

“PROTESTANTISMO INDÍGENA ¿CONSTITUYE LA IDENTIDAD KICHWA Y EL BUEN VIVIR?”

Juan Illicachi Guzñay¹

RESUMEN

A partir de la etnografía y el trabajo de campo, el texto analiza la manera como los espacios rituales en las *conferencias*, *marchas* y *desfiles* evangélicos son esgrimidos como una *caja de herramienta* en la lógica y proceso de adaptación y apropiación de los elementos de la iglesia “evangélica” no indígena. El despliegue simbólico (las banderas, las biblias, los cintillos) que se usa en estos espacios rituales, se constituye en un campo privilegiado para reflexionar la forma en la que se autorepresentan los conversos y sobre cómo (re)producen el buen vivir, tomando en cuenta que la estructura religiosa protestante es practicada por los kichwa hablantes. Además, las etnografías de las ritualidades permiten entender la manera en que los indígenas evangélicos viven su espiritualidad, reproduciendo sus concepciones culturales de fe y cómo el ser kichwa se manifiesta o no en estos escenarios y de qué modo los valores indígenas se ponen de manifiesto en la ritualidad como: la *minka*, la *jucha*, la *tumina*.

Palabras clave: *protestantismo, sumak kawsay, indígena, identidad.*

ABSTRAC

Based on ethnography and fieldwork, the text analyzes the way ritual spaces in evangelical conferences, marches and parades are used as a toolbox in the logic and process of adaptation and appropriation of the elements of the church "Evangelical" in the indigenous. The symbolic display (the flags, the bibles, the gimlets) used in these ritual spaces is a privileged field for reflection on the way in which converts are self-represented and how they (re) produce good living, taking In mind that the Protestant religious structure is practiced by the speaking Kichwa. In addition, ethnographies of rituals allow us to understand how indigenous evangelicals live their spirituality, reproducing their cultural conceptions of faith and how the Kichwa being manifests itself or not in these scenarios and how indigenous values are manifested in The ritual like: the *minka*, the *jucha*, the *tumina*.

Keywords: *Protestantism, sumak kawsay, indigenous, identity.*

Fecha de recepción: 20 XII 2016 Fecha de Aceptación: 22 II 2017 Revista de Estudios Interculturales, Año 2, Vol. 2, No.4, Julio-Diciembre 2016. Pp. 57-71

¹ Universidad Nacional de Chimborazo, email: andres1_517@hotmail.com

I. Introducción.

Considerando que retomar la investigación en el mismo espacio geográfico, con los “mismos” actores, implicaría no sólo profundizar sino determinar y desarrollar algunos “vacíos” desde ejes teóricos diferentes. En términos de Cristina Oehmichen (2014), el retorno al campo cambia la forma de ver de los antropólogos y lo que ellos aceptan. Múltiples visitas y estancias en el mismo sitio de campo hacen difícil ignorar el paso de lo cotidiano y las ráfagas *staccato* del extraordinario. Para no sobredimensionar este postulado conviene “alertar” que puede haber fenómenos religiosos que nos parecen obvios y, por la obviedad, ya no nos preguntamos nada con respecto a ellos. Esto es como si durante el crecimiento perdiéramos la capacidad de dejarnos sorprender por el mundo (Gaarder, 1991 [2012]). Algo que los antropólogos no debemos perder es la capacidad de asombro, de admiración y de extrañeza. Paralela a esta discusión, el presente trabajo es fruto de una investigación desde dentro de la cultura. Los testimonios, los rumores, las predicaciones, los discursos fueron registrados en la lengua nativa del investigador: kichwa. Conviene esta consideración porque el presente artículo es parte del proyecto de investigación más amplio y aún en proceso: “Repensando el catolicismo

y protestantismo indígena en Chimborazo” y continuación de una agenda de investigación doctoral que comenzó a gestarse en el 2010 con el despegue del trabajo de campo etnográfico y fue concluida en el 2013.

En las siguientes secciones analizo la forma en como los indígenas evangélicos de Chimborazo² desarrollan sus espacios rituales como las marchas, desfiles, conferencias para revitalizar su identidad indígena, lengua, cultura y la manera como expresan y viven su espiritualidad y el *sumak kawsay* o el buen vivir.

Marchas, desfiles, “conferencias” evangélicas

En agosto de 2015, Ecuador fue testigo de varias concentraciones y marchas a favor y en contra del gobierno nacional³. De estos acontecimientos Chimborazo no fue la excepción, pues el viernes 7 de agosto los indígenas que partieron de Tundayme- Zamora Chinchipe, recorrieron las principales avenidas de la ciudad de Riobamba, hasta llegar a la casa indígena, sitio en el que descansaron esa noche. Paralela a estas manifestaciones indígenas denominada “Por la dignidad y la vida”, los simpatizantes de Alianza País del partido de

² Chimborazo tiene el 3.1% de la población nacional y se estima que 236.124 habitantes, es decir, el 58% de la población de Chimborazo son indígenas, una de las provincias con mayor número de indígenas en el país. El 39.09% de la población chimboracense reside en el sector rural, es decir, la población rural es 271.462 y la urbana es 187.119 personas. Según el mismo censo, la

población total en Chimborazo es 458.581 habitantes. Mujeres: 239.180 (47.2%) y hombres: 219.401 (52.8%).

