA DE LA IGLESIA EVANGÉLICA LA VIDA ETERNA UNIÓN MISIONERA DE GUALAQUIZA	GUALAQUIZA	SD
121. LA BIBLIA DICE	SD	
122. EJERCITO DE SALVACIÓN A.M. Nro. 4207	QUITO	1994
123. FUNDACIÓN BUENAS NUEVAS DEL SEÑOR A.M. Nro. 1077	PASTAZA	1998
124. FUNDACIÓN PAZ Y BIEN PRO-ECUADOR A.M. Nro. 017	QUITO	1992
125. FUNDACIÓN EVANGÉLICA JESÚS ES EL CAMINO A.M. Nro. 0565	QUITO	1992
126. FUNDACIÓN TEPEYAC DEL ECUADOR A.M. Nro. 018	GUAYAQUIL	1992
127. FUNDACIÓN MANAHAIM DEL ECUADOR A.M. Nro. 745	GUAYAQUIL	1993
128. FUNDACIÓN EDUCATIVA BAUTISTA ECUATORIANA A.M. Nro. 1614	QUITO	1986
129. FUNDACIÓN MARÍA ESTRELLA DE LA EVANGELIZACIÓN	GUAYAQUIL	1993
130. FUNDACIÓN FOYER DE CHARITE LA CRUZ DEL SUR A.M. Nro. 427	LATACUNGA	1992

NOMBRE	SEDE	AÑO
131. FUNDACIÓN JESÚS DE LA UNIDAD A.M. Nro.0257	QUITO	1995
132. FEDERACION DE INDÍGENAS CRISTIANOS EVANGÉLICOS DE BOLIVAR A.M. Nro. 0666	QUITO	1995
133. FUNDACIÓN IGLESIA DE CRISTO A.M. Nro. 0694	QUITO	1995
134. FUNDACIÓN JESÚS POR LOS NIÑOS DEL ECUADOR A.M. Nto. 072	GUAYAQUIL	1995
135. FUNDACIÓN DE MISIONEROS INDÍGENAS EVANGÉLICOS DEL ECUADOR	SD	
136. FUNDACIÓN LUZ Y VIDA A.M. NRO. 146	QUITO	1993
137. FUNDACIÓN NUEVA VIDA A.M. NRO. 0107	QUITO	1996
138. FUNDACIÓN CENTRO AGRÍCOLA BAUTISTA A.M. Nro. 481	GUAYAQUIL	1974
139. FEDERACIÓN DE IGLESIAS EVANGÉLICAS LUTERANAS DEL ECUADOR A.M. Nro. 0851	CUENCA	SD
140. FEDERACIÓN ECUATORIANA DE INDÍGENAS EVANGÉLICOS FEINE A.M. Nro. 361	QUITO	1992
141. FUNDACIÓN DE LA IGLESIA DEL ESPÍRITU SANTO - MILAGRO A.M. Nro. 0216	MILAGRO	1998
142. FUNDACIÓN CUERPO EVANGÉLICO NACIONAL DE AYUDA Y DESARROLLO (CENAD) A.M. Nro. 1736	GUAYAQUIL	1983
143. FUNDACIÓN SEMILLA DE LA ESPERANZA A.M. Nro. 1263	GUAYAQUIL	1992
144. FUNDACIÓN RÍO DE AGUA VIVA A.M. Nro. 886	STO. DOMINGO	1993
145. FUNDACIÓN EVANGÉLICA EL BUEN SAMARITANO A.M. Nro. 2702	GUAYAQUIL	1985
146. FUNDACIÓN OCULTA RITUAL MEDIUNMIMICA ORDEN SÍPTICA ASTRAL F.O.R.M.S.A.	SD	
147. FEDERACIÓN ECUATORIANA DE IGLESIAS Y MISIONES EVANGÉLICAS A.M. Nro. 0394	QUITO	1988

NOMBRE	SEDE	AÑO
148. FUNDACIÓN BENÉFICA HACIENDA "LOS CERROS" A.M. Nro. 1	MANTA	1966
149. ASOCIACIÓN DE EVANGÉLICOS BAUTISTAS INDÍGENAS DEL CAÑAR A E B I C A. M. Nro. 734	CAÑAR	1992
150. ASOCIACIÓN DE INDÍGENAS EVANGÉLICOS "CHIMBORAZO" DE LA PROVINCIA DE NAPO A.M. Nro. 535	CHIMBORAZO	1934
151. ASOCIACIÓN DE IGLESIAS BAUTISTAS DE PICHINCHA	QUITO	1984
152. ASOCIACIÓN DE INDÍGENAS EVANGÉLICA CRISTIANA DEL AZUAY A.M. Nro. 0164	CUENCA	1986
153. ASOCIACIÓN DE IGLESIAS EVANGÉLICAS INDÍGENAS DEL ECUADOR - NAPO A.M. Nro. 1134	NAPO	1988
154. ASOCIACIÓN DE IGLESIAS EVANGÉLICAS SHUAR DEL ECUADOR AIESE A.M. Nro. 446	SUCUA	1981
155. ASOCIACIÓN DE CREYENTES CRISTIANOS EVANGÉLICOS INDÍGENAS A.M. Nro. 2064	QUILAPANGO	1987
156. ASOCIACIÓN DE INDÍGENAS EVANGÉLICOS DEL COTOPAXI A.M. 1827	B. QUEVEDO	1974
157. ASOCIACIÓN MISIONERA EVANGÉLICA ECUATORIANA A.M. Nro. 429	QUITO	1971
158. ASOCIACIÓN INDÍGENA EVANGÉLICA DE LA PROVINCIA ...AIEP A.M. Nro. 337	QUITO	1980
159. ASOCIACIÓN INDÍGENA EVANGÉLICA DE LA PROVINCIA DE IMBABURA AIEI A. M. Nro.1410	OTAVALO	1980
160. ASOCIACIÓN DEL ESPÍRITU SANTO PARA LA UNIFICACION DEL CRISTIANO AC. M. Nro. 169 A ESUMC	QUITO	1980
161. ASOCIACIÓN DE LA MISIÓN DE LOS ADVENTISTAS DEL 7 DÍA "MOVIMIENTO DE REFORMA"	QUITO	1969
162. ASOCIACIÓN INDÍGENA EVANGÉLICA DEL CAÑAR AC. M. Nro. 018	CAÑAR	1982
164. ASOCIACIÓN MINISTERIOS ANDINOS "ASOMA" A.M. Nro. 1681	QUITO	1985

NOMBRE	SEDE	AÑO
165. ASOCIACIÓN DE IGLESIAS BERENAS DEL ECUADOR QUITO AC. M. Nro. 1688	QUITO	1985
166. ASOCIACIÓN MISIÓN DE LA LUZ DIVINA AC. M. Nro. 1702	SD	
167. ASOCIACIÓN INDÍGENAS EVANGÉLICOS DE TUNGURAHUA A. M. 1996	AMBATO	1979
168. ASOCIACIÓN DE IGLESIAS INDÍGENAS EVANGÉLICAS DE CHIMBORAZO	MAJIPAMBA	SD
169. ASOCIACIÓN MISIONERA EVANGÉLICA NATIVA SIAMEN AC. M. Nro. 208	GUAYAQUIL	1980
170. ASOCIACIÓN PENTECOSTAL JESÚS EL BUEN PASTOR A.M. Nro. 178	GUAYAQUIL	1992
171. ASOCIACIÓN DE IGLESIAS MISIONERAS (THE MISSIONARY CHURCH)	ESMERALDAS	1982
172. ASAMBLEA ESPÍRITUAL DE LA BAHAIS DEL ECUADOR A. Ej. Nro. 007	QUITO	1963
173. ASOCIACIÓN JUVENIL OBRERA CRISTIANA INTERNACIONAL EN EL ECUADOR AC. M. Nro. 135	QUITO	1993
174 ASOCIACIÓN CRISTIANA DE INDÍGENAS SARAGUROS (ACIS) A.M. Nro. 4210	LOJA	1994
175. ASAMBLEA DE IGLESIAS CRISTIANAS EN EL ECUADOR A.M. Nro.4629	GUAYAQUIL	1994
176. ASOCIACIÓN CRUZADAS MINISTERIALES	SD	
177. ASOCIACIÓN "CRUSADER-MINISTRIES" AC. M. Nro.0956	CUENCA	1995
178. ASOCIACIÓN DE INDÍGENAS DE LA IGLESIA DE CRISTO AC.M. Nro.0983	RIOBAMBA	1995
179. ASOCIACIÓN EVANGÉLICO PALERMO MERCHAN	GUAYAQUIL	1987
180. ASOCIACIÓN EVANGÉLICA NUEVA ESPERANZA A.M. Nro. 0380		
181. IGLESIAS EVANGÉLICAS BETHEL QUICHUA A.M. Nro. 018	BORONDON	1996
182. ASOCIACIÓN RELIGIOSA IGLESIAS NATIVA AMERICANA DE ITZADRITATLAN		
183. ASOCIACIÓN DE INDÍGENAS EVANGÉLICOS DE LA IGLESIA "EL HUERTO DEL EDÉN" A.M. Nro. 197	QUITO	1997

NOMBRE	SEDE	AÑO
184. ASOCIACIÓN IGLESIA CRISTO/INTERNACIONAL DE QUITO A.M. Nro. 222	QUITO	1997
185. ASOCIACIÓN DE IGLESIAS EVANGÉLICAS "EL VALLE DE BERACA" DEL ECUADOR A.M. Nro. 546	DURAN-TAMBO	1997
186. ASOCIACIÓN DE INDÍGENAS EVANGÉLICOS NACIONAL "PRÍNCIPE DE PAZ" CINTAGUZO A.M. Nro. 633	GUAYAQUIL	1998
187. ASOCIACIÓN INDÍGENA DE CRISTO REDENTOR MISIONERA RESIDENTE DEL ECUADOR QUITO A.M. Nro. 0960	QUITO	1998
188. ASOCIACIÓN DE INDÍGENAS EVANGÉLICOS "EL NAZARENO"	AMBATO	1937
189. ASOCIACIÓN INDÍGENAS EVANGÉLICOS "EL MESÍAS" A.M. Nro. 0063	QUITO	1998
190. MOVIMIENTO DE LA PALABRA DE DIOS A.M. Nro. 0156 Nov. 23/1998	QUITO	1998
191. IGLESIA EVANGÉLICA EL MESÍAS PROMETIDO A.M. Nro. 990	QUITO	1972
192. IGLESIA EL CORDERO DE DIOS A.M. Nro. 503	QUITO	1970
193. INSTITUTO DE RELIGIONES MISIONERAS MARÍA CORREDENTORA A.M. Nro. 57	CUENCA	1969
194. IGLESIA DE CRISTO JESÚS, MISIÓN EVANGÉLICA A.M. Nro. 565	GUAYAQUIL	1969
195. IGLESIA EVANGÉLICA EL SALVADOR DE LA CIUDAD DE MILAGRO A.M. Nro. 509	GUAYAQUIL	1966
196. IGLESIA DE LOS HERMANOS LIBRES DEL CUENCA A.M. Nro.052	CUENCA	1974
197. IGLESIA EVANGÉLICA "CRISTO LA ÚNICA ESPERANZA" A.M. Nro.909	IBARRA	1973
198. IGLESIA EVANGÉLICA APOSTÓLICA DEL NOMBRE DE JESÚS A.M. Nro. 2232	GUAYAQUIL	1975
199. IGLESIA DE CRISTO MISIÓN EVANGÉLICA ECUATORIANA DE DIOS A.M. Nro. 001	GUAYAQUIL	1976
200. IGLESIA EVANGÉLICA JESÚS EL BUEN PASTOR A.M. Nro. 0483	QUITO	1984

NOMBRE	SEDE	AÑO
201. IGLESIA FILADELFIA EN EL ECUADOR A.M. Nro. 211	GUAYAQUIL	1975
202. IGLESIA EVANGÉLICA MARANATÁ - GUAYAQUIL A.M. Nro. 435 Abril 28/76	GUAYAQUIL	1976
203. IGLESIA EVANGÉLICA "LA LUZ DE DIOS" A.M. Nro. 2108	GUAYAQUIL	1975
204. IGLESIA EVANGÉLICA LA LUZ DEL EVANGELIO A.M. Nro. 268	GUAYAQUIL	1980
205. IGLESIA DE DIOS MISIÓN MUNDIAL A.M. Nro. 646	GUAYAQUIL	1972
206. IGLESIA DE CRISTO A.M. Nro.. 835	QUITO	1977
207. IGLESIA EVANGÉLICA EL SALVADOR A.M. Nro. 835	STO. DOMINGO	1977
208. IGLESIA BETHE A.M. Nro. 2114	GUAYAQUIL	1975
209. IGLESIA CRISTIANA EVANGÉLICA MISIONERA CRISTO VIVE A.M. Nro. 1219	GUAYAQUIL	1987
210. IGLESIA EVANGÉLICA DE QUITO NORTE A.M. Nro. 966	QUITO	1971
211. IGLESIA EVANGÉLICA DE LA COCHA - ALANGASI A.M. Nro.1101	QUITO	1986
212. IGLESIA CRUZADA CRISTIANA DEL ECUADOR - GUAYAQUIL A.M. Nro. 2740	GUAYAQUIL	1985
213. IGLESIA EVANGÉLICA EL BUEN PASTOR-PORTOVIEJO A.M. Nro. 1487	PORTOVIEJO	1976
214. IGLESIA EVANGÉLICA LUTERANA LA PAZ DE DIOS A.M. Nro. 2266	CUENCA	1986
215. IGLESIA EVANGÉLICA ASAMBLEA DE DIOS MARANATÁ A.M. Nro. 3186	QUITO	1980
216. IGLESIA NACIONAL DEL EVANGELIO DEL REINO DE DIOS - QUEVEDO A.M. Nro. 528	QUEVEDO	1981
217. IGLESIA EVANGÉLICA INTERNACIONAL SOLDADOS DE LA CRUZ DE CRISTO A.M. Nro. 893	GUAYAQUIL	1980

