

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COSTA RICA

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

INSTITUTO DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS
(IDELA)

EL PROTESTANTISMO ENTRE LOS QUICHUAS DEL ECUADOR

por

Julián Guamán Gualli

Heredia, 22 de junio de 1999

TESIS

3522

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COSTA RICA

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

**INSTITUTO DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS
(IDELA)**

EL PROTESTANTISMO ENTRE LOS QUICHUAS DEL ECUADOR

por

Julián Guamán Gualli

Heredia, 22 de junio de 1999



BC 133747 *tesis*
3522

15 MAY 2000

EN SALA

Signatura

Nº inscripción

Este material **NO SALE** de la Biblioteca

FECHA

HORA

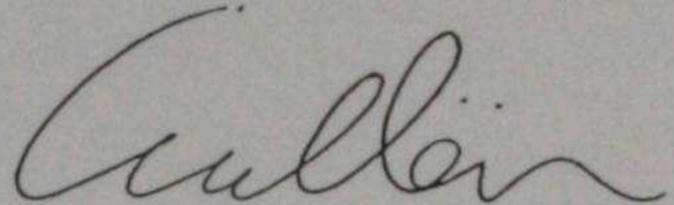
12 ENE 2004

17 MAY 2008

2:00 p.m

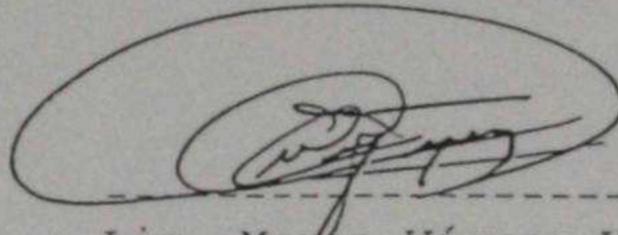
Trabajo final de graduación presentado para optar el grado de Licenciatura en Estudios Latinoamericanos, el día 22 de junio de 1999, ante el Tribunal Académico integrado por,

Representante del Decano
de la Facultad de Filosofía
y Letras



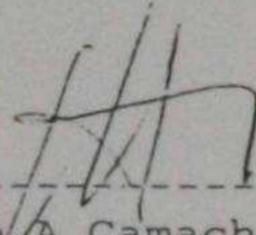
Dr. Victorio Araya Guillén

Director del Instituto
de Estudios Latinoamericanos
(IDELA)



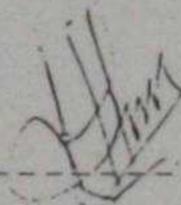
Lic. Mario Víquez Vargas

Director de tesis



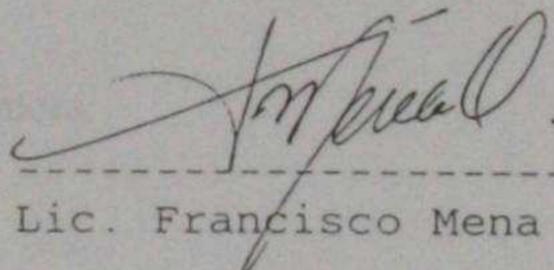
Dr. José A. Camacho Zamora

Lector de tesis



M.A. Oscar Rojas Flores

Lector de tesis



Lic. Francisco Mena Oreamuno

Especial agradecimiento
a *World Council of Churches* y
a los profesores M.L. Julián González Zúñiga,
M.Sc. Rafael Cuevas Molina y Dr. José A. Camacho Zamora.

Indice

	páginas
Introducción	1
1. Planteamiento del problema, objeto de estudio e hipótesis	1
2. Definiciones de conceptos y perspectiva teórica	4
2.1 Conceptos	4
2.2 Perspectiva teórica	9
3. Plan del estudio	11
Capítulo primero	
El mundo andino y la dominación histórica	13
1. La organización social y religiosa del mundo andino .	13
1.1 Sistema político y económico de la sociedad andina .	13
1.2 Organización de la religión andina	20
2. El proceso histórico de sometimiento	28
2.1 Sistema colonial de dominación	28
2.2 Dominación bajo el régimen agrario	32
Capítulo segundo	
La práctica y la estrategia evangélicas	42
1. El establecimiento del protestantismo y el espíritu misionero	43
1.1 Incursión protestante en el Ecuador	43
1.2 Espíritu misionero y Unión Misionera Evangélica	45
2. La filantropía como recurso del proselitismo	50
2.1 Atención primaria de salud.....	50
2.2 Alfabetización y educación primaria	51

3. Los elementos culturales quichuas y el proselitismo ..	53
3.1 Literatura y lengua vernáculas	53
3.2 Himnos evangélicos en quichua	55
3.3 Métodos propios del proselitismo	56
3.4 Elementos reproductores del protestantismo	64
4. El proceso organizativo quichua y el protestantismo ..	68
Capítulo tercero	
El discurso evangélico y la reciprocidad quichua	74
1. El destino manifiesto	74
1.1 Primera noción: nación elegida por la divinidad	75
1.2 Segunda noción: la idea de superioridad	76
2. El fundamentalismo religioso	77
2.1 "Despertamiento" religioso y milenarismo	78
2.2 Contexto y configuración del fundamentalismo	81
2.3 Caracterización del fundamentalismo teológico	85
3. La ética evangélica ascética	91
3.1 Aspectos ideológicos del protestantismo ascético	92
3.2 Código y sanción de la ética protestante ascética ...	95
3.3 Ética ascética y protestantismo evangélico	97
4. La reciprocidad, la identidad étnica y el protestantismo	100
4.1 Relaciones de reciprocidad	100
4.2 Conciencia étnica e identidad	104
Conclusión	108
Bibliografía	115
Anexo	122

Introducción

1. Planteamiento del problema, objeto de estudio e hipótesis

La geografía religiosa de América Latina, dominada por la iglesia católica romana, está siendo alterada principalmente por el protestantismo que viene creciendo a un ritmo acelerado durante los últimos cuarenta años¹; por lo que este se ha constituido en un tema de estudio en América Latina. Por ejemplo, de los llamados protestantes, el 80% son de tipo pentecostal y el resto se distribuye entre el protestantismo tradicional y el conversionista (Marín 1989).

La expansión protestante ocurre fundamentalmente en los espacios rurales periféricos y en las zonas de concentración urbana marginal. Así por ejemplo, en Bolivia (censo de 1992), de 6.5 millones de habitantes, el 10.1% se consideran evangélicos y el 80.6% católicos. Igual ocurre en Centro América, donde se concentra en zonas rurales de población indígena, afrocaribeña y en las periferias de las capitales. En México, en los Estados del norte, en el sur indígena (Tabasco, Yucatán, Quintana Roo, Chiapas y Oaxaca) entre 8% y 12% de la

¹ El porcentaje de protestantes por población en varios países latinoamericanos en 1985 se perfilaba así: Bolivia: 7.6, Chile: 22.6, Ecuador: 14, Guatemala: 1.4, México: 4.1, Perú: 3.6. (Bastian 1987: 5).

población global se declaran protestantes (Bastian 1997: 54-57).

En Ecuador, aunque los grupos protestantes ingresan oficialmente en 1896, sólo después de la Segunda Guerra Mundial ocurrió la transformación religiosa. Hoy se estima que los grupos protestantes representan el 10% de la población del país, y de este porcentaje, aproximadamente el 60% lo constituyen los indígenas (Revista Centenario 1995: 3).