³ Con más ponderación, el jueves 13 de agosto de 2015 vivió una intensa jornada de movilizaciones; por un lado, los movimientos indígenas, sindicales y otros sectores de oposición protestaron en contra del gobierno, y por otro lado, el régimen también movilizó a su bases.

gobierno del Ecuador, en Guamate por ejemplo, articularon un plantón, cuyos miembros gritaban: “fuera, golpistas, fuera” “reelección, reelección” y en sus pancartas se leía “El pasado no volverá”. Por fortuna, no habiendo incidentes ni enfrentamientos que lamentar, al menos en Chimborazo y en esa fecha, no se puede negar del campo de lucha⁴ entre partidarios y disidentes del gobierno. En otras palabras, no se puede invisibilizar los “espacios de abiertas disputas y reacomodos” (Prieto, 2015: 12) entre la sociedad civil y el Estado.

Estas marchas, plantones, concentraciones -que no son objetos del presente análisis- parecían poner en evidencia dos andariveles opuestos y bien definidos: en favor o en contra del régimen, sin embargo, el sábado 8 de agosto, la denominada “marcha para Cristo” irrumpió esta actitud oposicional. Los indígenas evangélicos agrupados en la Confederación de Pueblos, Organizaciones, Comunidades e Iglesias Indígenas Evangélicas de Chimborazo (CONPOCIECH), al Concilio de Pastores Evangélicos kichwas del Ecuador (COPAEQUE) y al Consejo de Pueblos y Organizaciones Indígenas Evangélicas del Ecuador (FEINE); las dos primeras de alcance

provincial y la última de corte nacional, empezaron a llegar a partir de la 7:00 de la mañana al Parque Guayaquil. Siendo este escenario el punto de encuentro, concentración de las autoridades de las iglesias evangélicas, coros, solistas, grupos folclóricos, danzas cristianas⁵, las calles céntricas de Riobamba testificaron la presencia de los “marchistas en Cristo”, al decir de algunos pastores cerca de 15.000 personas participaron en el recorrido, mientras el pastor Jorge Moyolema -secretario de relaciones interinstitucionales de CONPOCIECH- menciona que asistieron a la marcha aproximadamente entre 18.000 a 22.000 evangélicos⁶. En términos cualitativos fue una presencia multitudinaria. De acuerdo al trabajo de campo, ese hecho produjo confusión en algunos ciudadanos de Riobamba, por ejemplo, algunos espectadores le asociaron la “marcha cristiana” con la de oposición al régimen y otros a los simpatizantes del gobierno o simplemente les pedían que marchara contra el gobierno como en el siguiente caso: “Un espectador mestizo me llamó: Oye gordo ven acá”, me acerqué y me preguntó “¿Sobre qué es la marcha?” le respondí: “marcha para Cristo” me dijo no sean “sonsos”, griten contra Correa, digan abajo

⁴ William Roseberry, parte de una crítica al concepto de “campo de fuerza” de E. P Thompson, quien propone la metáfora de un campo magnético de atracción bipolar donde las clases dominantes se organizan hacia de los polos y las subalternas se ven atraídas hacia el otro. Roseberry -habiendo demostrado el problema de ésta metáfora- propone usar la misma representación, pero desde un modelo multidimensional que incluya lo social, lo político, lo cultural y lo religioso (2007).

⁵ El presente trabajo emplea las categorías: “evangélico”, “cristiano” y “protestantismo” como sinónimos (Illicachi, 2014), porque las dos primeras son empleadas por los mismos indígenas para autodefinirse y el “protestantismo” son utilizadas por los académicos (Andrade, 2004 y Muratorio, 1982).

⁶ Sostiene este dato con base a la compra y entrega de 18.000 vasos a los asistentes, otra vez, es dato también es cuestionable.

Correa” (Pastor, Francisco Guashpa, 7 de septiembre de 2015). ¿Este estilo de pregunta hubiera surgido con cualquier manifestante mestizo? Cuestionamiento que será respondido en los siguientes artículos, no obstante, se puede decir que el testimonio pone a prueba que la marcha evangélica no solo estaba asociada -por confusión- a una u otra tendencia política, sino que el trato que recibieron de algunos espectadores mestizos fue burdo, carente de calidad humana, un mestizo que en lugar de preguntar comedidamente formula con el tono y al estilo de un patrón (De la Torre, 2015), reproduciendo relaciones de colonialismo interno.

El artículo recalca por petición de algunos pastores que la marcha no era parte de una o de otra tendencia política⁷:

“Invitamos a todos los cristianos de las diferentes denominaciones, y no solamente a los que pertenecen a nuestra organización, pero hablamos específicamente a los evangélicos, (Krik runakuna), también mestizos, para ser uno solo. Dejaremos a lado las banderas políticas. Lejos de las tácticas políticas es una marcha para demostrar que somos krik runakuna, hombres cristianos” (Pedro Fernández, pastor, presidente de CONPOCIECH)

Si se plantea la pregunta ¿Qué papel desempeña la religión en la sociedad, particularmente el protestantismo indígena?, la respuesta está en el

testimonio anterior. En esta línea Émile Durkheim (1961) considera a la religión como la raíz del vínculo social que constituye una comunidad civil y la mantiene unida. En su sentir, la religión crea y fomenta los valores con los que un pueblo va construyendo su vida social y cultural. Concomitantemente, Max Weber (1976), sostiene que la religión por ser fuente de interioridad que mueve al hombre a buscar su autodefinición, tiene un poder único para la crítica y el cambio social. Además, para este sociólogo la religión o las religiones se constituyen en el elemento moldeador del comportamiento social. De acuerdo al trabajo de campo etnográfico, los evangélicos en Colta y como todas las religiones, también cumplen el rol de “moldear del comportamiento social”; ambos grupos religiosos se constituyen en una fuerza moral, espiritual, cultural, comunitario. No obstante, la función de cohesión social no opera en todos los contextos de la región de Chimborazo, pero el protestantismo indígena contribuye en la producción cultural, étnica, identitaria, política, asumiendo “que la forma dominante de la producción contemporánea, que ejerce su hegemonía sobre las demás, crea *bienes inmateriales* tales como ideas, conocimiento, formas de comunicación y relaciones” (Negri y Hardt, 2004: 214).