NOMBRE	SEDE	AÑO
218. IGLESIA EVANGÉLICA CRISTIANOS EN ACCIÓN A.M. Nro. 1863	CUENCA	1984
219. IGLESIA EVANGÉLICA PENTECOSTAL DEL ECUADOR A.M. Nro. 0928	GUAYAQUIL	1987
220. IGLESIA CRISTIANA EVANGÉLICA INDEPENDIENTE ECUATORIANA A.M. Nro. 1576	LATACUNGA	1971
221. IGLESIA RESURRECCIÓN A.M. Nro. 1016	GUAYAQUIL	1977
222. IGLESIA EL BUEN PASTOR A.M. Nro. 1456	STO. DOMINGO	1977
223. IGLESIA EVANGÉLICA ECUATORIANA LA GLORIA DE DIOS A.M. Nro. 1213	GUAYAQUIL	1977
224. IGLESIA EL ESPÍRITU SANTO MISIÓN NACIONAL EVANGÉLICA A.M. Nro. 562	GUAYAQUIL	1979
225. IGLESIA BAUTISTA ECUATORIANA EJÉRCITO DE CRISTO A.M. Nro. 837	QUITO	1977
226. IGLESIA EVANGÉLICA "MI DIOS AYUDA" A.M. Nro. 1455	QUITO	1977
227. IGLESIA EVANGÉLICA QUICHUA "JESÚS ALLI MICHIG" A.M. Nro. 1997	QUITO	1979
228. IGLESIA EVANGÉLICA MISIONERA PIENEL ROSTRO DE DIOS	IBARRA	1979
229. IGLESIA EVANGÉLICA "LUZ Y VERDAD" A.M. Nro. 001343	SUCUA	1982
230. IGLESIA EVANGÉLICA AVIVAMIENTO EMANUEL A.M. Nro. 000654	GUAYAQUIL	1982
231. IGLESIA EVANGÉLICA EL CAMINO, LA VERDAD Y LA VIDA	QUITO	1991
232. IGLESIA EVANGÉLICA NACIONAL ECUATORIANA DE LA ASOCIACIÓN DE IGLESIAS MISIONERAS O I.E.M.E. A.M. Nro. 655	ESMERALDAS	1961
233. IGLESIA EVANGÉLICA DE PINTAG - QUITO A.M. Nro. 1163	PINTAG	1979
234. IGLESIA BAUTISTA BETANEA A.M. Nro. 1860	QUITO	1984
235. IGLESIA BAUTISTA CENTRAL DE QUITO A.M. Nro. 000715	QUITO	1984



NOMBRE	SEDE	AÑO
236. IGLESIA BAPTISTA DE DIOS LLEGA AL HOMBRE A.M. Nro. 004038	CUENCA	1982
237. IGLESIA CRISTIANA EVANGÉLICA DE LOS HERMANOS EN EL ECUADOR A.M. Nro. 501	QUITO	1964
238. IGLESIA BAPTISTA UNIVERSITARIA A.M. Nro. 0621	QUITO	1983
239. IGLESIA CRISTIANA EVANGÉLICA INDEPENDIENTE LA HERMOSA A.M. Nro. 0917	QUITO	1992
240. IGLESIA BÍBLICA BAPTISTA DE CAYAMBE A.M. Nro. 823	CAYAMBE	1993
241. IGLESIA ADVENTISTA LA PROMESA A.M. Nro.0363	QUITO	1992
242. IGLESIA EVANGÉLICA UNIDAD DEL ECUADOR	QUITO	1993
243. IGLESIA EVANGÉLICA PENTECOSTAL DE JESÚS A.M. Nro. 847	ESMERALDAS	1993
244. IGLESIA EVANGÉLICA PENTECOSTAL DIOS ES AMOR - QUITO A.M. Nro. 0229	GUAYAQUIL	1991
245. IGLESIA EVANGÉLICA ECUATORIANA ALIANZA CRISTIANA Y MISIONERA A.M. Nro. 143	GUAYAQUIL	1946
246. IGLEISA GNOTICA CRISTIANA UNIVERSAL DE LA REPÚBLICA DEL ECUADOR A.M. Nro. 1057	QUITO	1976
247. IGLESIA EVANGÉLICA EUNICE DEL ECUADOR A.M. Nro. 004039	GUAYAQUIL	1982
248. IGLESIA DE CRISTO DE LA CIUDAD DE GUAYAQUIL	GUAYAQUIL	1968
249. IGLESIA DE DIOS DE LA PROFECÍA A.M. Nro. 000613	GUAYAQUIL	1983
250. IGLESIA CRISTIANA EVANGÉLICA DEL MONTE DE SINAI - GUAYAS A.M. Nro. 2653	GUAYAS	1985
251. IGLESIA DE INDÍGENAS EVANGÉLICOS "GÉNESIS" A.M. Nro. 1226	OTAVALO	1985
252. IGLESIA TABERNÁCULO EVANGÉLÍSTICO DEL ECUADOR A.M. Nro. 027	ESMERALDAS	1980

NOMBRE	SEDE	AÑO
253. IGLESIA CRISTIANA BAUTISTA EL REINO DE CRISTO A.M. Nro. 1970	QUITO	1984
254. IGLESIA BAUTISTA LIBERACIÓN A.M. Nro. 3721	QUITO	1988
255. IGLESIA EVANGÉLICA BAUTISTA INDEPENDIENTE A.M. Nro. 000722	TABACUNDO	1983
256. IGLESIA EVANGÉLICA GETSEMANÍ A.M. Nro. 2300	PORTOVIEJO	1979
257. IGLESIA SUPREMA GNOSTICA CRISTIANA UNIVERSAL	GUAYAQUIL COLOMBIA	1983
258. FEDERACIÓN DEL ECUADOR A.M. Nro. 000114		
259. IGLESIA EVANGÉLICA ECUATORIANA CASA DE ORACIÓN A.M. Nro. 000617	GUAYAQUIL	1983
260. IGLESIA EVANGÉLICA CRISTIANA AMOR DE DIOS	GUAYAQUIL	1983
261. IGLESIA EVANGÉLICA ECUATORIANA "MAHANAIM"	QUITO	1995
262. IGLESIA EVANGÉLICA DE SAN AGUSTÍN A.M. Nro. 2340	PINTAG	1987
263. IGLESIA BAUTISTA SAN JUAN A.M. Nro. 1728 Dic. 22/83	QUITO	1983
264. IGLESIA EVANGÉLICA APOSTÓLICA DEL ECUADOR A.M. Nro. 881	GUAYAQUIL	1967
265. IGLESIA CRISTIANA EVANGÉLICA "JEHOVA ES NUESTRA FORTALEZA" A.M. Nro. 1164	GUAYAQUIL	1995
266. IGLESIA CATÓLICA APOSTÓLICA DE AMÉRICA EN EL ECUADOR A.M. Nro. 0624	QUITO	1981
267. IGLESIA EVANGÉLICA LA NUEVA JERUSALÉN-MISIÓN NACIONAL DEL LITORAL ECUATORIANO A.M. Nro. 003066	GUAYAQUIL	1982
268. IGLESIA ECUATORIANA MONTE DE OLIVO A.M. Nro. 1595	RIOBAMBA	1980
269. IGLESIA CRISTIANA "PRÍNCIPE DE PAZ" PALESTINA - GUAYAS A.M. Nro. 2213	GUAYAQUIL	1988
270. IGLESIA EVANGÉLICA "CRISTO REY" - CHONE A.M. Nro. 001345	MANABI	1982

NOMBRE	SEDE	AÑO
271. IGLESIA EVANGÉLICA "EL BUEN PASTOR"-MACHACHI A.M. Nro. 1679	MACHACHI	1985
272. IGLESIA EVANGÉLICA ECUATORIANA LA ROCA ETERNA A.M. Nro. 0754	GUAYAQUIL	1986
273. IGLESIA CRISTIANA CUERPO DE CRISTO A.M. Nro. 530	GUAYAQUIL	1981
274. IGLESIA DE CRISTO SAN BARTOLO GRANDE A.M Nro. 1083	COLTA	1996
275. IGLESIA EVANGÉLICA CENTRO MISIONERO DEL ECUADOR A.M. Nro. 0305	GUAYAQUIL	1992
276. IGLESIA BÍBLICA BAUTISTA DE LA CIUDAD DE QUITO A.M. Nro. 1964	QUITO	1964
277. IGLESIA EVANGÉLICA "PRÍNCIPE DE PAZ UNIÓN" MISIONERA QUICHUA A.M. Nro. 1266	COLTA	1992
278. IGLESIA CRISTIANA EVANGÉLICA INDEPENDIENTE HASTA AQUÍ NOS AYUDA JEHOVA A.M. Nro. 1264	GUAYAQUIL	1995
279. IGLESIA EVANGÉLICA "JEHOVA ES TU SANADOR" A.M. Nro. 0004	OTAVALO	1992
280. IGLESIA CRISTIANA MIRAFLORES ALTO CASIGANA	SD	
281. IGLESIA EVANGÉLICA "NUEVA JERUSALÉN" GUANTEL - CHIMBORAZO A.M Nro.192	COLTA	1992
282. IGLESIA BÍBLICA BAUTISTA CAPELO A.M. Nro. 0005	QUITO	1992
283. IGLESIA EVANGÉLICA ALBORADA A.M. Nro. 001346	GUAYAQUIL	1982
284. IGLESIA EVANGÉLICA "JESÚS DEL BUEN PASTOR" A.M. Nro. 836	QUITO	1977
285. IGLESIA EVANGÉLICA "RENACIMIENTO" A.M. Nro. 1253	GUAYAQUIL	1978
286. IGLESIA EVANGÉLICA CRISTIANA LA ROCA DEL ECUADOR A.M. Nro. 1447	GUAYAQUIL	1990
287. IGLESIA EVANGÉLICA ECUATORIANA UNIÓN MISIONERA QUICHUA - GUAYAQUIL A.M. Nro. 1350	GUAYAQUIL	1988

NOMBRE	SEDE	AÑO
288. IGLESIA DEL SEÑOR CRISTIANA EVANGÉLICA A.M. Nro. 1450 Julio 12/88	QUITO	1988
289. IGLESIA DEL PACTO EVANGÉLICA EN EL ECUADOR A.M Nro.176	QUITO	1968
290. IGLESIA EVANGÉLICA "LUZ DEL MUNDO" A.M. Nro. 1150	AMBATO	1989
291. IGLESIA CRISTIANA LA SENDA ANTIGUA A.M. Nro. 0997	AMBATO	1987
292. IGLESIA EVANGÉLICA LOS NUEVOS MENSAJES DE DIOS A.M. Nro. 1222	RIOBAMBA	1987
293. IGLESIA CRISTIANA EN EL ECUADOR A.M. Nro. 1359	GUAYAQUIL	1991
294. IGLESIAS EVANGÉLICAS PENTECOSTALES "MANANTIAL DE VIDA" A.M. Nro. 1268	GUAYAQUIL	1992
295. IGLESIA EVANGÉLICA "EL DIVINO MAESTRO DE GALILEA" A.M. Nro. 0661	OTAVALO	1988
296. IGLESIA DE CRISTO CENTRISMO UNIVERSAL A.M. Nro. 1240	RIOBAMBA	1988
297. IGLESIA EVANGÉLICA ASAMBLEA DE DIOS A.M. Nro. 832	GUAYAQUIL	1973
298. IGLESIA DE DIOS PENTECOSTAL TRINITARIA REGIÓN-ECUADOR A.M Nro.32	GUAYAQUIL	1973
299. IGLESIA COMUNIDAD DE FE A.M. Nro. 2654	QUITO	1985
300. IGLESIA BAUTISTA EL CALVARIO DE LA CIUDAD A.M. Nro. 16090	QUITO	1985
301. IGLESIA EVANGÉLICA "EL PARAÍSO" A.M. Nro. 0238	STO. DOMINGO	1986
302. IGLESIA CRISTIANA DAMASCO A.M. Nro. 193	GUAYAQUIL	1972
303. IGLESIA EVANGÉLICA LUTERANA INDÍGENA DEL ECUADOR A.M. Nro. 0601	CAÑAR	1992
304. IGLESIA EVANGÉLICA JESÚS PUERTA DEL CIELO A.M. Nro. 0649	MANA COTOPAXI	1992
305. IGLESIAS CRISTIANA ELOHIM A.M. Nro. 306	SD	

NOMBRE	SEDE	AÑO
306. IGLESIA CRISTIANA PENTECOSTAL (A.M.M.I.) AVANCE MUNDIAL MISIONERO INCORPORADO A.M. Nro. 0307	QUITO	1992
307. IGLESIA EVANGÉLICA PALESTINA A.M. Nro. 0564	QUITO	1992
308. IGLESIA EVANGÉLICA MARANATÁ (SAN ANTONIO DE PICHINCHA) A.M. Nro. 457	QUITO	1981
309. IGLESIA DE DIOS DIVINO, COLUMNA Y APOYO DE LA VERDAD Y EL MUNDO A.M Nro.000078		
310. IGLESIA EVANGÉLICA LOS CEDROS A.M. Nro. 1693	QUITO	1985
311. IGLESIA EVANGÉLICA PENTECOSTAL DEL ECUADOR LA FLOR DEL LIBANO A.M. Nro.0625	EL ORO	1981
312. IGLESIA DE DIOS VIVIENTE - GUAYAQUIL A.M. Nro. 1190	GUAYAQUIL	1988
313. IGLESIA CRISTIANA EVANGÉLICA LA SANTIDAD DE JOHOVA A.M. Nro. 1549	GUAYAQUIL	1998
314. IGLESIA CRISTIANA LA GRACIA GUAYAQUIL A.M. Nro. 1191	GUAYAQUIL	1988
315. IGLESIA DE DIOS REFORMADA EN EL ECUADOR	SD	SD
316. IGLESIAS EVANGÉLICAS BAUTISTA BELEN DE LA COMUNA A.M. Nro. 1862	QUITO	1984
317. IGLESIA BAUTISTA NUEVA VIDA DEL TOACHI A.M. Nro. 1967	STO. DOMINGO	1984
318. IGLESIA EVANGÉLICA EL REY DE REYES-RIOBAMBA A.M. Nro. 1221	RIOBAMBA	1987
319. IGLESIA PENTECOSTAL MISIONERA MARANATÁ-QUITO A.M. Nro. 1215	QUITO	1992
320. IGLESIA BAUTISTA EL CALVARIO - QUITO A.M Nro.1689	QUITO	1985
321. IGLESIA PENTECOSTAL UNIVERSAL DE JESUCRISTO ELOY ALFARO DURAN A.M. Nro. 1292	GUAYAQUIL	1988
322. IGLESIA EVANGÉLICA VALUARTE DE LA VERDAD-CUENCA A.M. Nro. 0968	CUENCA	1988