La población indígena protestante se ubica en su mayoría en el altiplano ecuatoriano y principalmente en la provincia de Chimborazo. Esta provincia cuenta con una mayoría de población indígena, con 250.000 habitantes a 1989 según el Movimiento Indígena de Chimborazo (CONAIE 1989: 174). De esta población más de la mitad se definen como evangélicos y se agrupan en la Asociación de Iglesias Indígenas Evangélicas de Chimborazo, AIIECH².

El crecimiento de la población protestante en el Chimborazo ocurre entre 1960 y 1990. Por ejemplo, para principios de 1980 se estimaba una comunidad evangélica de 24.000 miembros

² La AIIECH, fundada en 1967, constituye una de las tres organizaciones indígenas más importantes de la provincia, junto al Movimiento Indígena de Chimborazo (MICA) y Federación de Organizaciones Indígenas de Chimborazo (FOIC).

respecto a 330 bautizados en 1966 (Muratorio 1981: 82). Mientras que el año de 1991 se calculaba en 100.180 miembros a la comunidad evangélica (Maust 1995: 162), frente a una población indígena de 250 mil a 1989; es decir que representaba cerca del 50%. En 1996, los dirigentes de la AIIECH estimaban que tenían bajo su jurisdicción más de 500 congregaciones locales, las mismas que eran atendidas por más de 150 pastores. Estas cifras son muy importantes cuando comparamos que en 1977 la AIIECH reunía apenas 137 iglesias nativas (Muratorio 1981: 84).

Más allá de números, los indígenas evangélicos del Chimborazo no sólo han sido protagonistas de la expansión protestante, juntamente con los misioneros, sino que han logrado organizarse de manera autónoma, desde sus inicios, a nivel local, provincial y nacional; incidiendo muchas veces en el movimiento indígena.

Respecto al crecimiento protestante surgen varias interrogantes y particularmente respecto a la ideología protestante, los factores y el proceso mismo de la expansión. Esta transformación religiosa entre los indígenas del Ecuador podría explicarse por los cambios de orden económico, social y político a nivel intraétnico y a nivel nacional. Por tanto, la

expansión del protestantismo se debió a la aspiración de los quichuas por efectuar cambios en sus vidas por razones estructurales de discriminación, explotación y opresión en que se encontraban, y la promesa de cambio hacia algo mejor que proclamaba el protestantismo recién establecido, los encaminó a abrazar la nueva religión como la mejor vía de salida hacia nuevas oportunidades.

Por ende, este trabajo se orienta a explicar por qué los quichuas optaron por el protestantismo. Es decir, se interesa en estudiar el proceso de la expansión del protestantismo entre los indígenas de la provincia de Chimborazo.

2. Definición de conceptos y perspectiva teórica

2.1 Conceptos

Previa a la exposición de la perspectiva teórico-metodológica por usar en nuestro estudio, creemos que es necesario definir dos conceptos básicos: indígena y protestantismo. Respecto al primero, aunque existen tendencias como la evolucionista o historicista (perspectiva reduccionista), culturalista (desarrollista) y estructuralista (economicista) (Mires 1991: 13-17), para definir el concepto indígena, nosotros preferimos la definición que procede del mismo sector indígena, en sus categorías de pueblo y nacionalidad indígenas, particularmente

lo planteado por la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE 1994: 51 y 52).

El *pueblo* es "una colectividad unida por un conjunto de factores: ocupar un territorio definido, hablar una lengua común, compartir una cultura, una historia y unas aspiraciones; factores que lo diferencian de otros pueblos y que han hecho posible que desarrollen instituciones sociales particulares y formas de organización relativamente autónomas". Por su parte, el concepto *pueblo indígena* "es aquel que, además de presentar los rasgos antes indicados, o algunos de ellos, es originario de la región que habita y ha quedado incluido en la institucionalidad de otra sociedad dominante, que ocupa su medio original. Un pueblo indígena se define como tal en relación con una sociedad que no es originaria y que no logra serlo, y por la conciencia que desarrollan sus miembros sobre esta situación".

En cambio, la *nacionalidad indígena* asevera que los pueblos indígenas son los que tienen un mismo origen, una historia común, idiomas propios y que están regidos por sus propias leyes, costumbres, creencias y formas de organización social, económica y política en sus territorios, luchan políticamente por la reivindicación de los derechos individuales y

colectivos, es decir como pueblos. En el Ecuador existen las siguientes nacionalidades: Quichua, Shuar-Achuar, Chachi, Tsáchila, Siona-Secoya, Huaorani, Cofan, Awa, Epera.

La aplicación de este concepto a nuestra investigación se comprenderá en el sentido de que los indígenas del Chimborazo constituyen un pueblo (Quichua) porque cumplen los requerimientos arriba planteados y en consecuencia, constituyen también parte de la nacionalidad Quichua. Por tanto, la definición que hace la CONAIE no sólo es de carácter étnico, social, sino político.

Por su parte, el concepto *protestantismo* deberá ser entendido en el ámbito del cristianismo y éste a su vez en el campo de la religión, entendido como "dispositivo ideológico", práctico y simbólico del cual se constituye, se mantiene, se desarrolla y se controla la conciencia, individual y colectiva, de pertenecer a un tipo de creencia (Bastian 1997: 24). El concepto *protestantismo* en primer término tiene que ver con el "conjunto de creencias y prácticas religiosas definidas como protestantes o evangélicas en América Latina... cuya base doctrinal se funda en la tradición religiosa de la Reforma protestante del siglo XVI en Europa, cuyos tres criterios normativos fundamentales fueron: *sola te, sola gratia y sola*

scriptura, y cuya organización está ligada en gran parte al protestantismo ascético novoinglés y sus diferenciaciones religiosas" (Bastian 1990: 9).

El fenómeno protestante latinoamericano es diverso y complejo³. La primera acepción de este concepto es que se lo percibe como un grupo que disiente del catolicismo y se opone (Bastian 1990: 19). Pero también a cualquier grupo religioso que no es católico romano se le bautiza de prisa con el nombre de "protestante", sin observar detenidamente las diferencias sustanciales de los fenómenos religiosos.

Ya en la práctica, el protestantismo (en América Latina) se hace de tipo *denominacional* y como sociedades protestantes. El primero "es el fruto de una sociedad en la cual ningún grupo religioso detenta el monopolio de los bienes simbólicos de salvación, donde impera la tolerancia de los grupos religiosos los unos a los otros..." (Bastian 1990: 20), y comparte y acepta el *ethos* dominante a la vez que se racionaliza y burocratiza.⁴

³ "Esta diversidad y este pluralismo han constituido la fuerza de los protestantismos; pero, a la vez, ponen hoy en día de manifiesto su carácter precario" (Bastian 1994: 7).

⁴ También está relacionada con la acepción del *tipo iglesia*, que es una iglesia estatal y como miembros fungen -nominalmente- los miembros de la sociedad. Es apoyada por el Estado y sanciona las prácticas culturales de la sociedad. La Iglesia de Inglaterra (Anglicana) en la Gran Bretaña, la Iglesia Luterana en los países escandinavos, la Iglesia Católica Romana en España, Italia y América Latina constituyen el tipo eclesial (Horton y Hunt 1988: 283-284).