⁷ Esta acción colectiva de corte religioso como argumenta uno de los forjadores de la marcha evangélica no toma opción por un partido político, por una ideología política o por una táctica política; no obstante, es indudable que

“todo hombre actúa políticamente. La iglesia actúa y ha actuado políticamente. Cristo actuó políticamente.” (Gallegos, 2015: 12).

El trabajo de campo también evidencia el cumplimiento de la propuesta de configurar una marcha distante de los partidos políticos, no obstante, no invisibiliza un convenio de gobernabilidad entre la organización evangélica y el Estado y expresan su respeto hacia el gobierno. Mencionan que el colectivo protestante no tiene intenciones de entrar en confrontación, como hacen algunos líderes de la iglesia católica⁸.

Al decir del pastor Pedro Fernández, la marcha evangélica giró alrededor de tres objetivos⁹: Identidad, acción de gracias y cohesión. Dicho en palabras del artífice de la marcha:

¡El objetivo de la marcha es nuestra identidad en Chimborazo y en el país donde existe evangélicos y el evangelio; el segundo objetivo es dar acción de gracias a Dios porque solamente a través de él y del evangelio hemos cambiado nuestras vidas, ahora tenemos autoridades, tenemos buenos médicos, nuestras vidas han cambiado y estamos conscientes de todo eso ¿por qué no agradecer a Dios?; el tercer objetivo es la impulsar la unidad, a veces por algunas cosas como que hemos dividido, pero hoy queremos mostrar, más que nunca, esta unidad nuestra! (7 de agosto de 2015)

En esta marcha lo mismo que en otros espacios rituales se despliegan las biblias, las pancartas con las citas bíblicas y la identidad de las iglesias, los himnarios, las banderas blancas, las banderas de las iglesias, las banderas de la provincia, los cintillos. A estas marcas

simbólicas se unieron las danzas religiosas y no religiosas, auspiciadas por algunas cooperativas de ahorro y crédito indígenas, esto era visible en las gigantografías. Los carros alegóricos, las *ñustas* indígenas y los altavoces adornaron aún más la fiesta religiosa. “Todo es para Cristo”, “todo es para Dios”, “todo es para la salvación de nuestros espíritus” afirmaban algunas mujeres entrevistadas; acciones y discursos que son analizados en el siguiente apartado. Además, este apartado de corte etnográfico se constituye en uno de los andamiajes para desarrollar los siguientes contenidos: el papel de las mujeres en los diferentes espacios rituales, la construcción de identidad y del *sumak kawsay* en el protestantismo.

El papel de las mujeres en la marcha

Las mujeres indígenas de todas las edades juegan un papel preponderante en la denominada “marcha para Cristo”, su protagonismo (re)aparece como en los eventos religiosos locales con cantos, aplausos, alabanza, portando biblias, flameando banderas. El sábado 8 de agosto, las calles de Riobamba testificaron la masiva participación de las mujeres indígenas: “No venimos a marchar a favor o en contra del gobierno,

⁸ Se refiere a la confrontación entre el secretario jurídico, Alexis Mera y el monseñor, Antonio Arregui. Mientras el primero tildó, entre otras cosas, “insolente recadero de la derecha”, paralelamente la Conferencia Episcopal Ecuatoriana, mediante un boletín de prensa, rechazó las

expresiones con la que el secretario jurídico se refirió al obispo de Guayaquil.

⁹ Esta marcha fue planificada a principios del año aunque ciertos conversos consideren que fue organizada para la contrarréplica a la venida del Papa Francisco a Ecuador.

venimos a marchar a favor de Dios” afirma una de las entrevistadas. Sin embargo, esta movilización evangélica y la participación de las mujeres marcaron con claridad los principales campos de disputa que se está dando en la actualidad, por un lado, el gobierno, por otro lado, la oposición y como “tercera vía” el protestantismo indígena en Chimborazo, cada colectivo con sus propias expectativas, objetivos, por ejemplo, el del protestantismo es encontrar una cohesión religiosa e indígena de un alcance nacional. Este hecho jugó un papel preponderante para la inclusión y posibilidad de encuentros y desencuentros entre mujeres; al decir de algunos entrevistados la presencia femenina fue multitudinaria.

En estos espacios urbanos las “hermanas” como se autodefinen en sus iglesias manifiestan distintos símbolos de identidad religiosa e indígena. Se puede decir que de cierta manera estos espacios públicos se han constituido en una estrategia de inclusión y el reconocimiento de las identidades kichwas, una alternativa ante el silenciamiento y la exclusión social convirtiéndose en “la encarnación del pueblo virtuoso” de Dios (De la Torre, 2004).