NOMBRE	SEDE	AÑO
323. IGLESIA DE LOS PENTECOSTALES DE LOS ÚLTIMOS TIEMPOS A.M. Nro. 1513	GUALACEO	1988
324. IGLESIA EVANGÉLICA LA NUEVA JERUSALÉN-AMAGUAÑA A.M. Nro. 267	QUITO	1980
325. IGLESIAS EVANGÉLICAS ECUATORIANAS A.M. Nro. 529 Marzo 31/81	GUAYAQUIL	1981
326. IGLESIA CRISTIANA PENTECOSTAL BATANIA A.M. Nro. 270	GUAYAQUIL	1980
327. IGLESIA EVANGÉLICA BAUTISTA "ALBORADA DE FE" A.M. Nro. 1133	GUAYAQUIL	1988
328. IGLESIA EVANGÉLICA ECUATORIANA LA NUEVA JERUSALÉN UNIÓN MISIONERA QUICHUA-COLTA A.M Nro.2035	CHIMBORAZO	1986
329. IGLESIA EVANGÉLICA DE IÑAQUITO A.M. Nro. 162	QUITO	1966
330. IGLESIA EVANGÉLICA ECUATORIANA UNIÓN MISIONERA A.M. Nro. 302	QUITO	1966
331. IGLESIA EVANGÉLICA METODISTA LIBRE DEL ECUADOR A.M. Nro. 1690	GUAYAQUIL	1985
332. IGLESIAS EVANGÉLICAS "GALIATA" A.M. Nro. 336	RIOBAMBA	1980
333. IGLESIA EVANGÉLICA BEL EL UNIÓN MISIONERA A.M. Nro. 270 F	RIOBAMBA	1980
334. IGLESIA EVANGÉLICA DE LA SANTIDAD A.M. Nro. 2014	GUAYAQUIL	1985
335. IGLESIA EVANGÉLICA DEL DIVINO REDENTOR A.M. Nro. 990	QUITO	1963
336. IGLESIA EVANGÉLICA LA ROSA DEL SARÓN A.M. Nro. 0630	STO. DOMINGO	1992
337. IGLESIAS CRISTIANA MISIONERA PENTECOSTALES DEL ECUADOR A.M. Nro. 0770	QUITO	1983
338. IGLESIA CRISTIANA EVANGÉLICA PENTECOSTAL CAMINO DE SANTIDAD A.M. Nro. 1360	QUITO	1983
339. IGLESIA EVANGÉLICA CASA DE ORACIÓN A.M. Nro. 190	RIOBAMBA	1992
340. IGLESIA EVANGÉLICA SALA EVANGÉLICA MANANTIAL DE VIDA A.M Nro.1551	QUITO	1988

NOMBRE	SEDE	AÑO
341. INSTITUTO DEL SEÑOR JESÚS DE LA CIUDAD DE QUITO A.M. Nro. 0409	QUITO	1986
342. IGLESIA PREBISTERIANA CRISTO VIVE A.M. Nro. 1859	QUITO	1984
343. IGLESIA EVANGÉLICA ECUATORIANA REFÚGIATE EN CRISTO A.M. Nro. 2265	GUAYAQUIL	1986
344. IGLESIAS EVANGÉLICAS MENSAJERA DE JESÚS SIGCHOCALLE A.M. Nro. 2264	COTOPAXI	1986
345. IGLESIA TEMPLO EVANGÉLICO EL REMANEN DE JESUCRISTO A.M. Nro. 000614	GUAYAQUIL	1983
346. IGLESIA EVANGÉLICA ARCA DE NOE A.M. Nro. 1236	GUAYAQUIL	1992
347. IGLESIA EVANGÉLICA LA GRAN MISIÓN DE JESUCRISTO A.M. Nro. 0783	MACHACHI	1987
348. IGLESIA CRISTIANA EVANGÉLICA BAUTISTA DE URDESA A.M. Nro. 1359	GUAYAQUIL	1983
349. IGLESIAS MISIONERA ALBERGUE EVANGÉLICOS LOS NIÑOS SON DE CRISTO A.M. Nro. 0031	GUAYAQUIL	1991
350. IGLESIA PENTECOSTAL UNIDA INTERNACIONAL DEL ECUADOR A.M. Nro. 550	GUAYAQUIL	1970
351. IGLESIA EVANGÉLICA PENTECOSTAL EL REMANENTE DE DIOS (DANIEL SCOTT) A.M. Nro. 1597	CUENCA	1988
352. IGLESIA DE NAZARENO A.M Nro.1101	GUAYAQUIL	1988
353. IGLESIA TABERNÁCULO DE LA HORA UNDÉCIMA	SD	SD
354. IGLESIA EVANGÉLICA BAUTISTA DE MALCHINGUI A.M. Nro. 932	MALCHINGUI	1981
355. IGLESIA EVANGÉLICA AMANECER A.M. Nro. 1902 Oct. 30/78	PICHINCHA	1978
356. IGLESIAS EVANGÉLICAS CASA DE DIOS A.M. Nro. 880	ESMERALDAS	1981
357. IGLESIA DE DIOS DEL SÉPTIMO DÍA EN EL ECUADOR	SD	
358. IGLESIA BAUTISTA NUEVO JERUSALÉN A.M. Nro. 0103	STO DOMINGO COLORADOS	1981

NOMBRE	SEDE	AÑO
359. IGLESIA ANTIOQUÍA DE COMPLETO EVANGELIO A.M. Nro. 1002	QUITO	1993
360. IGLESIA EVANGÉLICA ECUATORIANA DIOS ES LUZ DEL CANTON DAULE A.M. Nro. 1687	GUAYAQUIL	1985
361. IGLESIAS DE PENTECOSTAL EN ECUADOR TORRE DE LA SALVACIÓN A.M. Nro. 479	GUAYAQUIL	1992
362. IGLESIA BAUTISTA INDEPENDIENTE DE LA CANDELARIA Llano Grande A.M. Nro. 428	QUITO	1992
363. IGLESIA EVANGÉLICA INDÍGENA DE LA ALIANZA CRISTIANA Y MISIONERA A.M. Nro. 168	OTAVALO	1995
364. IGLESIA BAUTISTA DE POMASQUI A.M Nro.424	QUITO	1992
365. IGLESIA CRISTIANA EVANGÉLICA QUICHUA "DIOS HABLA HOY" SAN ROQUE A.M. Nro. 1042	QUITO	1991
366. IGLESIA DE JESUCRISTO EN LAS AMÉRICAS-QUEVEDO A.M. Nro. 0426	QUEVEDO	1992
367. IGLESIA PENTECOSTAL TRINITARIA EL CAMIINO A.M. Nro. 744	GUAYAQUIL	1993
368. IGLESIA CRISTIANA "JEHOVÁ ES MI ESCUDO" A.M. Nro. 998	ESMERALDAS	1983
369. IGLESIAS ADVENTISTA INDEPENDIENTE DEL ECUADOR A.M. Nro. 189	QUITO	1992
370. IGLESIA EVANGÉLICA DEL DIVINO SANTO - QUEVEDO A.M. Nro. 401	LOS RIOS	1968
371. IGLESIA EVANGÉLICA PASTOR DIVINO - QUITO A.M. Nro. 229	QUITO	1968
372. IGLESIA EVANGÉLICA MEMONITA ECUATORIANA A.M. Nro. 850	GUAYAQUIL	1993
373. IGLESIA EVANGÉLICA GUAPANTE GRANDE -PIILLARO A.M. Nro. 848	COTOPAXI	1993
374. IGLESIAS EVANGÉLICAS DEL NUEVO PACTO A.M. Nro. 851	QUITO	1995
375. IGLESIA EVANGÉLICA PRÍNCIPE DE PAZ A.M. Nro. 849	CUENCA	1993



NOMBRE	SEDE	AÑO
376. IGLESIA BAUTISTA NUEVO JERUSALÉN DE CANCHIVIRO A.M. Nro. 1014	OTAVALO	1993
377. IGLESIA EVANGÉLICA BAUTISTA CORDERO DE DIOS A.M. Nro. 1080	CAÑAR	1993
378. INSTITUTO BÍBLICO CRISTO AL MUNDO A.M. Nro. 27 01	QUITO	1981
379. IGLESIAS DEL EVANGELIO CUADRANGULAR DEL ECUADOR A.M. Nro. 826	GUAYAQUIL	1976
380. IGLESIA EVANGÉLICA PENTECOSTAL AMOR DE CRISTO A.M. Nro. 1079	GUAYAQUIL	1993
381. IGLESIA UNIDA CRISTIANA ELIHIM NUEVO MUNDO A.M. Nro. 1372	QUITO	1993
382. IGLESIA EPISCOPAL DEL ECUADOR A.M Nro.000723	GUAYAQUIL	1983
383. IGLESIA CRISTIANA EVANGÉLICA BETANIA NUEVA LOJA A.M. Nro. 4087	GUAMBIAR	1994
384. IGLESIA EVANGÉLICA PENTECOSTAL APOSENTO ALTO A.M. Nro. 4213	GUAYAQUIL	1994
385. IGLESIA EVANGÉLICA NUEVA VIDA DE JESUCRISTO-SALCEDO A.M. Nro. 4214	SALCEDO	1994
386. IGLESIAS EVANGÉLICA DISCÍPULOS DE JESUCRISTO A.M. Nro. 422	GUAYAQUIL	1994
387. IGLESIA EVANGÉLICA BILINGÜE MONTE DE LOS OLIVOS A.M. Nro. 4215	STO. DOMINGO	1994
388. IGLESIA ESPÍRITU SANTO Y FUEGO A.M. Nro. 4630	GUAYAQUIL	1994
389. IGLESIA CRISTIANA Y MISIONERA "DIOS PROVEERÁ" A.M. Nro. 4747	GUAYAQUIL	1994
390. IGLESIA CRISTIANA Y MISIONERA CRISTO VIENE A.M. Nro.4746	GUAYAQUIL	1994
391. IGLESIAS EVANGÉLICA DE SAN JOSÉ DE CONOCOTO A.M. Nro. 4803	QUITO	1994
392. IGLESIA EVANGÉLICA PENTECOSTAL JEHOVÁ NISI A.M. Nro. 4816	QUITO	1994
393. IGLESIA PENTECOSTAL ABRIGO DEL ALTÍSIMO INCORPORADO A.M. Nro. 4743	MILAGRO	1994

NOMBRE	SEDE	AÑO
394. IGLESIA EVANGÉLICA NUEVO PACTO - HUAQUILLAS A.M. Nro. 1812	EL ORO	1994
395. IGLESIAS EVANGÉLICAS EL MULALEO-PILAHUIN-AMBATO A.M. Nro. 4809	AMBATO	1994
396. IGLESIA EVANGÉLICA QUICHUA NUEVA VIDA PLACER ALTO QUITO A.M. Nro. 4813	QUITO	1994
397. IGLESIA EVANGÉLICA JATUN JIGUA - PUJILI A.M. Nro. 4818	PUJILI	1994
398. IGLESIAS EVANGÉLICA INDÍGENA AGUA DE LA VIDA A.M. Nro. 0163	QUITO	1995
399. IGLESIA EVANGÉLICA PENTECOSTAL "EL CORDERO DE DIOS" A.M. Nro. 0164	GUAYAQUIL	1995
400. IGLESIA CRISTIANA EVANGÉLICA REFORMADA PREBISTERIANA A.M. Nro. 0231	QUITO	1995
401. IGLESIA QUICHUA EVANGÉLICA CORDERITO CANTÓN COLTA A.M. Nro.0715	CHIMBORAZO	1992
402. IGLESIA UNIVERSAL DEL REINO DE DIOS A.M. Nro. 0232	QUITO	1995
403. IGLESIA EVANGÉLICA EMAÚS A.M. Nro. 00095	QUITO	1995
404. IGLESIA EVANGÉLICA SOLDADOS DE CRISTO-LATACUNGA A.M. Nro.0405	COTOPAXI	1995
405. IGLESIA EVANGÉLICA INDÍGENA DE NUEVA JERUSALÉN A.M. Nro. 0135	COLUMBE	1995
406. IGLESIAS EVANGÉLICA PERLA PUNGO-GUISEL ALTO COLUMBE A.M. Nro. 0667	CHIMBORAZO	1995
407. IGLESIA NACIONAL LA VOLUNTAD DE DIOS PARA EL DESARROLLO INTEGRAL DE GAHUJON - COLUMBE A.M. Nro. 0695	CHIMBORAZO	1995
408. IGLESIA EVANGÉLICA LA NUEVA JERUSALÉN (Guamaní) A.M. Nro. 0682	QUITO	1995
409. IGLESIA BAUTISTA JESÚSALEN DE SANTA ANA A.M. Nro.0696	QUITO	1995
410. IGLESIA EVANGÉLICA EL CORDERO DE DIOS DE ZUMBAHUA A.M. Nro. 0708	COTOPAXI	1995
411. IGLESIA EVANGÉLICA EL NUEVO CAMINO DE SAN JUAN Y CALPI A.M. Nro. 0710	RIOBAMBA	1995