Las *sociedades protestantes* se caracterizan por ser asociaciones voluntarias, con una marcada tendencia a ser exclusivistas, pretendiendo detener el monopolio de la verdad. Operan como organizaciones donde predomina la función laical sobre la sacerdotal, son grupos de protesta ya sea contra la sociedad religiosa dominante o contra los valores dominantes de la sociedad civil (orden secular) (Bastian 1990: 20).

Otra manera de definir el concepto protestantismo es desde sus variantes ideológicas-doctrinales: *protestantismo histórico*, *protestantismo evangélico* y *movimiento pentecostal*. El primero tiene su origen en las iglesias que migraron de Europa a los Estados Unidos de América durante la época colonial (luteranos, menonitas, anglicana-episcopales, presbiterianos, reformados, metodistas, bautistas, congregacionalistas). Ellas son caracterizadas por su mensaje reformatorio de la justificación y la libertad de los hombres. Y en América Latina se han establecido mayormente como tipo denominacional.

Por su parte, el *protestantismo evangélico* siendo una corriente del protestantismo estadounidense incluye varias tradiciones teológicas y eclesiales (el movimiento de santificación, el evangelicalismo tradicional y el fundamentalismo). Este tipo de

protestantismo es el no histórico ni pentecostal. Pero el uso de la palabra evangélico abarca en el lenguaje cotidiano hispanohablante a todas las corrientes del protestantismo (Schäfer 1992: 21-47). El movimiento pentecostal se ha originado en las dos primeras, pero doctrinalmente enfatiza en la conversión, santificación y bautismo del Espíritu Santo (*glosolalia*) (Schäfer 1992: 47-48).

Este estudio se concentrará en el protestantismo de tipo evangélico y de sociedad protestante, pues este modelo de protestantismo se estableció y está en vigencia en el pueblo Quichua del Chimborazo.

2.2 Perspectiva teórica

Para el análisis de nuestra investigación hemos recurrido a la perspectiva teórica *histórico-estructural-simbólico* que Wright propone en su estudio sobre movimientos socioreligiosos. Esta perspectiva constituye una posición intermedia entre la tendencia *agencia-micro* y la tendencia *estructura-macro*; es decir, entre la especificidad y la generalización.

En esta perspectiva, se valora principalmente la interpelación de factores internos culturales preexistentes y circunstancias

externas estructurales que desembocan en la emergencia de movimientos socioreligiosos (Wright 1994: 18).

Al interior de esta perspectiva existen dos tendencias. La primera representada por Miller, se caracteriza por ser un enfoque *histórico-sociológico* que sostiene que la emergencia de los movimientos socioreligiosos se debe a la confluencia de factores externos (derivados de la conquista, evangelización, colonización, opresión y privación) e *internos* (sistemas de creencias y visión de mundo). Los internos son básicos en última instancia (Wright 1994: 21).

Bajo este enfoque, el protestantismo sería un agente externo, igual que la situación de marginación del indígena producto de elementos del orden exógeno. Mientras que la organización social, religiosa y cultural de los indígenas a la llegada y durante del protestantismo constituirían factores internos.

La segunda tendencia, emprendida por Cordeu et al parte de una noción de *totalidad*. Para ésta, la *situación colonial* actúa como *factor estructural* y sólo dentro de ella se puede analizar la secuencia de fenómenos socioreligiosos y es dentro de esta totalidad donde interactúan factores preexistentes de las culturas indígenas con los elementos de la sociedad

colonizadora. Por tanto, tiende a valorar la dinámica cosmovisional y sociocultural indígena y los prerequisites culturales en el proceso a aceptación de elementos del cristianismo protestante (Wright 1994: 22)

Siguiendo esta tendencia, la situación de discriminación, opresión y explotación del indígena como consecuencia de la situación colonial se caracterizaría como factor estructural y sólo dentro de ella se podría explicar el establecimiento y desarrollo del protestantismo en el sector Quichua.

Por tanto, el horizonte de valores, creencias y mitos indígenas (aspectos de la cultura Quichua) actúan como decisivos en el surgimiento de los movimientos religiosos, aun cuando analíticamente se acepte la preeminencia de la situación estructural global (transformación económica y social del Ecuador).

3. Plan del estudio

El presente trabajo contiene tres capítulos. El primero caracteriza el aspecto religioso, social y económico; así como el proceso histórico de la dominación étnica durante los señorios étnicos, el Tawantinsuyu, el periodo de la invasión

española y Estado-Nación del mundo andino, en el que se inscribe el pueblo Quichua.

El segundo desarrolla el proceso de expansión del protestantismo, su establecimiento y desarrollo; así también la estrategia y práctica abordadas por evangelizadores tanto misioneros como indígenas, resaltando las concepciones de los dos protagonistas: los indígenas como receptores activos de la nueva religión y los misioneros como emisores de la ideología muy distinta ante los ojos quichuas.

El último capítulo analiza el sustento o el fundamento del proceso de expansión del protestantismo. Estudia las características del fundamentalismo conversionista y la ética evangélica ascética, por una parte; por otra, indaga el elemento central cultural indígena, la reciprocidad y la solidaridad, de las cuales se valieron los misioneros igual que los propios indígenas para la configuración de una "nueva identidad" (indígenas protestantes o comunidades quichuas evangélicas)

Capítulo primero

El mundo andino y la dominación histórica

Para comprender la causa de la aspiración de los quichuas por realizar cambios, el análisis debe enmarcarse en dos aspectos. El primero tiene que ver con las raíces del pueblo Quichua: la organización social y económica del mundo andino. (Para nuestro estudio, el mundo andino comprende las sociedades del altiplano andino antes y después de la invasión española). El segundo, precisamente es el proceso de dominación que inició con la invasión española y que perdura en nuestros días.

En este capítulo indagaremos sobre el mundo andino, pues muchos de los elementos de las sociedades precolombinas aún persisten hoy en día, tales como el aspecto social, económico y religioso. Así también abordaremos el proceso de dominación, dando énfasis en la década del 60 y 70, pues precisamente son los años en que ocurrió la difusión acelerada del protestantismo y que concuerda con el proceso de transformación de la estructura agraria ecuatoriana, pues la tierra es la base esencial de la vida social, económica y espiritual de los quichuas del Ecuador.

1. La organización social y religiosa del mundo andino

1.1 Sistema político y económico de la sociedad andina

Al respecto, nuestro interés radica en lo fundamental de la organización económica y política, y por tanto, consideramos

que las sociedades andinas serán comprendidas y explicadas en función de la tenencia de la tierra.

La tierra era poseída y cultivada por el *ayllu*¹, así también era reasignada periódicamente por la comunidad de acuerdo con el tamaño y necesidad de la familia y del *ayllu*. Al respecto Garcilaso asevera que el tamaño de tierra repartido consistía de un *tupu* para un varón y medio para una mujer (Garcilaso 1976: 219). La tenencia de tierra no sólo era necesaria para la subsistencia, sino para los vínculos de parentesco. Así, el derecho a la tierra pareciera ser automático y basado en el parentesco. Esta política de reasignación para cada individuo, familia y comunidad fue continuada por los Incas (Guamán 1980: 353).

Murra sostiene que una *llakta*, aldea que se componía de varios *ayllu* o grupos de parentesco, era un asentamiento que controlaba determinadas chacras que se ubicaban de acuerdo con la agricultura de pisos o archipiélagos ecológicos (Murra 1975: 59-115). Así para 1500 se constata que los asentamientos de poblaciones seguían ubicadas en crestas y salientes rocosas dispersas en los campos y andenes, y entre las tierras de *puna* y las de *quishua* (Murra 1980: 62). En este sistema de producción se aprovechaban al máximo las tierras cultivables en la zona andina que generalmente es irregular.