Las marchas, los desfiles de hombres y mujeres evangélicas se constituyen en espacios comunicativos de “algo”, así como un lugar de interacciones, dicho de otra manera, se le puede considerar como lugar de comunicación o “locus de enunciación”. Estos lugares de comunicación (marchas, danzas, desfiles), en

términos de James Scott, puede “por ser más frecuentes, las ceremonias pequeñas son tal vez más reveladoras de las manifestaciones cotidianas de la dominación y la subordinación” (2000: 74). Cuando uno de los pastores organizadores menciona que el propósito es “hacer ver a la provincia y al país la existencia de los evangélicos”, se diría que hay una franca pretensión de exhibir el poder, capacidad de convocatoria y organización. Si bien los otros actores decían que vienen a la marcha para demostrar al Papa Francisco que también existimos los evangélicos.

Las banderas de las iglesias, de la provincia y del país portadas por las mujeres indígenas constituyen la identidad de ser “cristiana” y “ciudadana”, pero a la vez se presentan vivamente como las portadoras de la identidad cultural por sus atuendos “tradicionales” y “actuales”, a varias mujeres se les observa en la marcha portando sobre la espalda algunos elementos de la naturaleza como el trigo, la cebada, las flores y el agua como signo de buena relación con la Pacha Mama. En este sentido la mujer evangélica se construye como sujeta activa y afirmativa tanto en términos religiosos como culturales, no obstante, la estructura evangélica produce, por un lado, posibilidad de participación, pero por otro lado, promueve obediencia y sumisión a las normas religiosas y al “deber ser femenino”, que sigue imaginando a las mujeres bajo el control del esposo, pastor o padre de familia.

Del mismo modo en las conferencias evangélicas, especialmente en la parte del programa llamado “especiales”, aparecen y se desarrollan las disputas por el poder femenino evangélico individual y grupal al interior de la carpa y sólo concluye esta relación de fuerzas, cuando los jueces (miembros del jurado) dictaminan el veredicto final ubicándolas en las diferentes escalas de calificación. Este campo de disputa religiosa al interior de la carpa o de la iglesia no es con el sexo opuesto, sino entre las mismas mujeres evangélicas de diferentes edades y lugares. Sin embargo, se exhiben frente a los hombres haciendo un despliegue de sus capacidades de cantar, hacer gestos, de danzar; mostrando una increíble exaltación de fe hacia un ser omnipotente y omnipresente. El concurso entre los grupos femeninos de danzas, a la vez que despliega símbolos de identidad como los trajes kichwas y la reivindicación lingüística, también se constituyen en espacio de competencia entre las mujeres por el reconocimiento masculino. Además, estos espacios permiten compartir experiencias y formas distintas de vivir y concebir la espiritualidad, y es una de las formas de cuestionar al sistema patriarcal y las desigualdades que marcan su vida cotidiana (Hernández, 2003). En este sentido, podríamos decir que “los rituales pueden ser utilizados para reproducir y restaurar el orden social, pero también para subvertirlo” (Fortuny, 2001: 155). En esta acción de subvertir, las mujeres han sido muy hábiles para hacer y decir en el campo

religioso lo inhibido o limitado en otros campos como la política, organizativa.

La participación de las niñas y señoritas en los concursos de danzas, coros cristianos son muy disputadas, aunque ellas mencionen que no participan para ganar premios, sino para adorar y orar a Dios. En este sentido se evidencia la dinámica de disputa y competencia entre mujeres al interior de las iglesias evangélicas, recalando que no en todas las conferencias evangélicas hay premios ni éstos son siempre los puntos de atracción de los encuentros multitudinarios, sino la parte espiritual (“la alabanza a Dios”), ante todo y sobre todas las cosas, lo fundamental es la salvación de las almas, la transformación social vendrá después, como resultado de la primera actividad (García, 2008).

En medio de este proceso, las mujeres resignifican sus identidades femeninas, construyéndose a sí mismas como madres, cristianas y ciudadanas, una de las maneras de resistir y desprenderse “de las normas y jerarquías que regulan el género y sexualidad” (Mignolo, 2014: 7). En esta argumentación, pueden ser interesantes los planteamientos de Michel Foucault (2009, 2010), quien señala que una de las formas de desestabilizar aquellos elementos que tienden a dominarnos y suprimirnos, son a partir de la construcción de sujetos individuales que luchen esencialmente contra los diversos discursos constituyentes, y donde el Estado, la Iglesia y otras instituciones

han jugado un papel fundamental en la elaboración de discursos dominantes. No obstante, la tarea principal no consistiría en liberar al individuo de la Iglesia y/o de micro instituciones de la iglesia, sino liberarse de ambos: de la iglesia y del tipo de individualización que está ligada a ésta. O dicho de otra manera, se tendría que promover nuevas formas de subjetividad a través del rechazo de este tipo de individualidad que nos ha sido impuesto durante siglos: catolicismo desde el siglo XV y el protestantismo desde el siglo XIX. La subjetividad nace de distintas tecnologías de poder -dice Foucault- y es una construcción social-religiosa enraizada en cierta coordenada histórica-política.

Construcción de la identidad *kichwa* desde el protestantismo

Tratar de descifrar la construcción de nuevos significados religiosos identitarios constituye uno de los puntos medulares del presente trabajo. Para entender la construcción de nuevas identidades indígenas se inicia desde una perspectiva constructivista histórica que reconoce que las identidades se construyen y reconstituyen permanentemente en el marco de diálogos de poder, por eso las concepciones de poder y resistencia, han sido fundamentales para explorar las nuevas identidades¹⁰

indígenas protestantes y católicas. Parafraseando a Rosalva Aída Hernández (2003) se diría que el discurso desde ambas iglesias, han impactado de manera importante en la construcción social de la identidad indígena. Sin embargo, la entrada a diferentes medios de comunicación y su contacto con discursos culturales y experiencias organizativas políticas, educativas ha influido también en estos procesos de construcción social.