NOMBRE	SEDE	AÑO
412. IGLESIA EVANGÉLICA QUICHUA "JESÚS EL SALVADOR" CICALPA A.M. Nro.0714	CHIMBORAZO	1995
413. IGLESIA EVANGÉLICA "JESÚS EL BUEN PASTOR" DE COLTA A.M. Nro. 0713	CHIMBORAZO	1995
414. IGLESIAS EVANGÉLICA FUEGO PENTECOSTES TRINITARIA ELOY ALFARO A.M. Nro. 0738	ESMERALDAS	1995
415. IGLESIA JESÚS ALLI SAN VICENTE - SANTIAGO QUITO A.M. Nro. 0804	CHIMBORAZO	1995
416. IGLESIA EVANGÉLICA JESÚS DE NAZARETH HUAYCU -PUNGO A.M. Nro. 0808	OTAVALO	1995
417. IGLESIA EVANGÉLICA LA DELICIA - PACTO A.M. Nro. 0843	QUITO	1945
418. IGLESIA EVANGÉLICA NUEVO ISRAEL DEL ECUADOR SANTO DOMINGO DE LOS COLORADOS A.M. Nro.0852	STO. DOMINGO COLORADOS	1995
419. IGLESIAS DE INDÍGENAS EL BELEN DE CAPULISPUNGO - GUAMOTE A.M. Nro. 8063	CHIMBORAZO	1995
420. IGLESIA EVANGÉLICA RIOS DE AGUA VIVA - FLORES A.M. Nro. 0843	CHIMBORAZO	1995
421. IGLESIA CRISTIANA Y MISIONERA ADONAY A.M. Nro. 0878	GUAYAQUIL	1995
422. IGLESIA EVANGÉLICA ESTRELLA RESPLANDECIENTE A.M. Nro. 0905	RIOBAMBA	1995
423. IGLESIA INDÍGENA EVANGÉLICA CAMINO Y VERDAD LLIN-LLIN-COLUMBE A.M. Nro. 0917	CHIMBORAZO	1995
424. IGLESIAS CRISTIANNA EL CAMINO MISIÓN INTERNACIONAL A.M. Nro. 0924	SANGOLQUI	1995
425. IGLESIA EVANGÉLICA DE INDÍGENAS Y CAMPESINOS LA ESPERANZA ETERNA. A.M. Nro. 0918	CHIMBORAZO	1995
426. IGLESIA PENTECOSTAL TESTIGO DE JESUCRISTO A.M. Nro. 0959	GUAYAQUIL	1995
427. IGLESIA CRISTIANA EVANGÉLICA LA SANTIDAD DE DIOS A.M. Nro. 0953	GUAYAQUIL	1995
428. IGLESIA DE DIOS MINISTERIAL DE JESUCRISTO A.M. Nro. 0958	GUAYAQUIL	1995

NOMBRE	SEDE	AÑO
429. IGLESIA EVANGÉLICA QUICHUA LA NUEVA CELESTIAL PUNIN A.M. Nro. 0066	RIOBAMBA	1996
430. IGLESIA DE DIOS VIVIENTE DE PALORA A.M. Nro. 0064	MORONA S.	1996
431. IGLESIA CRISTIANA Y MISIONERA JESÚS EL CAMINO AL PADRE A.M. Nro.0036	GUAYAQUIL	1996
432. IGLESIA EVANGÉLICA SANTUARIO DE DIOS DEL ECUADOR A.M. Nro. 0067	GUAYAQUIL	1996
433. IGLESIAS EVANGÉLICA QUICHUA MUSHUJ JERUSALÉN SAN ROQUE A.M. Nro. 105	QUITO	1996
434. IGLESIA EVANGÉLICA QUICHUA MUSHOY JATARI RÍOS DE AGUA VIVA A.M. Nro. 0127	COTOPAXI	1996
435. IGLESIA EVANGÉLICA CENTRO PAN DE VIDA CASTUG - TUNGURAHUVILLA A.M. Nro.0106	COLTA	1996
436. IGLESIAS EVANGÉLICAS FAMILIA RENACER A.M. Nro. 0305	GUAYAQUIL	1996
437. IGLESIA EVANGÉLICA JESÚS EL REY - CICALPA A.M. Nro. 0320	CHIMBORAZO	1996
438. IGLESIA EVANGÉLICA QUICHUA "BUENA FE " SAN VIRGILIO - COLUMBE A.M. Nro. 0328	COLTA	1996
439. IGLESIA EVANGÉLICA MISIONERA LA TRINIDAD DE MIRAFLORES - COLUMBE A.M. Nro.0319	COLTA	1996
440. IGLESIA CRISTIANA EVANGÉLICA BAUTISTA EL REFUGIO A.M. Nro. 0327	GUAYAQUIL	1996
441. IGLESIA EVANGÉLICA SIERVOS DE JESUCRISTO-CICALPA A.M. Nro. 0366	CHIMBORAZO	1996
442. IGLESIA EVANGÉLICA "LIRIO DE LOS VALLES" A.M. Nro.0378	GUAYAQUIL	1996
443. IGLESIA EVANGÉLICA DE PALLATANGA A.M. Nro. 0382	CHIMBORAZO	1996
444. IGLESIAS EVANGÉLICA MORADA DE SIÓN A.M. Nro. 0370	GUAYAQUIL	1996
445. IGLESIA EVANGÉLICA CRISTO ROMPE LAS CADENAS A.M. Nro. 0377	GUAYAQUIL	1996

NOMBRE	SEDE	AÑO
446. IGLESIA EVANGÉLICA EL NUEVO EDÉN A.M. Nro. 0389	GUAYAQUIL	1996
447. IGLESIA EVANGÉLICA Y MISIONERA CAMINO AL CIELO A.M. Nro. 0397	GUAYAQUIL	1996
448. IGLESIA CRISTIANA Y MISIONERA "JEHOVÁ ES MI PROVEEDOR" A.M. Nro.0394	GUAYAQUIL	1996
449. IGLESIAS CRISTIANA Y MISIONERA PEÑA DE CRISTO A.M. Nro. 0391	GUAYAQUIL	1996
450. IGLESIA CRISTIANA Y MISIONERA EL SEMBRADOR A.M. Nro. 0392	GUAYAQUIL	1996
451. IGLESIA EVANGÉLICA PENTECOSTAL "YO SOY EL SEÑOR" A.M. Nro. 0388	GUAYAQUIL	1996
452. IGLESIA EVANGÉLICA BAUTISTA LA PRIMAVERA-DURAN A.M. Nro. 0405	GUAYAQUIL	1996
453. IGLESIA EVANGÉLICA QUICHUA " BELÉN" GUAYAQUIL A.M. Nro. 0399	GUAYAQUIL	1996
454. IGLESIA EVANGÉLICA QUICHUA ARMADURA DE DIOS PORTOVIEJO A.M. Nro. 0406	PORTOVIEJO	1996
455. IGLESIA EVANGÉLICA QUICHUA LUMINARES EN EL MUNDO A.M. Nro. 0395	CHIMBORAZO	1996
456. IGLESIA EVANGÉLICA BAUTISTA EBENECER TENGUEL- NARAJAL A.M. Nro. 0404	GUAYAQUIL	1996
457. IGLESIA EVANGÉLICA NAZARETH DE CARRERA-CANGAHUA A.M. Nro. 0424	PICHINCHA	1996
458. IGLESIAS EVANGÉLICA BAUTISTA EL SALVADOR A.M. Nro. 027	GUAYAQUIL	1996
459. IGLESIA EVANGÉLICA PENTECOSTAL EBENEZER A.M. Nro. 026	GUAYAQUIL	1996
460. IGLESIA EVANGÉLICA JESUCRISTO EL LIBERTADOR A.M. Nro.019	RIOBAMBA	1996
461. IGLESIA EVANGÉLICA MARANATÁ CRISTO VIENE EL CARMEN A.M Nro.098	MANABI	1996
462. IGLESIA EVANGÉLICA PUÑIQUIL-PUNIN-I.E. FILADELFIA A.M. Nro. 060	RIOBAMBA	1997
463. IGLESIA EVANGÉLICA SINAI QUICHUA-SAN BERNARDO COLUMBE A.M. Nro. 083	CHIMBORAZO	1997

NOMBRE	SEDE	AÑO
464. IGLESIA EVANGÉLICA "JEHOVÁ ES MI PASTOR" DE CHULCUNAG - PUNIN A.M. Nro.103	RIOBAMBA	1997
465. IGLESIA EVANGÉLICA EMBAJADORES DE CRISTO A.M. Nro. 074	QUITO	1997
466. IGLESIAS EVANGÉLICA EMBAJADORES DE CRISTO DE COLTA	COLTA	1997
467. IGLESIA ECUATORIANA DEL EVANGELIO DE CRISTO- A.M. Nro. 076	COLTA	1997
468. IGLESIA ESPOSA DEL CORDERO DE SALARÓN PACHACSHI - PUNIN A.M. Nro.153	RIOBAMBA	1997
469. IGLESIAS CENTRO CRISTIANO EVANGÉLICO BILINGÜE EL AMOR DE DIOS - QUEVEDO A.M. Nro. 138	LOS RIOS	1997
470. IGLESIA EVANGÉLICA ACHIC PACHA SHUNGUBUG-FLORES A.M. Nro. 192	RIOBAMBA	1997
471. IGLESIA EVANGÉLICA REY DE REYES DE SAQUISILÍ A.M. Nro. 171	TUNGURAHUA	1997
472. IGLESIA CRISTIANA EVANGÉLICA BAUTISTA NUEVA JERUSALÉN A.M Nro.140	GUAYAQUIL	1997
473. IGLESIA BAUTISTA LAS ORQUIDEAS A.M. Nro. 1018	GUAYAQUIL	1997
474. IGLESIA EVANGÉLICA NUEVO PARAÍSO DE QUICHUAR ALTO - CICALPA COLTA A.M. Nro. 0202	CHIMBORAZO	1997
475. IGLESIA EVANGÉLICA QUICHUA BELEN BERNARDO ALTO - COLUMBE	CHIMBORAZO	1997
476. IGLESIAS GUAYAQUIL CENTRO BAUTISTA A.M. Nro. 013	GUAYAQUIL	1997
477. IGLESIA EVANGÉLICA CORDERITO DE QUICHUAR BAJO A.M. Nro. 163	CHIMBORAZO	1997
478. IGLESIA EVANGÉLICA LA LUZ DE VIDA ILLAGUA CHICO QUISAPINCHA A.M. Nro. 254	AMBATO	1997
479. IGLESIA EVANGÉLICA LA TIERRA PROMETIDA DEL ECUADOR CICALPA A.M. Nro. 253	CHIMBORAZO	1997
480. IGLESIA EVANGÉLICA LIRIOS DE LOS VALLES MILAGRO A.M. Nro.312	GUAYAS	1997

NOMBRE	SEDE	AÑO
481. IGLESIA EVANGÉLICA "CRISTO ES NUESTRO CONSOLADOR" RODEO PAMBA COLUMBE A.M. Nro. 315	CHIMBORAZO	1997
482. PRIMERA IGLESIA EVANGÉLICA Y REFORMADA DEL ECUADOR MACHALA A.M. Nro. 322	EL ORO	1992
483. IGLESIA EVANGÉLICA LA VOZ DE DIOS A.M. Nro. 372	RIOBAMBA	1997
484. IGLESIA BÍBLICA CRISTIANA NACIONAL (CAPÍTULO ECUADOR) A.M. Nro. 082	AMBATO	1997
485. IGLESIA CRISTIANA MISIONERA CAMINO A JERUSALÉN A.M. Nro. 508	GUAYAQUIL	1997
486. IGLESIA EVANGÉLICA PENTECOSTAL PALABRA VIVA COLINAS SAMAN A.M. Nro. 512	GUAYAQUIL	1997
487. IGLESIA EVANGÉLICA BUENA NUEVA DE LA PAZ DONGALA GATAZO CHICO-COLTA A.M. Nro. 513	RIOBAMBA	1997
488. IGLESIAS EVANGÉLICA JESÚS EL BUEN SALVADOR A.M. Nro. 440	PICHINCHA	1997
489. IGLESIA BAUTISTA DE SANTO DOMINGO DE LOS COLORADOS A.M. Nro. 514	PICHINCHA	1997
490. IGLESIA EVANGÉLICA QUICHUA REY DE LOS APÓSTOLES SAN FRANCISCO A.M. Nro.443	RIOBAMBA	1997
491. IGLESIA EVANGÉLICA QUICHUA CAUSAIPAG PUGIN TULABUG LICTO A.M. Nro.437	RIOBAMBA	1997
492. IGLESIA CRISTIANA ÁGAPE DEL ECUADOR A.M. Nro. 424	STO. DOMINGO	1997
493. IGLESIAS EVANGÉLICA JESÚS EL SALVADOR SAN VIRGILIO ALTO COLUMBE A.M. Nro. 438	COLTA	1997
494. IGLESIA EVANGÉLICA BAUTISTA DIOS VIVIENTE LAS BRISAS GUASMO SUR A.M. Nro. 428	GUAYAQUIL	1997
495. IGLESIA EVANGÉLICA "DIOS ES AMOR" NARANJITO A.M. Nro.429	GUAYAQUIL	1997
496. IGLESIAS EVANGÉLICA NACIONAL LA GRAN MISIÓN AZOGUES A.M. Nro. 462	CAÑAR	1997