¹Conjunto de familias, unidos por vínculo de sangre y fundado por un antepasado común.

Surgen preguntas como: ¿qué es lo que generaba energía a la economía andina? ¿Qué pasaba con el excedente? La economía era autosuficiente y esencialmente agrícola con tecnología propia (andenes, terrazas y riego), con apoyo de producción pastoril, tejido y manufactura de metales preciosos. Pero, para nosotros el elemento que daba energía a la economía andina era la *minka* o el trabajo comunitario recíproco.

Esta era un modelo de obligaciones recíprocas de todos los que componían el *ayllu*; era responsabilidad y derecho de todos. Y este mismo patrón lo asumían para los señores étnicos locales, llamados *kuraka*. Por ejemplo una información de 1557 sugiere que los señores no recibían ni "tributos ni salario", sino que los campesinos hacían sementeras para su sustento y casa (Murra 1975: 29).

Los *kuraka* o gobernadores de los señoríos étnicos², recibían el respeto y la energía humana necesaria para producir sus tierras. Mas allá de reciprocidad, cada unidad doméstica era autosuficiente. La energía de los campesinos era accesible por encima de las obligaciones y tareas que debían a su *ayllu* y a su *kuraka*. Como bien atestigua Garcilaso, en la época de los incas se labraba las tierras del sol, luego las de las viudas,

² Por señorío étnico entendemos la "organización y estratificación social bien desarrollada que, en términos demográficos, englobaron muchas aldeas con una numerosa población" (Benítez y Garcés 1993: 94). Consulte también (segundo Moreno Yanéz 1988: 9-131; 1981: 33-156).

huérfanos e impedidos por vejez o por enfermedad, posteriormente las de cada familia recíprocamente, después seguía las del *kuraka*, y finalmente las tierras del Rey Inca (Garcilaso 1976: 217-218, Wachtel 1976: 95-211).

De esto se desprende que la *minka* en el *ayllu* se había instituido para dar ayuda a los miembros necesitados, y con relación al *kuraka* en compensación de sus funciones de liderazgo que consumía el tiempo que podría haberlo utilizado en su autosuficiencia.

Con la aparición del Estado Inca o Tawantinsuyu³, el sistema *ayllu* y de *kuraka* sufrió ciertas modificaciones. El modelo de obligaciones recíprocas, *minka*, fue apropiado para intereses del Estado. De modo que para la estructuración del sistema de ingresos se valió del censo de poblaciones y chacras (*papakancha*), rebaños, y pastores del año en curso y para ello fue necesario el *kípu*, sistema de registro y contable. "Su funcionamiento, a pesar de la decapitación del Tawantinsuyu, se pudo documentar quince años después de la invasión europea: Cieza vio en 1547 a los encargados de los depósitos de Xauxa anudando en sus *kipu* todo lo que entraba y salía" (Murra 1975: 32).

³ Reino de los cuatro puntos cardinales, misma que se basaba tomando el punto de referencia la ciudad capital Cuzco y se les denominaba así: Antisuyu (noreste), Chinchasuyu (noroeste), Kollasuyu (sureste) y Kuntisuyu (suroeste). Este reino abarcaba el norte de Chile y Argentina, la mayor parte de los territorios de Bolivia, Perú y Ecuador, y el sur de Colombia (Lata 1960).

La *mit'a*, como se conocía entre los incas, no parece haber sido una obligación individual, sino responsabilidad de la unidad doméstica y del *ayllu*, vigilado su cumplimiento por el *kuraka*, y estos por las autoridades de la burocracia inca. La *mit'a* comprendió dos obligaciones permanentes: el cultivo de tierras pertenecientes a la realeza y al Estado y las obligaciones eventuales como la construcción de caminos, fortaleza, expansión del sistema de riego o de andenes estatales, el servicio minero y militar (Murra 1975: 36).

En compensación pareciera que el Estado practicó su papel redistributivo, como lo hacían los *kuraka*. Para esto, un mecanismo pudo haber sido el *tampu*, lugar apropiado para receptar los tributos (el producto final de las cosechas) para almacenar. Los productos del *tampu* servían tanto para fines militares, como de reserva para épocas de necesidad, pero el bienestar por los individuos seguía siendo responsabilidad del *ayllu* y del grupo étnico, y no del Estado.

El Estado Inca funcionaba bajo el modelo de mercado. Absorbía el "excedente" de la población autosuficiente y destinaba este excedente en la manutención de quienes servían en la *mit'a* o en la realeza y el ejército, o se gastaba e invertía de acuerdo a la conveniencia de la autoridad (Murra 1975: 43).

Respecto a la tenencia de tierra y la agricultura entre los incas, se percibe dos dimensiones. El primero, se refiere al cultivo de plantas andinas que sobrevivió en la conquista inca. El segundo, la introducción de unidades agrícolas productoras de rentas determinado al Estado o al sol. Estas unidades, de tierras *quishua*, fueron mejoradas bajo el sistema de regadío y andenes. Después de estas dos categorías mayores se puede distinguir otras: a) Dominio sobre tierras destinadas a los señores étnicos tradicionales. b) Dominios sobre tierras otorgadas por el rey a individuos y sus linajes. c) Dominios reales asignados a cada monarca y a los linajes reales, vivos y muertos. d) Nuevos asentamientos de colonización *mitima* establecidos por razones de estado (Murra 1980: 72-73).

Si bien es cierto existían tierras del *ayllu* con sus respectivos *tupu* de acuerdo con el número de la unidad doméstica, en el incanato se determinaron tierras para la realeza y el Estado. Y del mismo modo, el modelo *minka* o *mit'a*, fue aplicado no solo en beneficio de los miembros del *ayllu* y al *kuraka*, sino que se extendió a las tierras del Inca y del Estado.

Aunque no está claro si lo que había en los *tampu* eran los excedentes de las unidades domésticas, o el producto final del modelo *minka* aplicado en las tierras del Inca, o ambas cosas a la vez, sí hubo la transición de las prestaciones rotativas a

la institucionalización de la servidumbre, *yana* (Murra 1980: 215-258).

Para lograr un control efectivo de los ingresos, el Estado Inca, como hemos señalado, se valió de ciertas estrategias. Primero, el Inca se valió del modelo local de la organización económica y política del *ayllu* o señoríos étnicos, respetándolo hasta cierto punto. Segundo, se aferró a sus propias estrategias: enseñanza de *runa shimi* o la lengua *kichwa*; desarrolló la comunicación mediante *chaski* (correo) y construcción de caminos y puentes como el camino entre Quito y Cuzco; expansión de técnicas agrícolas: andenes, regadíos, cultivo en terrazas y pisos ecológicos, el calendario agrícola; sistema de registro y contable: *kipu*; estrategia militar: guerra o negociación (alianza matrimonial)⁴, y movilización de pueblos enteros hacia otros lugares, *mitima*.⁵

En el caso de los quichua, pueblo descendiente de los antiguos señoríos étnicos ubicados en las tierras del actual Ecuador, seguían el mismo patrón organizacional que el resto del mundo andino y, además, la presencia incaica apenas duró diez décadas. Para ese entonces, el Estado Inca se había consolidado

⁴ Los señoríos étnicos como el Cañari, el Puruha o el Quitus pusieron resistencia, pero el Estado Inca mediante el matrimonio del rey Inca con una hija del cacique del "Reino de Quito" los anexó a sus dominios.