A través de sus instituciones, organizaciones políticas, prácticas rituales, de sus medidas represivas o de sus espacios conciliatorios, las iglesias han contribuido a crear nuevas identidades colectivas (Hernández, 2003) incluso de forma disputada y confrontada, por ejemplo, los indígenas católicos se definen como *runa* (hombre), ciertos sectores del movimiento indígena se definen como indios, bajo el slogan: “si como indios nos hundieron como indios nos hemos de levantar”. Los indígenas protestantes prefieren identificarse como cristianos, evangélicos antes que indígenas, no obstante, en la marcha del 8 de agosto si visibilizó la expresión de la cultura indígena de forma muy activa. Esto implica que “al pasar de los siglos, conceptos supuestamente “evidentes” como “indio” o “negro” han cambiado continuamente de

¹⁰ “La identidad social (*religiosa*) se refiere al grupo al que la persona pertenece o desea pertenecer, ésta puede ser formulada tanto a partir del grupo como por parte de los otros” (Baud y Koonings, 1996: 24). El núcleo de

esta agrupación religiosa y étnica no es uniforme. Una conciencia de clase puede dominar la identidad social, pero también lo puede hacer una conciencia religiosa, étnica.

contenido y “pureza”. No solo los portadores de la etnicidad, sino también las personas ajenas adaptan el contenido y la utilización de las categorías étnicas a las nuevas circunstancias” (Baud y Koonings, 1996: 17).

Efectivamente, en ambos grupos religiosos, se ha creado un espacio social y político favorable; en el cual, la reivindicación étnica parece tener mayor legitimidad. El trabajo de campo revela que, si bien, el fundamentalismo de algunas iglesias evangélicas hace un llamado a romper con el pasado y con todo lo que no es “cristiano”, esta ruptura se centra en la diferenciación con el catolicismo y no siempre con las prácticas culturales kichwas. En esta línea de reflexión encaja el argumento de David Stoll (1990), quien examina la presencia del protestantismo en Colta, señalando que luego de varias décadas, la expansión de la Iglesia evangélica contribuyó al progreso de los indígenas en los ámbitos económicos, culturales y sociales.

Para los indígenas católicos y evangélicos dichas identidades devienen en un valioso recurso que les permite luchar contra la estigmatización, construir una identidad positiva y acceder a bienes estratégicos nuevos, como podría ser una nueva ciudadanía (Gros, 2000). Concretamente y con más ponderación, la Iglesia evangélica administrada por los pastores kichwas, “se llena también de otra dimensión simbólica, se hace signo de identidad y de un derecho a ser diferente.”

(Gros, 2000: 191). Desde dinámicas diferentes, tanto los católicos como los evangélicos indígenas tienden a favorecer el “orgullo étnico”: el amor a su comunidad, la solidaridad entre sus miembros, la revitalización del idioma kichwa, la valoración de sus vestimentas, el rescate de conocimientos y sabidurías, sin invisibilizar que las reivindicaciones étnicas se dan también en el marco de procesos contradictorios, de reafirmación y “negación” de lo propio: “Pero al despertar su conciencia social, hecho que se da en mayor número de indígenas, se está dando dos alternativas distintas al sometimiento: o evadirse destruyendo los signos externos de la segregación (vestido, idioma, etc.), o enfrentarse al grupo mestizo asumiendo actitudes de rebeldía y de rechazo” (Villavicencio, 2006: 158). Esta última reacción al decir de Gladys Villavicencio (2006), se observa en la mayor parte del grupo indígena otavaleño, como hecho social real. En los indígenas de Chimborazo esta forma de reacción no es generalizable porque la resistencia opera de múltiples maneras así como lo es el poder.

Se diría que el advenimiento del protestantismo a la región de Chimborazo no significa *iustitium*, es decir, no implica interrupción o suspensión de derechos (Agamben, 2008), sino proclamación de derechos, inclusión de mujeres en las actividades de la iglesia, reivindicación étnica, valoración de la *minka*, *sumak kawsay*, suspendidos o estigmatizados

históricamente por la Iglesia católica. En efecto:

“el protestantismo permite la construcción de una nueva imagen positiva para sus fieles. Aquella del indígena “civilizado” salido del embrutecimiento en el que permanecía por causa de su ignorancia, su alcoholismo y sus vicios: lo uno como lo otro, mantenidos por la Iglesia Católica y apoyados por los sectores conservadores de la misma. Esto se acompaña, como en el caso de México, de una nueva ética de vida dirigida al individuo y a su familia. El convertido debe ser buen padre y marido, trabajador, ahorrador, sobrio e instruido” (Gros, 2000: 139).

Para los indígenas de Chimborazo con la llegada del protestantismo, su nueva religión, parecía una de las formas de “escape” a todo el colonialismo interno¹¹, pues los misioneros evangélicos se volvieron nuevos aliados con capacidad de entender su dolor y acompañarlos en sus denuncias. En este sentido, para los evangélicos, el respeto a la dignidad humana y espiritual también es el *sumak kawsay*, no solamente la relación simétrica con la Pacha Mama que a continuación analizo.