NOMBRE	SEDE	AÑO
497. IGLESIA EVANGÉLICA REFUGIO DE DIOS SANGOLQUI A.M. Nro. 442	PICHINCHA	1997
498. IGLESIA EVANGÉLICA SUMAC ACHIC PACHA LA MERCED - COLUMBA A.M. Nro. 426	COLTA	1997
499. IGLESIA EVANGÉLICA MENSAJE DE DANIEL-CICALPA A.M Nro.441	COLTA	1997
500. IGLESIA EVANGÉLICA DIVINO DE CONFUCIO MENCIO-TARQUI A.M. Nro. 00472	GUAYAQUIL	1997
501. IGLESIA CRISTIANA DESPUÉS DEL DILUVIO-BABAHOYO A.M. Nro.425	LOS RIOS	1997
502. IGLESIA EVANGÉLICA MASEDONEA YALLIGSHI-FLORES A.M. Nro. 414	RIOBAMBA	1997
503. IGLESIAS EVANGÉLICA PERLA DE DIOS BASHALAN PUCARA-PUNIN A.M. Nro. 537	RIOBAMBA	1997
504. IGLESIA NACIONAL INDÍGENA EVANGÉLICA CORDERITO	SD	
505. IGLESIA EVANGÉLICA "PROMESA DE DIOS" CHILLOGALLO A.M. Nro. 559	QUITO	1997
506. IGLESIA EVANGÉLICA QUICHUA TRINIDAD DICINA BELLAVISTA A.M. Nro. 561	AMBATO	1997
507. IGLESIA EVANGÉLICA LUZ A LAS NACIONES SAN ROQUE A.M. Nro.560	QUITO	1997
508. IGLESIA BÍBLICA BAUTISTA "REY DE VIDA" A.M. Nro. 553	STO. DOMINGO	1997
509. IGLESIA PRIMERA DE CRISTO DE MINISTERIO LLAMADO FINAL A.M. Nro. 545	AMBATO	1997
510. IGLESIA EVANGÉLICA PENTECOSTAL "JESÚS EL PAN DE VIDA" A.M. Nro. 533	GUAYAQUIL	1997
511. IGLESIA EVANGÉLICA REY PARAÍSO A.M. Nro. 551	RIOBAMBA	1997
512. IGLESIA CRISTIANA EVANGÉLICA MÁS QUE VENCEDORES-TARQUI A.M. Nro. 461	GUAYAQUIL	1997
513. IGLESIA EVANGÉLICA PENTECOSTAL "CLAMA A MÍ" A.M. Nro. 510	GUAYAQUIL	1997
514. IGLESIA EVANGÉLICA ESPÍRITU SANTO MIRALOMA PUNIN A.M. Nro. 0924	RIOBAMBA	1998



NOMBRE	SEDE	AÑO
515. IGLESIA CRISTO BILINGÜE NACIONAL SAN ROQUE A.M. Nro. 0952	AMBATO	1998
516. IGLESIA EVANGÉLICA BILINGÜE ECUATORIANA CRISOLITO A.M. Nro. 0955	QUITO	1998
517. IGLESIA INDÍGENA EVANGÉLICA EL BUEN SOLDADO DE JESUCRISTO ATADO EL CARMEN PALMIRA A.M. Nro. 0985	CHIMBORAZO	1998
518. IGLESIA EVANGÉLICA BILINGÜE "LA VOZ DE DIOS" CHILLOGALLO A.M. Nro.0983	QUITO	1998
519. IGLESIA INDÍGENA EVANGÉLICA DE TOLONTAG PINTAG A.M. Nro. 0984	QUITO	1998
520. IGLESIA EVANGÉLICA JESÚS ALLI MICHJ CACHA A.M. Nro. 0986	RIOBAMBA	1998
521. IGLESIA EVANGÉLICA BILINGÜE ECUATORIANA " DIOSPAJ VACHUJ " MIRAFLORES RESIDENTE EN GUAYAQUIL A.M. Nro. 0989	GUAYAQUIL	1998
522. IGLESIAS EVANGÉLICA QUICHUA "JESUCRISTO ES EL REY" COLUMBE A.M. Nro.0996	COLTA	1998
523. IGLESIA EVANGÉLICA QUICHUA "LA VISIÓN" DE DIOS BARTOLO ALTO A.M. Nro. 663	COLTA	1998
524. IGLESIA EVANGÉLICA TORRE FUERTE A.M. Nro. 1013	CUENCA	1998
525. IGLESIA EVANGÉLICA TRIUNFADORES DE CRISTO LUPAXI CHICO A.M Nro.663	COLTA	1998
526. IGLESIA CRISTIANA VERBO A.M. Nro. 1028	CUENCA	1998
527. IGLESIA CRISTIANA INDÍGENA EVANGÉLICA EL MANÁ-COLUMBE A.M. Nro. 1003	COLTA	1998
528. IGLESIA EVANGÉLICA CRISTO EL LIBERTADOR-COLUMBE A.M. Nro. 1018	COLTA	1998
529. IGLESIA "CRISTO ES MI PARAÍSO" CASHAPAMBA JULIO MORENO A.M. Nro. 1017	GUARANDA	1998
530. IGLESIA EVANGÉLICA SANTUARIO DE DIOS MIRAPAMBA FLORES A.M. Nro. 1014	RIOBAMBA	1998
531. IGLESIA EVANGÉLICA "EL ALTAR DE DIOS" B. LIBERTAD A.M. Nro. 1051	RIOBAMBA	1998

NOMBRE	SEDE	AÑO
532. IGLESIA CRISTIANA JUBILEO ALANGASI A.M. Nro.1052	QUITO	1998
533. IGLESIA COMUNIDAD LA ROCA A.M. Nro. 0066	QUITO	1998
534. IGLESIA EVANGÉLICA BELÉN DE TROJE COLUMBE A.M. Nro. 0073	COLTA	1998
535. IGLESIA EVANGÉLICA LOS NUEVOS MENSAJEROS DE DIOS GUACHI LORETO A.M. Nro. 0076	AMBATO	1998
536. IGLESIA EVANGÉLICA EL TENA AMAGUAÑA A.M. Nro.0077	QUITO	1998
537. IGLESIA EVANGÉLICA "NAZARET Y GOZO" GUAMOTE A.M. Nro. 0091	CHIMBORAZO	1998
538. PRIMERA EVANGÉLICA PENTECOSTAL "CRISTO VIENE PRONTO" A.M. Nro. 0090.	GUAYAQUIL	1998
539. IGLESIA EVANGÉLICA PENTECOSTAL SALVACIÓN DIVINA A.M. Nro. 0087	GUAYAQUIL	1998
540. IGLESIA EVANGÉLICA REVELACIÓN DIVINA-COLUMBE A.M. Nro. 0101	COLTA	1998
541. IGLESIA EVANGÉLICA EL LIMONAR LUMBISÍ CUMBAYÁ A.M. Nro. 0104	QUITO	1998
542. IGLESIA EVANGÉLICA PENTECOSTAL LAS MARAVILLAS DE DIOS A.M. Nro. 0116 P. CARBO	GUAYAQUIL	1998
543. IGLESIA EVANGÉLICA CONGREGACIÓN DEL ECUADOR A.M. Nro.0112	GUAYAQUIL	1998
544. IGLESIA EVANGÉLICA LAS HIJAS DE SIÓN A.M. Nro. 0119	RIOBAMBA	1998
545. IGLESIA EVANGÉLICA AMOR FRATERNAL CACHÁ A.M. Nro. 0123	RIOBAMBA	1998
546. IGLESIA EVANGÉLICA LA VIDA ETERNA CHOLCOTORO, SAQUISILÍ, COTOPAXI A.M. Nro. 0102	COTOPAXI	1998
547. IGLESIAS NACIONAL EVANGÉLICA EMANUEL GUAYAQUIL	1998	
548. IGLESIA EVANGÉLICA "LA LIBERTAD EN CRISTO" SANTIAGO A.M. Nro. 0141	COLTA	1998
549. IGLESIA EVANGÉLICA ECUADORMAN A.M. Nro. 0138	CHIMBORAZO	1998

NOMBRE	SEDE	AÑO
550. IGLESIA EVANGÉLICA PENTECOSTÉS "CRISTO LUMBRERA EN EL CAMINO" VÍA A LA CARTONERA A.M. Nro. 0114	GUAYAQUIL	1998
551. IGLESIA EVANGÉLICA BAUTISTA "LA TRINIDAD"	SD	
552. IGLESIA EVANGÉLICA "COMPAÑÍA DE JESÚS" GUAMOTE A.M. Nro. 0114	CHIMBORAZO	1998
553. IGLESIA CRISTIANA "BET - SION " A.M. Nro. 0142	AMBATO	1998
554. IGLESIA CRISTIANA LA VIDA ABUNDANTE A.M. Nro. 0139	CHIMBORAZO	1998
555. IGLESIAS CRISTIANA HUAORANI ARAJUNO A.M. Nro. 0205	PASTAZA	1998
556. IGLESIA PREVISTERIANA COREANA A.M. Nro. 0213	GUAYAQUIL	1998
557. IGLESIA CENTRO EVANGÉLICO MANANAIM A.M. Nro.0212	GUAYAQUIL	1998
558. IGLESIA EVANGÉLICA BAUTISTA "REDECTOR DIVINO" A.M. Nro.0220	GUAYAQUIL	1998
559. IGLESIA INDÍGENA EVANGÉLICA "CAUSAITA CUJ-YURA"DASA A.M. Nro. 0501	AMBATO	1999
560 IGLESIA EVANGÉLICA PULUCATE NUEVA JERUSALÉN A.M. Nro. 0510	COLTA	1999

FUENTES: S. Robinson 1981 "Fulfilling the mission. North American Evangelism in Ecuador". En *Is God an american?* Editado por S. Hvakof y P. Aaby, Copenhagen: IWGIA, p, 43; W. Padilla. 1988. *La iglesia y los dioses modernos*. Quito; Ministerio de Gobierno, Policía y Culto, Archivo de Asesoría Jurídica, MGA AJ, Quito.

REFERENCIAS: A M Acuerdo Ministerial (Estatuto Legal)  
S D Sin Dato o Fecha

ELABORACIÓN: Susana Andrade O.

## ANEXO 2

### Mitos y leyendas del sur de la provincia de Chimborazo

#### Laguna de Culebrillas

“Marido y mujer, comerciantes de Zula, fueron al Cañar con burritos y granos y han sabido descansar en la cabecera de la laguna. Un día se duerme el hombre y la mujer hace descansar a los burritos; por ahí pasa un venado. La mujer le avisa al marido y éste con una soga persigue al venado lejos. Regresa y encuentra sólo a los animales y al cargamento y no a la mujer. La busca, con toda la familia, durante 3 ó 4 días. Un adivino le avisa que la laguna robó a su esposa y que vaya armado. En la orilla de la laguna encuentra a la mujer sentada con un hombre acostado encima de la pierna de la mujer. El marido levanta la cabeza dormida del hombre para que pueda salir la mujer y le corta el pescuezo de un hachazo. Por eso la laguna de Culebrillas con la cabeza arrancada fue rodando y reventando el agua. Por donde rodó la cabeza salió el agua a un punto llamado Paredones y ahí se quedó. Por eso es Paredones por padre y Sandahuai por madre. Son dos lagunas”. (M.S)

#### Laguna Culebrillas y cerro Sorocho

"Un vaquero salía a rodear los ganados, no desayunaba ni llevaba fiambre. Todos los días pasaba a las orillas de una laguna (Culebrillas). Un día su esposa le siguió y le encontró peleando con un tremendo toro barroso (¿lagarto?), el cual se metió a la laguna. El hombre se encontraba desnudo, con la cara rasguñada por los cachos del toro. La esposa le preguntó: ¿por qué peleas con el toro y no quieres comer? El marido le cuenta que come las maravillas que el cerro le da. Luego le dijo: en quince días voy a sacarle el cuero al animal, me voy pero tú no me sigas, vendrás al día siguiente. Se marchó y se encontró con un lagarto en la laguna, atrás del cerro Sorocho. Al día siguiente fue la

mujer y el hombre le había sacado al lagarto de la laguna y le había colocado la cabeza en una funda para que no muerda. El lagarto ha masticado la cabeza del hombre, matándolo. Éste entra en la barriga del lagarto y le arranca las tripas y el lagarto con dolor sale de la laguna y cae destripado. Afuera le sacan el cuero. La mujer ha sabido sacar el cuero y venderlo por bastante plata y el hombre quedó bien rico. Cuando el cerro acompaña, de cualquier manera se le presenta". (M.S)

### **La cocha Negra**

"Un vaquero estaba cuidando el ganado y se había quedado tocando la bocina al lado de una laguna, cuando el páramo le ha "encantado", pues el hombre entró por un lado de la laguna y salió por el otro, convertido en ganado bravo y así se quedó como animal, ese sitio se llamaba "Cocha negra", por el lado del páramo de Pantza. Y cuando hacían cargar la colcha los patrones de la hacienda (fiesta de toros) mató a muchas personas hasta que los patrones le mataron y la esposa del vaquero había cogido oro del librillo del toro, porque cuando le mataron ha empezado a hablar y ha dicho a su mujer: yo estoy aquí, ya me muero, ya me matan, eso ha dicho y esto han mirado las gentes y luego en el sueño había revelado diciendo cogerás mi librillo porque ahí voy a dejar alguna cosa". (AD Y CD GALTE)

### **Robo en la casa de la abuela Isabela (Sangay)**

"Dos comerciantes de Gatazo chico entran a robar en la casa de la Abuela, el uno vio, entró y salió, el otro de la ambición ha entrado y ha estado escogiendo hasta dejarse coger por la abuela. Ésta le ha quemado las orejas y mochado los dedos. El que salió rápido se hizo rico, cogió cosas de oro; el otro se quedó con el recuerdo e inválido; él cuenta que donde la abuela hay borregos, ganado, plata". (LT)

### **Los priostes, la abuela Isabela y el Chimborazo**

"Había dos priostes que tenían que "pasar" la fiesta, uno era rico y otro pobre. El hombre pobre buscaba trabajo para poder pasar la fiesta. Una noche se encontró con un hombre montado en un caballo blanco que le pidió hacer un mandado, dijo: "vaya donde mi mujer y deje este borrego"; para hacer el mandado le prestó un caballo. El

caballo había sido un cóndor y así llegó a la casa de la abuela Isabela. La abuela Isabela es un cerro que tiene candela, el borrego ha sido un zorro. El marido ha sido el Chimborazo. Al llegar descansó y comió mote (maíz). Ahí pasó una noche y en el Chimborazo pasó un día, eso equivalió a un año. Por haber realizado el mandado le regaló una caja bien grande pero vacía para que destape llegando a su casa. Al llegar la caja se ha puesto pesadísima y la esposa vino a ayudarlo; al destaparla hallaron la caja, llena de plata.