⁵ "Los reyes Incas trasplantaban indios de unas provincias a otras para que habitasen en ellas; hacíanlo por causas que les movían, unos en provecho de sus vasallos, otros en beneficio propio, para asegurar sus reinos de levantamientos y rebeliones" (Garcilaso 1976: 85). Por ejemplo, los actuales pueblos de Saraguro y los Salasacas del altiplano ecuatoriano tienen su origen en las tierras de la actual Bolivia.

únicamente en la zona sur y centro andina (CONAIE 1989: 20, Ayala 1993: 21-24).

Así por ejemplo, un señorío étnico, como el *Puruha*⁶, pudo haber logrado mantenerse hasta después de muchos años de la conquista española, pues fue un señorío popular y dominante, que había logrado unificar a los demás *ayllu*, a través de nexos matrimoniales, acuerdos de convivencia pacífica, intercambio comercial y cultural (CONAIE 1989: 19).

Entonces, la existencia del Estado Inca se debió al conocimiento del medio, al desarrollo de técnicas y a la organización de la fuerza de trabajo. Además es importante señalar que éste era redistributivo, basado en relaciones de reciprocidad. Este sistema revertía a la población los recursos naturales y su tributo mediante el acceso al uso de la tierra y demás recursos (CONAIE 1989: 20 y 21).

1.2 Organización de la religión andina

Para abordar lo religioso, es preciso analizar sintéticamente los ciclos de la historia y el tiempo. A nuestro juicio, Henrique Urbano, quién ha analizado detenidamente, sugiere tres ciclos de la historia y el tiempo.

⁶ Este señorío étnico se destacó en el territorio actual del Chimborazo con sus principales behetrias: Columbe, Yaruki, y Punin. Cada una de ellas estaba conformado por ayllus, citamos las más destacadas y las que todavía mantienen hasta hoy sus nombres originarios: Pulucate, Colta, Cacha, Calpi, Gatazo, Licho, entre otros.

El primer ciclo corresponde al personaje *Wirakucha*, que representa el discurso del origen, fundamento y modelo de universo y sociedad andina. El segundo ciclo está protagonizado por los personajes *Ayar*, que representan la época de la ilustración y el desarrollo de los pueblos andinos, con su exponente particular del *Tawantinsuyu*. El actual o el tercer ciclo, procede desde la conquista española y es conocido con el personaje *Inkarri*, pero ocultado por *Españarri* (Urbano 1982: 34-55, 1988: 141-143). *Inkarri* simboliza la esperanza y la utopía de los pueblos andinos, opacado del modelo visible por la conquista (Urbano 1981: 81).

También esta visión de los ciclos sugiere el tiempo y la historia a manera de edades. La primera, edad de la luz y de la luna, representa el tiempo del surgimiento y del predominio del oscurantismo que corresponde con el ciclo de *Wirakucha*. La segunda, edad del sol, corresponde al ciclo de *Ayar* o de los incas. Y la última edad corresponde a *Inkarri*. La transición de cada edad ocurre mediante un cataclismo, conocido como *Pachakuti*, que permite la renovación de la otra edad (Urbano 1981: 85).

Por su parte, Guamán identifica cinco edades del mundo andino, pero se esfuerza por hacer un paralelismo con el mundo cristiano. *Uari Uiracocha Runa* es la primera edad, donde resalta la creación del ser humano andino. *Uari Runa* es la edad similar a la inocencia del hombre en el cristianismo. La

tercera edad es *Purun Runa*, en la cual existe mejoría en el orden material: organización legal, bienes económicos basados en la producción agrícola, junto a problemas bélicos. La penúltima es la de *Aucapacha Runa* con una vida social y económica muy organizada, es el periodo del *Tawantinsuyu*. Y finalmente la quinta edad es la de España en Indias (Guamán 1980: 23-31 y Pease en Guamán, xx-xxiii).

A nuestro modo de entender, las dos primeras edades de Guamán corresponden al primer ciclo propuesto por Urbano. Mientras que el segundo ciclo abarca la tercera y cuarta edad. Ambos autores concuerdan con la edad de la conquista. La aproximación hacia la comprensión de los ciclos andinos es necesario porque encierran y explican el pensamiento religioso, pues cada ciclo posee el mito fundante y éste un personaje extraordinario de carácter sagrado. Pero advertimos la complejidad del tema, a pesar de existir documentos (Lara 1990: 7-60).⁷

Nuestro punto de partida es: las sociedades andinas organizaron su sistema religioso partiendo de su realidad y que con el pasar de los tiempos fue cambiándose de acuerdo con procesos económicos y sociales. Así al primer ciclo correspondería la religiosidad agraria (*Pachamama*) y totémico-uránica (animales salvajes, estrellas, luna); al segundo la uránica-teofánico

⁷ Por ejemplo, Molina 1575, el cuzqueño, Cobo 1653, Avila 1598?, Recuey de Hernandez 1622; estos autores interpretan a partir de definiciones cristianas, igual que los contemporáneos Rowe 1960, Pease 1973 y Marzal 1981, y con criterio distinto Zuidema 1964 y Daviols 1969 (Urbano 1982: 34-38).

(*Inti, Pachakamak*); y al tercer ciclo corresponderían las divinidades del cristianismo (sistema de santos y Cristo) (Aguiló 1989: 137-156).

La invocación a los antepasados fenecidos, el culto a los elementos estelares (el sol, la luna), y naturales (las montañas, el agua de los ríos y lagunas, el rayo y el relámpago) jugaban un papel importante, como dice Garcilaso, de acuerdo en sus provincias (Garcilaso 1976: 28).

Aunque Garcilaso en sus *Comentarios* (publicados en 1609) exalta el sistema religioso inca, sin embargo en el mundo andino, el culto a la *Pachamama*⁸ fue muy expandido y preponderante.

Tamayo ha observado que *Pachamama* es genésica. Es decir, la tierra tiene su espíritu que se llama *Pachamama*, de modo que el espíritu de la tierra es venerado por ser fuente de producción agrícola y deidad generosa que engendra el alimento y el mantenimiento de la vida (Tamayo 1970: 252). En cambio, Casaverde sugiere que *Pachamama* es una deidad. "Ella da razón del crecimiento de las plantas (...) es lógicamente considerada como la madre de los productos, que los brinda a sus hijos, los hombres" (Casaverde 1970: 149), que da felicidad y vida. Se trata de una deidad inmediata (directa y presente) y cotidiana que permite el diálogo permanente para pedir o disculparse de

⁸ Generalmente se traduce como "madre tierra", pero etimológicamente quiere decir: espacio y tiempo grandioso. Para una discusión profunda consulte a Birstein 1990: 21-22.

alguna falta cometida. La deificación de *Pachamama* se debe a que "su motivación esta fundada básicamente en la necesidad de propiciar abundantes cosechas y vientres prolíficos para la comunidad" (Zecenarro 1992: 153).