Construcción de *sumak kawsay*: Pacha Mana

Al decir de Hernán Ibarra (2008), la Constitución Política del Ecuador -aprobada en referéndum el 28 de septiembre de 2008 con el 64% de los votos- radicaliza en el otorgamiento

de derechos y su realización, a través de las garantías, que a diferencia de la anterior (1998) circunscribían a la carta de derechos; la actual atraviesa toda la normativa constitucional. La introducción de los derechos de la naturaleza constituye una de las mayores innovaciones que abre un campo de disputa sobre los factores ambientales en el desarrollo económico. Si damos una mirada retrospectiva, para los Estados, la naturaleza, ha sido considerada como un bien de uso controlado por seres humanos como superiores a ella (la lógica cartesiana). Al posicionar la madre naturaleza como sujeto de derechos, la nueva Constitución ecuatoriana hace un giro total de esta conceptualización moderna occidental (Walsh, 2012).

En el Capítulo séptimo de los Derechos de la naturaleza, en su artículo 71 menciona: “La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos”. Este articulado toma no solamente como sinónimo la naturaleza y Pacha Mama, sino que se inscribe en la Constitución la palabra Pacha Mama en kichwa, lo que no fue posible en las constituciones colonialistas. Es más, la

¹¹ Al respecto Mercedes Prieto dice: “En América Latina este concepto reaparece a la par que la teoría de la dependencia para dar cuenta de las relaciones inequitativas del sistema económico internacional, el cual a su vez se reproduce en el interior de las naciones-estado debido a la diversidad étnica de su membresía (Gonzales Casanova, 1963). Bajo esta mirada se buscó

establecer relaciones entre imperialismo, clases y etnicidad. Pero será Rodolfo Stavenhagen (1969) quien realizará un trabajo de campo usando la noción del colonialismo interno, oponiéndose a la idea de una zona de refugio que había sido acuñada por Gonzalo Aguirre Beltrán en México y que se expandirá a los andes a través de Gladys Villavicencio y Hugo Burgos.” (2015: 13).

categoría Pachamama en kichwa aparece escrita con mayúscula por su condición de sujeto con derechos, constituyéndose en un proyecto constitucional de los derechos de la Pachamama. Parafraseando a Walter Mignolo (2011) diríamos que es un discurso en pro de la vida, del vivir; no tiene sus fundamentos en el vitalismo de la filosofía europea, sino en el grito del sujeto, a decir de Hinkelammert, de las vidas que gritan, a través del sujeto, las miserias a las que fueron llevadas por años de colonialismo y, últimamente de civilización neoliberal.

La inclusión de derechos de la Pacha Mama en la Constitución Política del Ecuador es una de las formas de responder al clamor histórico de la lucha del movimiento indígena tanto de los católicos como de los protestantes y uno de los intentos de descolonizar el Estado colonial, por lo menos en el discurso¹². No obstante, el discurso y la praxis del Estado colonial aún siguen chocando con la cosmovisión y cosmovivencia indígena, o sea, con la forma de concebir y vivir la naturaleza. En este sentido, parece ser aceptada la cosmovisión indígena

por el Estado en términos teóricos y no en el nivel práctico.

En estas reflexiones encaja la preocupación de Anita Krainer (2012) en el sentido de que la Pacha Mama está amenazada al igual que la diversidad cultural. Aunque esta preocupación no es reciente, ya el profeta Isaías gritaba: “La tierra está de duelo. La tierra ha sido profanada”, dicen los indígenas evangélicos y en esta línea de reflexión, Leonidas Proaño¹³ resume el sentir y pensar indígena:

Los indígenas no podemos entendernos como seres separados de la tierra; ni podemos quedarnos en la visión clásica que concibe a la Tierra como el planeta inerte, Somos hijos e hijas de la Tierra, somos la misma Tierra que se hace autoconsciente, la Tierra que camina, como decía el gran poeta mestizo argentino Atahualpa Yupanqui, la tierra que piensa, la tierra que ama y la tierra que celebra el misterio del universo...La tierra no contiene vida, ella es vida, un superorganismo viviente. (1989: 17).

Para los indígenas católicos y evangélicos, en este sentido, no solo es cosmovisión, sino cosmovivencia; que va más allá de la esfera de ver, observar, interpretar el mundo. Es un asunto de convivir en una relación respetuosa y

¹² En la práctica, el movimiento indígena parece ser arremetido permanentemente por el Gobierno ecuatoriano; por citar un caso, el presidente Rafael Correa puso fin al convenio de comodato de manera unilateral—hecho que no se ha ejecutado—de una casa que ocupaba la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE). Frente a este hecho no faltaron las reacciones de grandes intelectuales solicitando al presidente Rafael Correa que deje sin efecto el desalojo de la sede que desde 1991 viene ocupando la organización (Para mayor detalle ver la carta abierta al

presidente Correa de Boaventura de Sousa Santos con fecha 14 de diciembre de 2014, la carta firmada por los 450 intelectuales del mundo con la fecha 17 de diciembre de 2014).

¹³ Proaño, uno de los grandes representantes de la Teología de la Liberación en América Latina, argumenta: “Los indios...proclaman hoy que la tierra es su madre, porque de ella ha nacido, porque ella los alimenta, porque en su seno descansan cuando están fatigados por el trabajo, porque a ella volverán cuando mueran” (Proaño: 9).

armónica, no solo con la naturaleza sino consigo mismo, con los demás y con la divinidad. De acuerdo a la etnografía, para el indígena evangélico tanto el hombre como la naturaleza devienen de Dios. Dios es un “ente” creador del hombre y la tierra, es un ente dador del mundo, esta argumentación se escucha frecuentemente en las predicaciones, oraciones de los evangélicos. La voluntad del poder de Dios es el eje dinámico de la Pacha Mama y de todos los elementos que en ella existen, esta legitimación es el *sumak kawsay* para los evangélicos. La voluntad de Dios apunta encarnarse en un tipo especial del hombre, del hombre cristiano, del hombre evangélico como ellos mismos se autodefinen. Ese hombre evangélico es un hombre “nuevo”, “renovado” a diferencia de los católicos, por tanto, está obligado a promover una ciudadanía nueva, una identidad renovada no en el sentido de borrar sino en la forma de fortalecer, resemantizar conforme a los postulados de Dios: “Buen cristiano, buen ciudadano; buen cristiano, buen indígena; buena cristiana, buena esposa” (Simón Gualan, pastor, expresidente de COPAEQUE).