El prioste rico que tenía animales quedó en vergüenza, casi no ha hecho nada y el hombre pobre ha pasado una fiesta de una semana. El hombrecillo ha dicho: hay que ser obediente y comedido, eso es la fe de Dios". (SP)

### *Versión #2 del prioste, la abuela y el Chimborazo*

"El hombre pobre se encuentra con un hombre montado en un caballo blanco; éste le da la mano y siente una mano helada y se espanta porque el rostro no era de un sólo lado sino de tres lados, con dos ojos a un solo lado de la cara y al otro nada. El Chimborazo le ordena que se monte en las ancas y le dice que cierre los ojos; el caballo da tres saltos y le dice que abra los ojos; el hombre, al abrirlos se encontró dentro del Chimborazo. Los borregos del cuento son los zorros, "esos pintados y el mote esas avechitas que saben decir catzos, que hay cuando cae niebla en las casas". La mujer del hombrecillo era bien limpia y el Chimborazo al final le dijo: "sé que tu mujer es bien aseada y le dio una caja de madera con llave diciéndole: llegando a tu casa reza 12 Avemarías y 12 Padrenuestros antes de abrir la caja. El hombrecillo ha pasado un mes de fiesta sólo con lo que se ha regado del filo de la caja".

### *Versión #3 del prioste, la abuela y el Chimborazo*

Juan Masa relata cómo se hizo curandero: "era pobre, estaba puesto pantalón de bayeta, mi mujer así mismo, jalando chulla pollera. Yo me ofrecí a Santa Isabela. Una noche me llamó el cerro y me fui. Tú eres pobre, ayúdanos y te daremos la suerte, anda a hacer un mandado. La mama Isabela me mandó que dejara un puerco pintado al taita Chimborazo, haciendo adelantar al puerco, iras no más rápido, dijo. El Chimborazo me mandó una pelota: vaya llevando esta pelota y haciendo adelantar esta pelota irás nomás a llegar. Dijo: ayuda (cura) y

tú si has de salvar. Así estando andando aprendí a sobar los pies, a amarrar el shungu (corazón) y así poco a poco fui aprendiendo y avancé a ver con la vela. También iba a Ambato a sacar los apuntes (San Gonzalo). Una vez me enfermé y casi morí, conocí el “ucupacha” (infierno); me encontró una señora (muerte) y me dijo que aún no es el tiempo suyo, así que regrese nomás, me mandó pegando, esa señora; dijo que todavía no he llamado a usted y no es hora que vengas. Las personas que vencen a Dios han de ir al infierno, yo me quemaría un poco por tomar trago y no por más cosas. Poniendo las dos manos hago la oración cuando voy saliendo a alguna parte”. (JM)

### ANEXO 3

## Propiedades de la Iglesia y de las comunidades religiosas católicas de Riobamba 1830 – 1930

### IGLESIA

Colegio Seminario de Riobamba: unidades productivas

Ubicación	Años
La Merced	1874-1908
Osogoche	1874-1908 En 1908 pasa al convento de San Agustín, luego al convento La Merced y luego al Seminario de Riobamba
San Juan	1880 : pasa al convento San Agustín y luego al Colegio Seminario
Rosario	1880 : San Agustín, Redentoristas, Seminario Riobamba
Schugal	1892-1904
Sicalpito	1880
Sula	1881

### CURIA

Ubicación	Años
Cubillín	1902: se vende a Carlos Larrea Donoso

### COMUNIDADES RELIGIOSAS

Compañía de Jesús

Ubicación	Años
Castug	1905-1909



A.1905: Aurelio Cordovez  
 A.1906: Reinaldo García  
 A.1907: Nicolas Velez

**San Martín:** 1903-1909

A.1905: Aurelio Cordovez  
 A.1906: Reinaldo García  
 A.1907: Nicolas Velez

**El Toldo**

A.1905: Aurelio Cordovez  
 A.1906: Reinaldo García  
 A.1907: Nicolás Vélez

**Tunsi Grande** 1905-1914

A.1905: Aurelio Cordovez  
 A.1906: Reinaldo García  
 A.1909: Nicolás Vélez  
 A.1914: pasa a la Junta de Beneficencia Pública

**Hermanas de la Caridad**

Ubicación	Años
<b>Gatazo</b>	1860-1905
A. Ramón Zambrano	1912: Pasa a la Junta de Beneficencia

**Conceptas**

Ubicación	Años
<b>Chacaguán</b>	1877-1908
A. 1877: Manuel García	
A. 1896: Ezequiel Merino	1908: pasa a la Junta de Beneficencia

**Guallalo** 1896-1908

A. 1896: Ezequiel Merino 1908 : pasa a la Junta de Beneficencia

**Macají de San Felipe** 1887

1908: pasa a la Junta de Beneficencia

**San Nicolás** 1843  
 A. 1843: Ambrosio Dávalos  
**Tungurahuilla** 1860-1908

**Convento de la Merced**

**Ubicación** **Años**  
**\*Cacha**  
 Padres Redentoristas  
 Manuel Guaraca 1874  
 1880

**Colta 1** 1836-1840  
 A. 1836: Rafael Ricaurte y Calisto  
 A. 1839: José Jacinto Chiriboga  
 CV 1840: Fernando Velasco Unda  
 CV 1859: Miguel Villavicencio  
 CV 1869: Carlos Zambrano  
 CV 1895: Edelmira Zambrano  
 CV 1907: Virgilio Moncayo  
 CV 1920: Varios indígenas

**La Merced** 1874

**Ozogoche** 1860-1874  
**\*San Juan**  
 1874: Redentoristas  
 Colegio Seminario  
 1880: Pacífico Gallegos 1827-1874

**Convento de Marianas**

**Ubicación** **Años**  
 Capata 1896-1908  
 Sta. Bárbara de Chalusi 1896-1908

**Redentoristas**

**Ubicación** **años**  
**Atapo** 1874-1908  
**Cacha** 1874-1880

Galte	1874-1908
Guaico 2	1874-1876
Misquilli 2	1874-1908
Rosario	1874-1880
San Francisco	1874-1880
San Juan	1874-1880
Sula	1874-1881
Tiaso	1874-1881

#### Convento de San Agustín

Ubicación	Años
Atapo	1868-1874
A. 1868: Pedro Ignacio Lizaraburu y Borja	
Batán	1877
Capata	1851-1896
Cesel 2	1862-1889
A. 1862: Juan Simón Bucheli	
Galte	1860-1874
Guaico 2	1860-1874
Guanilche	1839-1889
A. 1859: José Andrade	
A. 1872: Fidel Andrade	
Llilla	1860-1908
Misquilli 2	1860-1874
Puesetus	1843-1889
Rosario	1860-1874
A. 1864: Rafael Carillo	
A.1872: Ezequiel Merino	
Sula	1845-1874
Tiaso	1860-1874
Tunsi Grande	1827-1834

#### Convento de San Francisco

Ubicación	Años
Calera	1859-1871
A. 1859: Ignacio Lizaraburu y Borja	

**Convento de Santo Domingo**

<b>Ubicación</b>	<b>Años</b>
<b>Ichubamba</b>	1860-1908
A. 1872: Benjamín Chiriboga y Delgado	
A. =	arrendado a
CV =	compra y venta

\* Por disposición del Papa Pío IX, estas haciendas pasaron a propiedad del Convento de Redentoristas en 1847.

FUENTE: Banco Central, Estructura Agraria de la Sierra Centro-Norte 1830-1930, con modificaciones de la autora.

# BIBLIOGRAFÍA

## 1. Libros

- AGUILLO, F.  
1985 *El hombre del Chimborazo*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- ANDRADE, S.  
1990 *Entre el Cielo y La Tierra, religión y desarrollo en la sierra Ecuatoriana*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- AGUEDAS, J. M.  
1965 *Estudios sobre la cultura actual del Perú*. Lima: Universidad San Marcos.
- ARRIAGA, P. J.  
1920 *La extirpación de la idolatría en el Perú*, Colección de libros referentes a la historia del Perú, (1621), Tomo I.
- ATIENZA DE, L.  
1931 *Estado de los indios del Perú, en la Religión del Imperio de los Incas*, J. J. Caamaño, Vol I. Quito: Escuela tipográfica salesiana (1575).
- AUGÉ, M.  
1975 *Les domaines de la patenté*, Paris: Maspero.  
1979 *Symbole, fonction, histoire*, Paris: Machette, 216 p.  
1982 *Génie du paganisme*, Paris: Gallimard.
- BAMAT, T.  
1986 *Salvación o dominación? Las sectas religiosas en el Ecuador*. Quito: Editorial El Conejo.
- BASTIÁN, J. P.  
1986 *Breve historia del protestantismo en América Latina*, México: Casa Unidad de Publicaciones.  
1997 *La Mutación Religiosa en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BERGER, P.  
1979 *Las pirámides del sacrificio, ética política y cambio social*. México: Editora Premia.
- BERNAND, C.  
1985 *La Solitude des renaissants, malheurs et sorcellerie dans les Andes*. París: Presses de la Renaissance.

- BOFF, L.  
 1985 *Eglise, Charisme et pouvoir*, París: Lieu Commun.  
 1989 *Desde el lugar del pobre*. Bogotá: Ediciones Paulinas.
- BOTERO, F.  
 1990 *Chimborazo de los Indios*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- BOURDIEU, P.  
 1991 *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.
- BURGA, M.  
 1988 *Nacimiento de una utopía*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
- BURGOS, H.  
 1997 *Relaciones Interétnicas en Riobamba*. Quito: Corporación Editora Nacional, (1970).
- CABELLO DE VALBOA  
 1951 *Miscelánea Antártica, una historia del Perú antiguo*.  
 Lima: Universidad Nacional San Marcos.
- CAILLAVET, CH.  
 2000 *Etnias del Norte*. Quito: Ediciones Abya-Yala. (manuscrito)
- CASTILLO, J.  
*La Provincia de Chimborazo en 1942*. Riobamba.
- CIEZA DE LEÓN, P.  
 1945 *La Crónica del Perú*. Buenos Aires: Col. Austral.  
 1967 *El Señorío, de los Incas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO  
 1981 *Sectas en América Latina*. Bogotá: CELAM.
- COSTALES, ALFREDO  
 1957 *Fernando Daquilema*. Quito: Talleres gráficos nacionales, p. 139.  
 1982 *El Quishuar o el árbol de Dios*. Quito: Ediciones Instituto Andino de Artes Populares, Tomo 3.
- DEMAREST, A.  
 1981 *Viracocha, the nature and antiquity of the andean high God*.  
 Peabody: Museum of Archeology and Ethnology, Harvard University Press.
- DIRECTORIO DE LA IGLESIA DEL ECUADOR  
 1985 Quito: Editorial Comité Internacional.
- DOZON, JP.  
 1995 *La cause des Prophètes*. París: Seuil.
- DOUGLAS, M.  
*Natural symbols*. Roytledge: 1996, p. 183. Edición revisada.
- DURKHEIM, E.  
 1979 *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Presses Universitaires de France (1912).

- DUSSEL, E.  
1974 *Historia de la iglesia en América Latina*. Barcelona: Editorial Nova Terra.
- DUVIOLS, P.  
1977 *La destrucción de las religiones andinas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- ELIADE, M.  
1972 *Tratado de la Historia de las religiones*. Madrid: Ediciones ERA.  
1984 *Images et Symboles*. Paris: Gallimard (1952).
- FIRTH, R.  
1996 *Religion*. Routledge.
- FLACSO, Sede Quito  
1994 *Los Andes en cifras*, IICA, Instituto Interamericano de Cooperación para la Agricultura, Sede Quito.
- GARCIA-RUIZ, J.  
1992 *Historias de Nuestra Historia*. Guatemala: Ediciones Iripaz.
- GOFFIN, A.  
1994 *The rise of protestant evangelism in Ecuador 1895-1900*. University Press of Florida.
- GONZALES SUAREZ, F.  
1960 *La colonia y la república*. México: Editorial JMCajica, Biblioteca ecuatoriana mínima.
- GORTAIRE, J.  
1971 *Guamote, su historia desde 1970*. Riobamba: Centro de Reflexión Teológica, Leonidas Proaño.
- GUAMAN POMA DE AYALA, F.  
1980 *El primer nueva crónica y buen gobierno*. México: Editorial Siglo XXI, III
- GUERRERO, A.  
1975 *La hacienda precapitalista en el Ecuador*. Universidad Central.  
1991 *La Semántica de la dominación: el concertaje de indios*. Quito: Ediciones Libri-Mundi.
- HARO, L.  
1977 *Puruhá Nación Guerrera*. Quito: Editora Nacional.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICAS Y CENSOS  
*Censo Poblacional de 1990*. Quito.
- JAMA, S.  
1997 *Anthropologie du reve*. París: Puf.
- JIJÓN Y CAAMAÑO, J.  
1990 *La Religión del imperio de los Incas*. Quito: edición de la Comisión Nacional Permanente de Conmemoraciones Cívicas.

- JIMÉNEZ DE LA ESPADA, M.  
1881–1897 *Relaciones geográficas de Indias*. Perú, 4 volúmenes, Madrid.
- LA BIBLE  
1982 París: Sociéte Biblique Francaise.
- LALIVE D' EPINAY, CH.  
1968 -*El refugio de las masas, un estudio del movimiento pentecostal en Chile*. Chile: Ediciones del Pacífico, Santiago, 287p.  
1973 -*Religión e ideología en una perspectiva sociológica*. Puerto Rico: ediciones del Seminario Evangélico de Puerto Rico.
- LARRAIN BARROS, O.  
1980 *Demografía y asentamientos indígenas en la sierra norte del Ecuador en el siglo XVI*. Quito: Edición Instituto Otavaleño de Antropología, pp.230
- LENTZ, C.  
1997 *Migración e identidad étnica*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 338p.
- MADURO, O.  
1982 *Religion and Social conflict*. Maryknoll, N.Y.
- MACCORMACK, S.  
1991 *Religion in the Andes*. Princeton: Princeton University Press, 488p.
- MALDONADO, R.  
1930 *Monografía de la Provincia de Chimborazo*. Riobamba.
- MARCHÁN, C., et al,  
1984 *Estructura Agraria en la sierra centro-norte 1830-1930*. Quito: Banco Central, Tomo III, 244p.
- MARINI, R.  
1981 *Dialéctica de la dependencia*. México: Serie popular Era, 101p.
- MARTIN, D.  
1990 *Tongues of Fire, the explosion of protestantism in Latin America*. Basil Blackwell. Cambridge; Mass, 343p.
- MARZAL, M.  
1983 *La transformación religiosa peruana*. Lima: Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.  
1977 *Estudios sobre Religión Campesina*. Perú: PUCP y CONYTE.
- MAUST, J.  
1991 *New Song in the Andes*. California: Pasadena, 141p.
- MILLER, E.  
1979 *Los Toba argentinos, armonía y disonancia en la sociedad*. México: Editorial Siglo XXI.
- MILLONES, L.  
1987 *Historia y Poder en los Andes Centrales*. Madrid: Editorial Alianza, 208p.