Sin embargo, Michaud insiste en que no se debe atribuir divinidad a la *Pachamama* y tampoco se le puede confundir. Mediante un testimonio recogido en su trabajo de campo: "Oh no! Dios es el creador; Pacha Mama nunca hizo tal cosa", ella ratifica su posición. Está muy claro que *Pachamama* no es creador y por tanto no se le puede atribuir divinidad (Michaud 1970: 11).

Para Merlino y Rabey, *Pachamama* sugiere atributos de protectora y benéfica. Conlleva la idea de cobijar a los hombres y posibilitar la vida. La atribución de protectora se debe a que la tierra produce alimentos y provee todo lo indispensable para la vida, a cambio de esto el hombre y la mujer de los Andes ofrecen su reciprocidad en todos los acontecimientos culturalmente significativos (Merlino y Rabey 1983: 150).

Lo cierto es que para un pueblo como el Quichua, andino por excelencia, que se dedicaba a la actividad agrícola, fue considerada sagrada y por ende debía ser respetada, mediante diversos ritos a lo largo del ciclo de la producción agrícola y pecuaria.

Por su parte, los incas generalizaron el culto a *Inti* (sol) y le dieron un carácter estatal. La religión oficial ratificaba el mito de origen de los incas, el cual manifestaba que estos eran descendientes directos del sol, de esta manera legitimaba el poder de dominio que ellos ostentaban, así como de la estructura jerárquica del sistema administrativo. Esta institucionalización inició con el emperador Inca Manku Kapak y estaba centralizada en el Inca y contaba con una clase sacerdotal que administraba el culto desde y en los templos (Garcilaso 1976: 37-38).

Sin embargo, Guamán cuestiona el mito de origen de los incas así como el culto solar. Para él, la religión pulcra y original terminó con el reinado del "primer inca", Tocay Cápac. Con el advenimiento de Inca Manku Kapak, se inauguró la idolatría, el culto al sol (Guamán 1980: 80).

Pareciera que la argumentación de Guamán tenía asidero histórico, pues se constata que el Inca Pachakutik, el noveno emperador, inició la revisión del mito fundante de la religión estatal. En un encuentro de sacerdotes del sol realizado en *Kurikancha*, presentó sus dudas sobre el astro solar de esta manera: "1. No puede ser universal, si da luz a unos mientras no la da a otros; 2. No puede ser perfecto, si nunca puede

permanecer quieto, reposar; 3. No puede ser todopoderoso, ya que una nube puede cubrirlo"⁹.

Por tanto, recurriendo a las tradiciones antiguas, propuso adorar a *Wirakucha*, supremo creador y de extraordinarios atributos: "Antigüedad, infinitud, supremacía y condición de no ser creado por nadie", y que el *Inti* debía seguir siendo respetado, pero como una cosa creada. El culto a *Wirakucha* empezaba primero en la nobleza, y lentamente se introduciría en los demás sectores. Esto debido a que la nueva propuesta produciría quizá incredulidad, o un caos social (Tapia 1994: 10-12).

Asimismo, según Garcilaso, los reyes incas y sus *amawta* (filósofos) rastrearon al verdadero sumo Dios y Señor, creador del cielo y la tierra, al cual le denominaron *Pachakamak*. El cual significa el que da ánima o sustento al universo. Tanto la población como la realeza inca tenía gran veneración que no osaban pronunciar su nombre y si lo hacían tenían que hacerlo con suma adoración y reverencia. "Tuvieron al Pachacámac en mayor veneración interior que al Sol (...), y al Sol le nombran a cada paso. Preguntado quién era el Pachacámac, decían (...) que no le conocían porque no le habían visto, y que por esto no le hacían templos ni le ofrecían sacrificios, mas que

⁹ Véase Cristóbal de Molina (1575). "Relación de las fábulas y ritos de los incas" y Bernabe Cobo (1635), "Historia del Nuevo Mundo" (Tapia 1994: 11).

lo adoraban en su corazón (esto es mentalmente) y le tenían por Dios no conocido" (Garcilaso 1976: 61-62).

Wirakucha también es conocido con el nombre de *Pachakamak* ó *Kun Tiksi Wirakucha* ó *Wirakucha Pachayachachik*¹⁰, está relacionado directamente con la creación del universo, el mundo mineral, animal, vegetal y el ser humano. Son mitos de origen.

Kun Tiksi Wirakucha o *Wirakucha Pachayachachik* es el personaje y protagonista principal, crea el mundo y la humanidad, héroe civilizador (Montes 54-57). Del Busto confirma: "Criador de todas las cosas"... "Y así crió los hombres a su semejanza", luego de esto ordenó diciendo: "Oh vosotros, gentes y naciones, oid y obedeced el mandato del Ticci Viracocha Pachayachachic, el cual os manda salir, multiplicar y henchir la tierra"... "y hinchieron las tierras y multiplicaron las naciones" (Busto 1988: 283-288). Por tanto, *Wirakucha* ha sido es el principal personaje sagrado en el mundo andino (quechua y aymara), un héroe cultural, creador del mundo, los astros y los hombres; omnipotente, omnipresente (Krickeberg 1971: 249).

Esto es explicable, por cuanto la religión es un proceso humano: por la necesidad de trascenderse, por querer tener vínculo con lo sobrenatural, para dar razón de lo inexplicable,

¹⁰ *Kun Tiksi Wirakucha* es el creador de cielo y tierra y todo cuanto en ella existe, ser creador que gobierna sobre todos los seres naturales y sobrenaturales. *Pachakamak* "es quien da vida al tiempo y espacio del mundo (andino)" y *Pachayachachik* es el maestro de los tiempos y los espacios (Ramos 1997: 107-110).

comprender lo sagrado, y desarrollar una espiritualidad acorde con los códigos culturales y geográficos inclusive (Widengren 1976 y Valade 1978).

2. El proceso histórico de sometimiento

2.1 Sistema colonial de dominación

La invasión de España sobre Abya Yala dio el inicio del proceso de genocidio, explotación y dominación de los pueblos indígenas, que perdura hasta nuestros días. Bien es conocido que millones de indígenas han sido diezmados a lo largo de cinco siglos de invasión europea. Asesinados de maneras crueles inimaginables. Las Casas a mediados del siglo XVI atestigua dos formas de destrucción: La una crueles, sangrientas y tiránicas guerras. La segunda la muerte provocada por la dura, horrible y áspera servidumbre. "A estas dos maneras de tiranía infernal se reducen e se resuelven o subalternan como a géneros, todas las otras diversas y varias de asolar aquellas gentes, que son infinitas" (Las Casas 1965: 22).

La razón de estas crueldades era "por su fin último el oro e hinchirse de riquezas (...), aunque sean los tiranos e matadores, la saben e la confiesan: que nunca los indios de todas las Indias hicieron mal alguno a cristianos" (Las Casas 1965: 23). Guamán decía que por el deseo de oro y plata se matan los españoles y degüellan a los indígenas (Guamán 1980: 372).

A juicio de Mires, la explotación sistemática durante la colonia, ejercida por la Corona en complicidad con la iglesia católica romana, se dio generalmente mediante los repartimientos y los tributos, que son formas de esclavitud. Un repartimiento se refiere a la población indígena esclavizada en su totalidad mediante varias formas, entre ellas sobresalen la encomienda, la "mita" y la "naboría". El repartimiento se entendía como "un sistema de trabajo racionado y rotativo en las unidades económicas de (...) los españoles que afectaba tanto a los indios de encomienda como a los no encomendados y que beneficiaba a una clase poseedora mucho más amplia que la que había gozado de la encomienda" (Semo 1989: 92).