En esta lógica, la Pacha Mama para los conversos no es una simple creación o “adoración” del indígena sino una bendición de Dios y toda la creación Divina se debe ser cuidada, protegida, y respetada. El hombre no

puede vulnerar ni violentar lo que Dios ha dado, de lo contrario sería como violentar al mismo creador, de acuerdo a las versiones de los diáconos¹⁴. Dicho de otro modo, hábilmente, los indígenas evangélicos utilizan a su Dios para cuidar, preservar a su madre naturaleza.

El advenimiento del protestantismo no borra ni reduce el amor a la madre naturaleza, más bien fortalece el respeto hacia ella, elevándola a la condición creada por Dios. El *sumak kawsay* para los indígenas no es renunciar a su identidad, cultura, lengua sino fortalecer en la clave de Jesús crucificado e indigenizado pero en ese Mesías mártir. El mismo Jesús *indigenizado* es el *sumak kawsay*; nuevamente, estos discursos se escuchan frecuentemente en las predicaciones, oraciones. Desde esta perspectiva, el campo religioso y sus rituales son esgrimidos como una caja de herramienta para deliberar, recrear, añadir, transformar sus manifestaciones culturales, lingüísticas, como un escenario que da cuenta de la capacidad de agencia de los conversos.

Con estos análisis aspiro contribuir a visibilizar la manera como los indígenas evangélicos utilizan la religión y sus espacios rituales para la configuración de la identidad cultural, Buen Vivir y como las mujeres indígenas se apropian estos escenarios para su participación. El texto mira el campo religioso como uno de los escenarios privilegiados para continuar

¹⁴ El diacono es un grupo de personas electas en la asamblea evangélica por su hoja de vida intachable para que contribuya al pastor en la toma de decisiones. Siendo

de corte administrativo es el segundo después de pastor en términos de jerarquía.

trabajando los temas planteados y un terreno fértil para “desprendernos de las normas y jerarquías modernas que es el primer paso hacia el re-hacernos” (Mignolo, 2014: 7), tomando en consideración que los micropoderes religiosos se han vuelto *gobiernos de la individualización* y constructores de las nuevas subjetividades y cuando se habla de los micropoderes se refiere a los cultos, reuniones informales, convivencias, retiros; poderes en los niveles más cotidianos.

Conclusiones

La identidad kichwa sigue siendo reivindicada por los conversos indígenas, pero se combinan equilibradamente tanto la identidad “evangélica”-“cristiana” como la cultural y étnica. Pero también, las identidades se desplazan de manera distinta e híbrida. Se trata de una reivindicación cambiante y contextual de la identidad cultural, es decir, dependiendo del contexto social y político se reivindican como evangélicos o como indígenas kichwas. La identidad kichwa en ocasiones es compartida o negociada por las generaciones que en un tiempo implantaron su nueva religión.

Ante todo, el protestantismo en Chimborazo se presenta como progresista en la medida en que hace las veces de línea de defensa contra la dominación gamonal local, arruinando a los cantineros, poniendo en duda la hegemonía de la jerarquía católica. Incluso, en Chimborazo,

el protestantismo se presenta como el vehículo del proceso de modernización en algunos casos y, por consiguiente, como el camino inevitable a la “libertad” del poder semifeudal y a la autodeterminación de sus iglesias. Paralelamente, el protestantismo se presenta, en algunos contextos como atomizador de las comunidades en facciones hostiles entre catequistas y pastores, entre familias que defienden sus iglesias. En este sentido, el advenimiento del protestantismo en Chimborazo se presenta con procesos contradictorios y ambiguos que, si bien por un lado imponen concepciones etnocéntricas de progreso y “modernización”, y por otro posibilita una mayor autonomía de los poderes neocoloniales y gamonalistas.

De acuerdo con el trabajo de campo, los espacios rituales son permanentes, ningún acto religioso evangélico se da sin el desarrollo de los rituales. Estos tienen expresiones múltiples y variadas: primero, el ritual puede ser empleado para caricaturizar, ridiculizar al poder o para invertir al mismo, como es el caso de la conformación de vigilantes “mal vestidos”, este acto lo llamo “ritual comedia”. Segundo, también expresa dolor, tristeza, destino fatal, cuando presenta a un Jesús crucificado, a una esposa violentada físicamente por un esposo católico y borracho. A este tipo de “acción” la denomino “ritual tragedia”. Tercero, los procesos rituales en ambos grupos religiosos a menudo poseen la cualidad de “deshacer” las relaciones sociales

normales, o incluso de representar la destrucción de la comunidad con el fin de reconstruir y reafirmar la integridad de sus relaciones. (McCallum 1994 en Gledhill, 2000: 59) Cuarto, los ceremoniales de los desfiles tienden a evidenciar las jerarquías, las relaciones de poder o lo que dice Foucault “el juego desequilibrado de fuerzas” (2009[1976]: 60) y sus reproducciones en los espacios más mínimos y cotidianos. Los pastores kichwas reproducen las mismas relaciones de fuerza de la Iglesia Católica con sus “hermanos” evangélicos. Quinto, tanto en las iglesias católicas, como en las protestantes, se expresa el orgullo étnico, el despertar indígena con su forma organizativa a través de sus representaciones rituales, con el uso del idioma kichwa, con la vestimenta, la reivindicación de ciertas tradiciones culturales como la *minka*, la *hucha*, el *maki mañachi*, la *tumina*, etc.