- MOLINA DE, C.  
1916 *Relación de las Fábulas y ritos de los incas*. Lima: Colección de libros y documentos referentes a las historia del Perú, Tomo I.
- MORENO, S.  
1978 *Sublevaciones Indígenas en la Audiencia de Quito*. Quito: Ediciones Universidad Católica, 405p.
- MORENO, H.  
1983 *Introducción a la filosofía indígena*. Quito: Universidad Católica, 290p.
- MORRIS, B.  
1987 *Anthropology studies of religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 369p.
- MOYA, R.  
1987 *Ecuador: Cultura, conflicto y utopía*. Quito: CEDIME, 380p.
- MURATORIO, B.  
1992 *Etnicidad, Evangelización y protesta en el Ecuador*. Quito: CIESE, 109p.  
1987 *Rucuyaya Alonso y la Historia Social y Económica del Alto Napo*. Quito: Abya-Yala.
- PADILLA, W.  
1988 *La Iglesia y los dioses modernos*. Buenos Aires : Fraternidad Teológica Latinoamericana, 448p.
- PEÑA MONTENEGRO, A.  
1985 *Itinerario para párrocos de indios*. Quito: Corporación de estudios y publicaciones, (1771), 612p.
- PEREZ, A  
1969 *Los Puruhayes*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana, Tomo I, 491p.  
1970 *Los Puruhayes*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana, Tomo II, 386p.
- POLLAK-ELTZ, A.  
1994 *La religiosidad Popular en Venezuela*. Caracas: Ediciones San Pablo, 188p.  
1994 *Religiones Afroamericanas Hoy*. Caracas: Editorial Planeta, 268p.
- POLO DE ONDEGARDO.  
1906 *Instrucción contra las ceremonias y ritos*. Lima: Revista Histórica, órgano del Instituto Histórico del Perú.
- PRITCHARD, E.  
1979 *Teorías de la Religión Primitiva*. México: Editorial Siglo XXI.

- PROAÑO, L.  
 1989 *Creo en el hombre y en la comunidad* Quito: Corporación editora nacional, 258p.  
 1980 *Concientización, evangelización Política*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 186p.
- REDFIELD, R.  
 1955 *The Little community*. Chicago University press.
- RATZINGER, J.  
 1986 *Instruction sur la liberté chrétienne et la libération*. Paris : éditions du centurion, 95p.  
 1992 Edición: editoriales Marka et Abya Yala, p.662
- ROHR, E.  
 1997 *La destrucción de los símbolos culturales indígenas*. Quito: Ediciones Abya Yala, 231p.
- ROSTWOROWSKI, M.  
 1988 *Estructuras andinas del Poder, ideología religiosa y política*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, (1983), 202p.
- RUEDA, M. V.  
 1993 *Cuadernos de Mitología*,. Quito: Universidad Católica del Ecuador, 211p.  
 1981 *La Fiesta Religiosa Campesina*. Quito: Ediciones de la Universidad Católica, 395p.
- SÁNCHEZ-PARGA, J.  
 1986 *La trama del poder en la comunidad andina*. Quito: Centro Andino de Acción Popular, 456p.
- SANTANA, R.  
 1985 *Campesinado Indígena y desafío de la modernidad*. Quito: CAAP.
- SCHWIMMER, E.  
 1982 *Religión y Cultura*. Madrid: Editorial Anagrama, 122p.
- SILVEIRA CAMPOS, L.  
 1999 *Teatro, Templo e Mercado*. Petropolis: Ediciones Vozes, (1997), 504p.
- STERN, S.  
 1986 *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española hasta 1640*. Madrid: Alianza Editorial.
- STOLL, D.  
 1990 *Is Latin America turning protestant?* Berkeley: University of California Press, 424p.  
 1985 *Pescadores de hombres o fundadores de imperio?* Quito: Centro de estudios y promoción del Desarrollo, Abya-Yala, 489p.

- SUESS, P.  
1995 *Evangelizar desde los proyectos históricos de los otros*. Quito: Ediciones Abya Yala, 207p.
- SYLVA, P.  
1986 *Gamonalismo y Lucha Campesina*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 247p.
- TERUEL, L.  
1919 *Idolatrías de los indios huachos y yaujos*. Lima: Revista Histórica, (1613), Tomo VII.
- TODOROV, T.  
1980 *La conquista de México*. Editorial Siglo XXI, 277p.
- TOURAINÉ, A.  
1993 *Crítica de la modernidad*. Madrid: Ediciones Temas de Hoy, S.A, 502p.
- TRIBOUT, S.  
1985 *Algunas reflexiones sobre las sectas en el Ecuador*. Diócesis de Riobamba.
- TROELTSCH, E.  
1952 *El protestantismo y el mundo moderno*. México: Fondo de Cultura Económica.
- TRUJILLO, J.  
1986 *La Hacienda Serrana 1900-1930*. Quito: Abya Yala, 244p.
- VÁSQUEZ MONTALBÁN, M.  
2000 *Marcos, el señor de los espejos*. México: Editorial Aguilar.
- WEBER, M.  
1964 *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Paris : Plon, 286p.
- WILLEMS, E.  
1967 *Followers of the new faith, cultural change and the rise of protestantism in Brasil and Chile*. Tennessee: Vanderbilt University Press.
- WILSON, B.  
1969 *La Religión en la sociedad*. Barcelona: Nueva Colección Labor, 232p.
- ZAMOSCA, L.  
1995 *Estadísticas de las áreas de predominio étnico de la sierra ecuatoriana*. Quito: Abya-Yala, 98p.
- ZUIDEMA, T.  
1964 *The ceque system of Cuzco: The social organization of the Capital of the Inca*. Leiden.  
1989 *Reyes y Guerrero, ensayos de cultura andina*. Lima: edición. Fonciencias, 563 p.

## 2. Obras colectivas

ALBÁN, M., ESTRADA, JP.

- 1987 *Con Dios todo se puede, la invasión de las sectas al Ecuador*, Quito: Editorial Planeta, 206p.

ALEXANDER, B.

- 1997 "Ritual and current studies of ritual". En: *Anthropology of religion*, handbook, Glazer, S, editor, Greenwood Press, Westport, pp.139-160.

ANDRADE, S.

- 1998 "Del paganismo al protestantismo: algunos apuntes sobre el proceso de reinterpretación de lo sagrado en los indígenas de Chimborazo- Ecuador". En: *El Pentecostalismo en América Latina* / Pollak-Eltz, A., editora, Quito: Abya-Yala, pp. 110-125.

BARNES, M.

- 1992 "Catechisms and confesionarios". En: *Andean Cosmologies through time, persistence and emergence*, Indiana University, - pp.67-94.

BERNAND, C., GRUZINSKI, S.

- 1988 *De l'idolâtrie, une archéologie de sciences religieuses*. Paris : Seuil, 253p.

CAILLAVET, CH.

- 1996 "Los grupos étnicos prehispánicos del sur del Ecuador según las fuentes etnohistóricas". En: *Antropología del Ecuador*, Moreno, Segundo editor, Quito: Abya Yala, pp. 149-179.

CARPENTER, L.

- 1992 "Inside/outside, which side counts?". En: *Andean Cosmologies through time, persistence and emergence*. Indiana University, - pp.115-136

CARRASCO, H., LENTZ, C.

- 1985 *Migrantes*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 128p.

CASAGRANDE, J.H., PIPER, A.

- 1969 "La transformación estructural de una parroquia rural en las tierras altas del Ecuador". En: *América Indígena*. Lima, Vol XXIX, No.4,-pp. 1038-1064.

COMBLIN, J., SUESS, P., MELIA, B.

- 1993 *Hacia una teología de la Inculturación*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 200p.

- CRESPI, M.  
1993 "San Juan el Bautista, una mirada a las relaciones étnicas y de poder entre indígenas de hacienda". En: *Transformaciones Culturales y Etnicidad en la sierra ecuatoriana*. /Whitten, Norman, editor, Quito: Universidad San Francisco de Quito, pp. 309-336.
- DEMELAS, MD., SAINT-GEOURS, I.  
1988 *Jerusalén y Babilonia, Religión y Política en el Ecuador 1780-1880*. Quito: Corporación Editora Nacional, 213p.
- DOS SANTOS, T.  
1978 "La crisis de la Teoría del Desarrollo y las relaciones de dependencia en América Latina". En: *La Dependencia político económica de América Latina*, Barcelona: Siglo XXI, pp.147-189.
- GEERTZ, C.  
1972 "La religion comme système culturel". En: *Essais d'Anthropologie religieuse*. Paris: Gallimard. -pp.19-66.
- GOMES, W.  
1994 "Nem anjos nem demonios". En: *Nem Anjos nem Demonios, interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petropolis, Brasil: Editora Vozes, pp. 225-270.
- GUTIÉRREZ, G.  
1980 "Pobres y Liberación en Puebla". En: *Encuentro en Riobamba*. Riobamba: Centro de estudios y publicaciones, pp.117-158.
- HURBANO, E.  
1992 "Sincretismos y sentimiento religioso en los Andes". En: *Los Conquistadores* / Bonilla H, editor, Quito: Ediciones Libri Mundi, pp. 223-261.
- HURTADO, O.  
1995 "El sistema político en el Ecuador". En: *Nueva Historia del Ecuador*. Ayala Mora, Quito: Corporación editora nacional, (1983) Vol.13, pp.99-165.
- LARREA, C.  
1991 "La estructura social ecuatoriana entre 1960 y 1979". En: *Nueva Historia del Ecuador*. Ayala Mora, editor, Quito, Vol. 11, Corporación Editora Nacional, (1983), pp.97-148.
- MARZAL, M.  
1991 "La religión quechua surandina peruana". En: *Rostros Indios de Dios*. Quito: Ediciones Abya Yala, -pp.143-200.

MARTÍNEZ, L.

- 1985 "Articulación mercantil de las comunidades indígenas en la sierra ecuatoriana". En: *Economía Política del Ecuador, campo, región, nación* / Louis Lefèbre editor, Quito: Corporación Editora Nacional.

MILHOU, A.

- 1992 "Misión, represión, paternalismo e interiorización. Para un balance de un siglo de evangelización en Iberoamérica (1520-1620)". En: *Los Conquistadores* / Bonilla H., editor, Quito: Ediciones Libri Mundi, pp.263-296.

MORENO, J, ABAD, M.J.

- 1985 *Informe del equipo misionero campesino, 1981; Caminar Pastoral de la Iglesia de Riobamba de 1954 a 1984*, Riobamba: Diócesis de Riobamba.

MORENO, S.

- 1981 "Colonia mitmas en el Quito incaico: su significación económica y política". En: *Contribución a la Etnohistoria ecuatoriana*, 1981, p. 104-127, Quito: Edición Instituto Otavaleño de Antropología, pp.103-127

OBEREM, UDO

- 1981 *Contribución a la historia del trabajador rural en América Latina: Conciertos y huasipungueros*, En *Contribución a la Etnohistoria ecuatoriana* / Moreno, S., Oberem, U. editores, Otavalo, Instituto Otavaleño de Antropología, colección pendoneros, pp.343-354
- 1981 "Indios Libres e indios sujetos a haciendas en la sierra ecuatoriana a fines de la colonia". En: *Contribución a la Etnohistoria ecuatoriana* / Moreno, S., Oberem, U. editores, Otavalo, Instituto Otavaleño de Antropología. Colección Pendoneros, pp.343-354
- 1983 "El periodo incaico en el Ecuador". En: *Nueva Historia del Ecuador*, Quito: Corporación Editora Nacional, pp.135-166.
- 1981 "Los Caranquis de la Sierra norte del Ecuador y su incorporación al Tahuantinsuyo". En: *Contribución a la Etnohistoria Ecuatoriana*. Moreno, S. et Oberem, U., editores, Quito: Edición Instituto Otavaleño de Antropología.
- 1981 "Los Cañaris y la conquista española de la Sierra ecuatoriana". En: *Contribución a la Etnohistoria Ecuatoriana*. Moreno, S. et Oberem, U., editores, Quito: Edición Instituto Otavaleño de Antropología, 129-152

- OSSIO, J.  
1973 "Guamán Poma: Nueva Crónica o carta al Rey, un intento de aproximación a las categorías del pensamiento andino del mundo andino". En: *Ideología mesiánica del mundo andino*. Lima: IEP, -167 p.
- PEDRON-COLOMBANI.  
1998 "El pentecostalismo en Guatemala, entre ruptura y continuidad". En: *El Pentecostalismo en América Latina* / Pollak-Eltz, A., editora, Quito: Abya-Yala, pp. 69-80
- POLLAK-ELTZ, A., SALAS, Y. editoras, et al.  
1999 *El pentecostalismo en América Latina*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 178p.
- PROAÑO, L., et al.  
1979 *Encuentro de Riobamba, estudio sobre Puebla*. Instituto Diocesano de Pastoral de Riobamba y CEP, -303p.
- PROAÑO, L.  
1979 "La evangelización en la Diócesis de Riobamba". En: *Iglesia y Fe en América Latina*. Quito, Instituto Ecuatoriano para el Desarrollo social, pp.53-64
- RAMON, G., et al.  
1984 *Estrategias de supervivencias en la Comunidad Andina*. Quito : CAAP, 290p
- RUBENS, J.  
1998 "A Sedução do sagrado, notas sobre o Pentecotalismo brasileiro". En: *El Pentecotalismo en América Latina*. Quito: Abya Yala, -pp.39-68.
- SALOMON, F.  
1990 "Culto a los ancestros y resistencia frente al Estado en Arequipa entre los años 1748-1754". En: *Resistencia, Rebelión y Conciencia campesina en los Andes*. Stern, S., editor: Lima, Instituto de Estudios Peruanos, pp. 148-163
- SANCHIS, P.  
1996 "O repto pentecostal á cultura católico-brasileira". En: *Nem Anjos nem Demonios, interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis, Brasil: Ediciones Vozes, (1994), pp. 34-63.
- SANTANA, R.  
1990 "El protestantismo en las comunidades indígenas del Chimborazo en Ecuador". En: *Etnia, Poder y Diferencia en los Andes Septentrionales*. Quito: Ediciones Abya-Yala, pp197-215