La encomienda se constituyó en una forma principal y jurídica de la relación de producción esclavista, en la que el conquistador apropia al conquistado. Es el núcleo alrededor del cual gira la historia y la economía de la invasión española.

La encomienda tuvo su origen en la iniciativa privada de los conquistadores; la Corona aceptó y legisló. El Rey encargaba los indios al invasor para que éste los cuide y cristianice, y de esta manera la Corona mantenía sometidos a los conquistadores y el encomendero se constituía en el mediador entre el Rey y sus vasallos. De esta manera se explica que jurídicamente la encomienda tiene origen monárquico y carácter privado.

Para la iglesia la encomienda era el amparo moral y espiritual de los indios: "La segunda carga de los encomenderos (la primera era la de "proteger a los indios") y según pienso la primera en el concepto y deseo de nuestros Católicos Reyes cuando introduxeron la Encomienda que les recibiesen debajo de su amparo y defensa, y procurasen su enseñanza espiritual y política" (Solórzano 1989: 79). Pero, el verdadero sentido era premiar a los soldados por sus servicios militares como "botín de guerra".

Sin embargo, la encomienda no fue una institución religiosa ni militar, sino económica: "la encomienda no es más que una relación de producción basada en la apropiación forzada de la fuerza de trabajo por medio de la apropiación de sus vidas. En fin, una relación social esclavista en el marco del proceso de "acumulación originaria" (Mires 1989: 89).

Otra institución de explotación tan cruel como la encomienda fue la *mita*, retomada de los incas y conocida ya en el periodo preincaico (Konetzke 184-189). En el Estado Inca la *mit'a* no constituía el trabajo intensivo minero. Pero los españoles fueron los que la canalizaron a la minería, borrando los rasgos autóctonos. La población "mitaya" fue virtualmente eliminada (Mires 1989: 96).

Por su lado las "naborías" o *yanacona*, como se conocía en el Perú, eran criados domésticos en situación de esclavitud. "Los

yanaconas estaban ligados a la propiedad rústica y pasaban con ésta a sus sucesivos propietarios. Se habían convertido en siervos hereditarios" (Konetzke 183-184). De acuerdo con Mires, la naboría despegó en el siglo XVII porque prestaba mas ganancias y era pariente lejano del "peón" que vaga por los campos esperando ser contratado por un salario miserable (Mires 1989: 93).

Otra forma de explotación constituyó el tributo, que fue una relación económica principal entre la comunidad y la unidad Iglesia-Corona. Pero este proviene del Estado, pues como soberano y terrateniente obtenía la renta de la tierra y de sus súbditos. El clero estaba acostumbrado a someter a las comunidades mediante el pago de *derramas*, gastos de fiestas, visitas, *limosnas*, donativos; también prestaban servicio en la construcción de templos, caminos, puentes, edificios públicos (Semo 1989: 98-99).

Si bien es cierto que la Corona aplicó el tributo a todos, sin embargo para la comunidad indígena fue una carga mas por cuanto habían sido despojados de sus tierras, muchos estaban en esclavitud de hecho y otros que habían huido se habían convertido en asalariados miserables.

La cruz y la espada, la iglesia y el invasor, fueron una misma unidad de la conquista y la colonización. Así, el poderío económico de los encomenderos deriva de la explotación de la

fuerza de trabajo indígena, el de la iglesia deriva de impuestos, tributos y derechos que obtenía del Estado y de los indígenas, además, mediante diezmos, donativos y legados, cofradía de indios y castas, enriquecimiento por medio de terceros: "manos muertas" (relaciones entre propietarios de indios y sacerdotes), negocios de fuerza y préstamos (5% de interés). De modo que respetar al encomendero significaba respetar el orden establecido de la interrelación: encomienda-iglesia-Estado (Mires 1989: 105).

2.2 Dominación bajo el régimen agrario

El período del Estado-Nación se caracteriza por el dominio terrateniente tradicional que tiene su origen en el siglo XVII y perduró hasta la década de 1970. En este periodo aunque se suprimió el tributo indígena, de hecho coexistió con otras formas de dominación como la prisión por deudas, la explotación de la mano de obra indígena en las haciendas, el rechazo y desprecio a la cultura indígena, entre otras.

Asimismo, el Estado como sucesor colonial mantuvo su política de explotación mediante la imposición de trabajos obligatorios en obras públicas, pago de impuestos, como el diezmo para la iglesia. Pero en el siglo XX, después de la Revolución Liberal (1895), aunque el Estado expropió tierras de la iglesia y pasó a ser parte de las Juntas Estatales de Beneficencia, la situación indígena de explotación por el sistema hacendatario

no fue modificada, sino con la Reforma Agraria de 1964 y 1973 (Moreno y Figueroa 1992: 21-23).

La estructura agraria tiene su origen en el siglo XVII. El sistema de encomiendas fue reemplazado por adjudicaciones de tierras y los nuevos dueños "concertaban" a los indígenas. Este es el origen del concertaje, que en kichwa se denomina *wasipunko*, el cual consistía en la asignación de parcelas de subsistencia a los indígenas encomendados. De esta manera, con la expansión de las haciendas, las comunidades libres fueron arrinconadas en la tierras de peor calidad (Zamosc 1990: 132).

Para Zamosc, el régimen agrario se articulaba de dos maneras con los campesinos subordinados. Hacia adentro se relacionaba con sus *wasipunkeros* y se extendía a la familia ampliada *wasipunkera* asalariada que carecía de minifundios. Hacia afuera, se vinculaba con los campesinos de comunidades minifundistas aledañas mediante arriendo de parcelas por el cual recibía pago en efectivo y en parte en productos, el trabajo de *sitiajeros* y *yanapas* por recursos importantes como agua, leña, camino (Zamosc 1990: 130).

Hacia mediados del siglo XX, la base de la organización social y económica tradicional tenía su asiento en las relaciones serviles y la extracción de renta en el trabajo. Carrasco bien nos sintetiza al señalar que para 1954 en la provincia del Chimborazo había 84 haciendas de 500 o más hectáreas, que

controlaban el 47.5% de la superficie agropecuaria provincial, mientras el 86,1% de las unidades de producción tenían una extensión menor de 5 hectáreas y cubrían el 16,6% de la superficie total. Era la provincia donde se mantenía el mayor grado de condiciones de vida anacrónicas inconcebibles (Carrasco 1993: 31).

La estructura agraria se caracterizaba igualmente por el predominio de las grandes unidades y la visible subordinación de la economía campesina, que se expresaba en al menos tres tipos de haciendas: las modernizantes, de producción empresarial terrateniente; las haciendas en desintegración por falta del rentistas, erosión de la autoridad patronal y control de recursos por los campesinos, y las haciendas de categoría intermedia tradicionales donde prevalecían las relaciones serviles de producción (Zamosc 1990: 131).

Un elemento importante dentro del régimen agrario tradicional lo constituye el esquema de dominación. La "administración étnica" que en tiempos de la colonia estaba en el poder central, con la supresión del tributo a indios en 1857 (de derecho mas no de hecho), pasó al poder local.

Antes de 1857 los habitantes blancos estaban exentos de contribución, en cambio los indios obligados a tributar. Es decir, entre 1857 y 1964, la "administración étnica" estaba

mediatizada entre el Estado y las poblaciones indígenas por el poder local (Guerrero 1993: 94-95).