Una recomendación tiene que ver con la necesidad de crear un “espacio de interculturalidad” en las Universidades del país con la coparticipación de los pueblos afros e indígenas del país para hacer intercambio de experiencias, seguimiento, monitoreo y evaluación de las acciones interculturales y plurinacionales, dotándole “el financiamiento proveniente del presupuesto fiscal con el fin de asegurar la eficacia de sus acciones” (García, 2007: 85).

El Estado ecuatoriano, respetando las declaraciones constitucionales de la

interculturalidad, plurinacionalidad, *sumak kawsay*, justicia indígena, debe velar por el cumplimiento de las leyes, reconociendo a las organizaciones católicas y protestantes como interlocutores legítimos en la aplicación de políticas públicas interculturales.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, G. (2008). *El reino y gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Andrade, S. (2004). *Protestantismo indígena. Procesos de conversión religiosa en la provincia de Chimborazo, Ecuador*. Quito: Abya-Yala.
- Boud, M.; Koonings, K. y Oostindie, G. (1996). *Etnicidad como estrategia en América Latina y el Caribe*. Quito: Abya-Yala.
- De la Torre, C. (2015). *De Velasco a Correa. Insurrecciones, populismos y elecciones en Ecuador, 1944-2013*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, 2015.
- Durkheim, E. (1961). *Los fundamentos sociales de la religión*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fortuny, P. (2001). Religión y figura femenina: Entre la norma y la práctica. *Revista la Ventana* 14, México: Universidad de Guadalajara, 126-158.
- Foucault, M. (2009) [1976]). *Vigilar y castigar*. México: Siglo Veintiuno,
- Foucault, M. (2010). *Obras esenciales*. Buenos Aires, México: Paidós.
- Gallegos, E. (2015). *Fe y política*. Riobamba: Centro de Solidaridad Andina.
- García, A. (008). *Chiapas para Cristo. Diversidad doctrinal y cambio político en el campo religioso chiapaneco*. México: Miguel Carranza.
- García, F. (2007). *Los pueblos indígenas del Ecuador: derechos y bienestar. Informe alternativo sobre el cumplimiento del Convenio 169 de la OIT*. Quito: FLACSO-Ecuador.
- Gaarder, J. (1991 [2012]). *El mundo de Sofía*. Madrid: Ediciones Siruela,

- Gavilanes, L. (1992). *Monseñor Leonidas Proaño y su misión profética liberadora en la Iglesia de América latina*. Quito: Fondo Ecuatoriano Populoum Progressio.
- Gledhill, J. (2000). *El poder y sus disfraces*. Barcelona: Ballaterra.
- Gonzales, E. (2003). *Hegemonía, ideología y democracia en Gramsci*. México: Universidad de Monterrey.
- Hernández, A. (2002). *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo*. México: CIESAS.
- Ibarra, I. (2008). Política, participación y ciudadanía en los procesos de indecencia en América Andina. Quito: *Ecuador Debate*, 75.
- Illicachi, J. (2014). *Diálogos del catolicismo y protestantismo indígena en Chimborazo*. Quito: Abya-Yala.
- Mignolo, W. (2011). *La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad*. Edgar Landier (ed.). Buenos Aires: CLACSO.
- Mignolo, W. (2014). *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Muratorio, B. (1982). *Protestantismo, etnicidad y clase en Chimborazo*. Quito: CIESE.
- Negri, A. y Hardt, M. (2004). *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio*. Barcelona: L'impergraf.
- Lowe, M. (1999). *Guerra de Dioses. Religión y política en América Latina*. México: Siglo Veintiuno.
- Oemichen, C. (2014). *La etnografía entre migrantes en contextos urbanos de destino*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Prieto, M. (2015). *Estado y colonialidad. Mujeres y familias quichuas de la Sierra del Ecuador, 1925-1975*. Quito: FLACSO-Ecuador.
- Krainer, A. (2012). *Educación intercultural y ambiente*. Quito: FLACSO.
- Palerm, Á. (2008). *Antropología y marxismo*. México: CIESAS.
- Proaño, L. (1989). *500 años de marginación indígenas*. Quito: FEEP.
- Robr, E. (1997). *La destrucción de los símbolos culturales indígenas. Sectas fundamentalistas, sincretismo e identidad indígena en el Ecuador*. Quito: Abya-Yala.
- Roseberry, W. (2007). Hegemonía y el lenguaje de la controversia. María Lagos (ed.). *Antropología del Estado: Dominación y prácticas contestarías en América Latina*. La Paz: PNUD, 40-117.
- Scott, J. (2007). *Los dominados y el arte de resistencia*. México: ERA.
- Stoll, D. (1990). *¿América Latina vuelve protestante?* California: University of California Press.
- Walsh, K. (2012). *Interculturalidad crítica y (de) colonialidad. Ensayos desde Abya-Yala*. Quito: Abya-Yala.
- Weber, M. (2006). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: Diez.
- Villavicencio, G. (2006). Relaciones interétnicas en Otavalo. *Pensamiento antropológico ecuatoriano* 2, Quito: Banco Central del Ecuador, 157-180.