- SOBRINO, J.  
1986 "La mort de Jésus et la libération dans l'histoire, Le Ressuscité et le Crucifié. L'apparition de Dieu de Vie en Jésus de Nazareth". In: *Jésus et la libération en Amérique latine*. Paris : Desclée, - pp.291-353
- SPIRO, M.  
1972 "Problèmes de définition et d'explication". In: *Essais d'anthropologie religieuse*. Paris : Gallimard, -pp.109-151.
- SUESS, P.  
1993 "Culturas indígenas y evangelización". En: *Hacia una teología de la inculturación*. Quito: Ediciones Abya-Yala, (1990), pp.7-44
- VALLE, R., SARTI, I.  
1996 "O risco das comparações apressadas". En: *Nem Anjos nem Demônios*. Petropolis, Brasil: Ediciones Voces, (1994), pp. 7-13.
- VARGAS, L.A.  
1995 "La Nacionalidad achuar del Ecuador". En: *Identidades indígenas en el Ecuador Contemporáneo*, Almeida, José, editor, Quito: Abya-Yala, p.23-45
- VISIÓN MUNDIAL  
1984 *Evaluación y seguimiento de algunas comunidades indígenas de la sierra ecuatoriana*. Quito: Ceplaes.
- WAGUA, L.  
1989 "Antigua y nueva evangelización de los indígenas". En: *La Iglesia y los Indios*. Quito: Editorial Abya Yala, Colección 100 años, pp. 117-118.
- ZUIDEMA, T.  
1973 "Una interpretación alterna de la historia Incaica". En: *Ideología mesiánica del mundo andino*. Ossio, J. / editor, Lima: IEP.  
1992 "Inca Cosmos in andean context". En: *Andean Cosmologies through time, persistence and emergence*. Indiana University, - pp.17-45  
1992 "El encuentro de los calendarios andino y español". En: *Los Conquistadores*. Bonilla, H, editor, Libri Mundi.

### 3. Artículos de periódicos

- AABY, P., HVALKOE, S., Ed.  
1981 "Is God an American?", *IWGIA*, Copenhagen, 192 p.
- AGUILAR-MONSALVE, L  
1984 "The separation of church and state, the ecuadorian case". *Revista Thought*. Fordham University Quarterly, June, pp. 205-218.



- ANDRADE, S.  
1994 "Las palabras de Dios", Revista *Nariz del Diablo*, Mai, No. 20, Quito.  
1999 "Estrategias de adaptación y resistencia indígena al protestantismo en el Ecuador", Revista *Diogenè*, Paris, juillet-septembre, pp.49-64.
- BASTIÁN, J.P.  
1984 "Protestantismo Latinoamericano entre la resistencia y la sumisión 1961-1983". Revista *Cristianismo y Sociedad*. No. 82.
- BOFF, L.  
1986 "Jésus-Christ libérateur, élaboration d'une christologie à partir de l'Amérique Latine opprimée". Revista *Jésus et la libération en Amérique latine*. Desclée, Paris, pp.197-232.
- BOURDIEU, P.  
1971 "Genèse et structure du champ religieux". Revista *Française de sociologie*. Paris.
- CAMPICHE, R.  
1987 "Sectas y NMR, divergencias y convergencias". Revista *Cristianismo y Sociedad*. No.3.
- CARRASCO, P.  
1988 "Convertir para no transformar". Revista *Cristianismo y Sociedad* No.95.
- CONTRERAS, C.  
1983 "Conflictos comunales en la Sierra Central". *Siglos XIX y XX*. Revista *Cristianismo y Sociedad*. México.
- COSTALES PIEDAD Y ALFREDO  
1964 "Historia social del Ecuador, el concertaje de indios". Revista *Llacta* # 7, tomo 1, pp.369.  
1957 "Katekil o Histora Cultural del campesinado del Chimborazo". Revista *Llacta*. Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía, Quito, Año II, Vol. IV, p. 322.
- DEMELAS, MD., SAINT. GEOURS, I.  
1986 "L'Eglise catholique dans les Andes". *La documentation française: Problèmes de l'Amérique Latine*. Oct., pp. 65-96.  
1982 "América Latina". *Cristianismo y Sociedad*. México, N°74.
- DUSSEL, E.  
1982 "Encuentro de cristianos y marxistas". Revista *Cristianismo y Sociedad*. México, N\_74.
- GARCÍA-RUIZ, J.  
1985 "Le religieux comme lieu de pénétration politique et idéologique au Guatemala". Revista *française d'études américaines*. Paris, No. 24/25, pp. 265-277.

- 1985 "Las sectas fundamentalistas en Guatemala". Cuadernos #4, *Ciencia y Tecnología para Guatemala*. Guatemala, pp. 1-25.
- 1992 "Arrachés au diable. L'évangélisation de l'Amérique espagnole" "El misionero, las lenguas mayas y la traducción". *Archives de sciences sociales des religions*. No. 77, pp. 5-13 et 83-110
- GARMA, C.
- 1988 "Liderazgo, mensaje religioso y contexto social". *Rev. Cristianismo y Sociedad*. México, No. 95.
- 1989 "Los estudios antropológicos sobre el protestantismo en México". *Revista Cristianismo y Sociedad*. México, No.101.
- GROSS, Ch.
- 1992 "Fondamentalisme protestant et populations indiennes: quelques hypothèses". *Cahiers d'Amérique Latine*. IHEAL, # 13, Paris, pp. 119-134.
- HARTMANN, R, et OBEREM, U.
- 1984 "Aportes al juego del Huairu". *Revista de Antropología*. Cuenca, enero, #8, pp.67-101.
- HURTADO, O.
- 1995 "El sistema político en el Ecuador". *Nueva Historia del Ecuador*. CEN, vol. 13.
- KOROVKIN, T.
- 1993 "Los Indígenas, los campesinos y el Estado: el crecimiento del movimiento comunitario en la sierra ecuatoriana" *Departamento de Ciencias Políticas, Universidad de Waterloo*. Canada. Documentos de trabajo, Flacso, Quito, No. 11.
- LAENNEC, H.
- 1987 "Nuevos movimientos religiosos en el Caribe". *Rev. Cristianismo y Sociedad*. México, No. 93.
- LARREA, C.
- 1995 "La estructura social ecuatoriana" 1960-1979. *Nueva Historia del Ecuador*. vol. 13.
- LENTZ, C.
- 1986 "De regidores y alcaldes a cabildos. Cambios en la estructura socio-política de una comunidad indígena de Cajabamba-Chimborazo". *Revista Ecuador Debate*. No. 12, pp. 189-212.
- LEVINE, D.
- 1985 "Religions and politics in LA". *Review essay*. No. 20, pp. 185-199.
- MAYER, J.E.
- 1987 "El mundo de los nuevos movimientos religiosos". *Revista Cristianismo y Sociedad*. No. 93.

- MEDINA, J.  
1988 "El fracaso del intento de volver a civilizar al indio a través de la actual política de las ONG's". Revista *Arinsana*. Caracas, Junio, año IV, No. 8.
- MEYER, J.  
1983 "50 años de radicalismo: la Iglesia Católica, la derecha y la izquierda en América Latina". Rev. *Vuelta*. Septiembre, No.82, pp. 8-20.
- MITCHELL, W.  
1974 "Inconsistencia de status y dimensiones de rangos". *Estudios Andinos*. Perú, Año VIII, No. 5.
- MORENO, F.  
1985 "Debate sobre la Teología de la Liberación: una respuesta clave". *Estudios Públicos*. Santiago de Chile, No. 17.
- OBBEREM, U.  
1981 "Contribución a la historia del trabajador rural de América latina: conciertos y huasipungueros en Ecuador". *Contribución a la Etnohistoria del Ecuador*. IOA, Otavalo.
- ONTANEDA, M.  
1986 "La Colonización Ibérica y su sentido católico". *Mensajero*. Quito Julio-Agosto.
- POLLAK-ELTZ, A.  
1996 "Glosolalia, hablar en lenguas". Revista *Ecuménica*, Caracas, enero-marzo, #38, pp.26-32
- PROMUNDI, V.  
1985 "Las Sectas en Centroamérica". Boletín No.100, pp. 1-39.
- RAPPAPORT, J.  
1984 "Las misiones protestantes y la resistencia indígena en el sur de Colombia". *América Indígena*. México, enero-marzo, vol.XLIV, No. 1.
- RATZINGER, J.  
1984 "Sobre la Teología de la liberación". Rev. *Criterio*. año LVII, Buenos Aires, abril, N\_1921.
- RATZINGER, J., BOVONE, A.  
1985 "Instrucciones sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación". *Estudios Públicos*. Santiago de Chile, N\_17.
- ROBINSON, S.  
1981 "Fullfilling the Mission: North American evangelism in Ecuador". *Is God an American, IWGIA*. Copenhagen, pp. 41-50.
- SANDERS, F.  
1982 "The politics of catholicism in LA". *Journal of International studies and World affairs, review essay*. May, 24 (2), pp. 241-258.

- STOLL, D.  
1984 "Con que derecho adoctrinan ustedes a nuestros indígenas?, la polémica entrono al ILV". *América Indígena*. Lima enero-marzo, Tome XLIV.
- THURNER, M.  
1999 "Disolución de la hacienda, luchas campesinas y mercado de tierras en la sierra central del Ecuador". Rev. *Ecuador-Debate*. Julio, N\_ 20.
- VIDALES, R.  
"Cristianismo y Socialismo en el proceso revolucionario". Rev. *Cristianismo y Sociedad*. México, 1982, N\_74, pp. 37-47.

#### 4. Tesis

- ANDRADE, S.,  
1984 *Un pueblo andino y su transformación ante el desarrollo capitalista en el campo: el caso Simiatug y sus comunidades periféricas*. Tesis de licenciatura, Universidad Católica de Quito, Marzo.
- 2000 *S'occidentaliser pour survivre*. La conversion des indiens de la province de Chimborazo, Equateur, au protestantisme, Tesis Doctoral, Ehess, Paris, France.
- CARRASCO, M.  
1983 *Protestantismos y campo religioso en un pueblo del estado de Oaxaca*. Tesis del Instituto Internacional de Estudios Superiores, (ICES), México.
- CLARK, K.  
1993 *Railway Building and Nation Building in Ecuador, 1895-1930*. Tesis doctoral, New School of Social Research.
- DILWORTH, D.  
1967 *The evangelization of the quichuas of Ecuador*. Thesis for the Fuller Theological Seminary, California.
- GARMA, C.  
*Poder, Conflicto y reelaboración simbólica, protestantismo en una comunidad Totonaca*. Tesis de la Escuela Nacional de Antropología, México.
- KLASSEN, H.  
1976 *An accurate picture of quichua churches in Chimborazo*. Fuller School of World Mission, Pasadena, California, 124p.

KLASSEN, J.P.

- 1975 *Fire on the paramo*. Thesis of the Faculty of Fuller Theological Seminary, 187p.

MALDONADO, P.

- 1993 *Tucushca, fiesta y ritual en el sur de Chimborazo*. Informe final del taller sobre nuevos movimientos religiosos, Universidad Católica de Quito, departamento de Antropología.

MALES, A.

- Comunidades indígenas y el Estado Republicano del Ecuador – Chimborazo, Siglo XIX*. Tesis de maestría en Historia Andina, FLACSO, en prensa.

VALLEJO, I.

- 1993 *Dios pagui ninchic, memoria e identidad en el sur de Chimborazo*. Informe final del taller sobre nuevos movimientos religiosos, Universidad Católica de Quito, departamento de Antropología.

## 5. Congresos

BARBOSA DE SOUSA, R.

- 2000 *Espiritualidad y espiritualidades*. Consejo Latinoamericano de Evangelización, CLADE 4, Quito 2 - 8 septiembre.

CONSEJO LATINOAMERICANO DE EVANGELIZACION (CLADE),  
Fraternidad

- 2000 *Teológica Latinoamericana*. Quito 2 – 8 septiembre.

CONSULTA DE OBISPOS DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

- 1986 *Movimientos religiosos contemporáneos: desafío a las iglesias*. 5-10 de noviembre: Cuenca Ecuador.

DAMACENA, A.

- 1999 *Mediações socio-económicas na estratégia de comunicação da Igreja Universal do reino de Deus*. Seminario sobre Iglesias, Nuevos Movimientos Religiosos y prácticas de Comunicación, CELAM (Bogota).

GOUVEA MENDOÇA, A.

- 1986 *Sectas, algunas reflexiones teóricas*. Conferencia (Consulta de Obispos de América Latina y El Caribe, Movimientos religiosos contemporáneos: desafío a las iglesias (Cuenca)

MILLONES, L.

- 1997 *De la evangelización colonial a la religiosidad popular peruana: el culto a las imágenes sagradas*. Congreso Internacional de Americanistas (Quito)

PRIMER ENCUENTRO LATINOAMERICANO DE PUEBLOS INDIGENAS  
EVANGELICOS (FEINE),

2000 31 de agosto y 1 de septiembre.

ROSTAS, S.

1993 *Religious change amongst women as a search for new social space in a tzeltal community (Tenejapa, Chiapas)*. 13 Congreso Internacional de Antropología, (29 julio-4 de Agosto: Mexico)

THURNER, M.

*Peasant politics and andean haciendas in XIX-XX*. Symposium "La comunidad campesina de los Andes en el Siglo XIX", organizado por FLACSO-CLACSO, (Quito : 1989).