Para los 60 aún se evidencia la clásica trilogía del poder local hegemónico terrateniente-parroco-teniente político. Este poder se ampliaba en alianzas con los prestamistas o chulqueros, chicheros y comerciantes mestizos, y miembros de la administración de la hacienda (mayordomos) (Carrasco 1993: 36).

Por tanto, el poder local era una mezcla de lo público y lo privado, jerarquizada, una forma de delegación y de control de la población indígena, que poco a poco vino degradándose hasta desaparecerse con las Reformas Agrarias.

La vigencia de esta trilogía no solo fue posible porque los terratenientes mantuvieron el control político sobre la población rural a base del monopolio territorial y del conjunto de relaciones sociales al que era permitido acceso limitado y dependiente de los campesinos a la tierra y otros recursos, sino también por alianza entre los terratenientes y la iglesia. Esta, también propietaria de haciendas, otorgaba el sustento ideológico a los terratenientes y ejercía control sobre los campesinos que se oponían al sistema de haciendas aduciendo el ordenamiento natural del sistema de dominación (Carrasco 1993: 35-36).

Definitivamente, "las haciendas también fueron nudos estructurantes en un amplio campo extra económico extendido desde las jerarquías sociales a las prácticas políticas, pasando hasta el orden simbólico: (...) poder local en cada región" (Guerrero 1993: 93).

De acuerdo con Zamosc, la Reforma Agraria de 1964 y la de 1973 ejecutadas por los gobiernos militares significó el fin del régimen agrario tradicional. La primera Reforma tuvo por objetivo la conversión de los wasipunkeros en propietarios de sus parcelas y el estímulo a la colonización del Oriente ecuatoriano. Es decir, que se limitó a eliminar las relaciones serviles dentro de las haciendas. Se afectaron solo las haciendas estatales. En la Reforma de 1970, las tierras de haciendas pasaron a manos indígenas de comunidades vecinas, debido a la presión demográfica y explotación de la tierra. Las dos etapas se enmarcaron dentro de la propuesta de modernización y auge exportador (1960: banano, 1970: petróleo y desarrollo industrial) (Zamosc 1993: 277).

En términos generales, entre 1964 y 1974 se afectaron 21.655 hectáreas (5.7% superficie agrícola) y de estas 11.400 correspondían a liquidación de wasipunkos. Diez años después, la estructura agraria no mostraba cambios significativos; al contrario, aunque pocas haciendas iniciaron su modernización mediante la liquidación de los wasipunkos, siguió manteniendo

otras relaciones precarias como el sitiaje, la aparcería y el arriendo (Carrasco 1993: 32).

Dicho de otra manera, la Reforma Agraria sólo provocó la minifundización. Para sostener una familia se requiere mínimo cinco hectáreas, pero el tamaño promedio de parcelas adjudicadas fue de 3.4 hectáreas. Se entregaron a 10.2% del total de familias serranas, y las tierras adjudicadas solo representaron un 8.5% de la superficie ocupada por las haciendas de 500 hectáreas (Zamosc 1990: 141).

Cuando los campesinos accedieron a tierras mas altas, de peor calidad e insuficientes, las familias combinaban agricultura de autoconsumo con ingresos de otras actividades como la artesanía, migración de hombres para trabajar en plantaciones agrícolas capitalistas de la costa ecuatoriana y la industria de la construcción en la urbe. Esto, para los 70 significó mejorías en las condiciones de vida por el contexto de auge petrolero y desarrollo industrial, crecimiento urbano que demandó productos agrícolas. Fueron nuevas oportunidades de trabajo en construcción y otras actividades. La zona serrana se sujetó a la dependencia de los fertilizantes (Zamosc 1993: 279-282).

Entonces, la Reforma Agraria, particularmente la del 70 fue un proyecto del Estado para modernizar la sociedad y la economía. Antes, la economía agroexportadora era de escaso dinamismo,

poca industria, poca urbanización y mercado limitado. Después, ocurrió el despegue en la exportación y auge de precios del petróleo. Por tanto, la política agraria consistía en modernizar el sector terrateniente y establecer bases para la producción interna, mediante crédito y asistencia técnica (Zamosc 1993: 281-289).

Aunque Barsky (1984) sostiene que la transformación agraria fue producto de iniciativas de los terratenientes modernizantes, de una clase que percibía el dinamismo económico generado por el auge exportador y los inicios de la industrialización y por tanto hacían entrega de parcelas a wasipunkeros, nosotros creemos que las luchas campesinas, subordinadas a la hegemonía agraria serrana, fueron las que condujeron a las reformas.

Desde el inicio mismo de la invasión europea, los indígenas empezaron su resistencia y lucha contra el despojo de tierras, contra las extorsiones, la imposición de nuevos gravámenes, el tributo personal, las rentas, resistencia ante los trabajos forzados y políticas de explotación. Muchos de estos levantamientos fueron sofocados violentamente.

Hasta el siglo XVIII se resistían al tributo o el impuesto; en el siglo XIX con mayor auge retomaron la defensa de la tierra y en siglo XX volvió con mayor intensidad el conflicto por la defensa de tierras de las comunidades minifundistas ya mediante movilizaciones o en los tribunales. Desde la década del 20 se

vinieron articulando organizaciones y sindicatos en las haciendas (Zamosc 1990: 133).

Tres organizaciones sociales son las que han mediatizado la lucha por la tierra. La Federación Ecuatoriana de Indios (FEI), fundada en 1944, unida al sector de izquierda y sindicalista, estaba ligada con el sector wasipunkero, tuvo notable participación en las dos reformas agrarias. Luego entró en el espacio de lucha la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas (FENOC), de carácter sindicalista, pero con mas presencia indígena y que propició las ocupaciones de tierras. Y finalmente Organización de la Nacionalidad Quichua del Ecuador (Ecuador Runacunapaj Riccharimui-ECUARUNARI) en 1978, ligada a la acción social de la iglesia católica progresista (CONAIE 1989).

En los 60 los indígenas procuraban tener acceso a tierras mediante presión para que el terrateniente se desvinculara de la tierra mediante hostigamiento, boicot, cercamiento y abigeo, y movilizándose con huelgas y tomas de tierra protagonizados por wasipunkeros bajo conducción de la FEI. El objetivo de la FEI era sustituir wasipunkos por relaciones salariales, mediante la sindicalización del proletariado agrícola. Pero desde 1974 conforme había mas exigencia de tierras, iban por vía legal y de hecho (Carrasco 1993: 32-33).

Ante las intenciones de los terratenientes por liquidar a los wasipunkeros, los sectores indígenas tenían opción de evolucionar como futuros proletarios y como futuros campesinos, pero forcejeaban tanto por salarios como por sus parcelas. En definitiva, el sector indígena ante la presión demográfica en las comunidades en haciendas, adoptaron formas cotidianas de resistencia campesina y luchas constantes de alcance limitado (Zamosc 1990: 139).

Resumiendo este capítulo podemos señalar que el proceso de dominación inicia con la conquista del Estado Inca y con la invasión europea empezó el auge de la explotación, discriminación y opresión.

En el aspecto social y económico, la antigua *minka* fue reemplazada por la *mit'a* en el incanato y por la *mita* en el dominio colonial, además de otras formas de explotación. El tributo en trabajo y especie en el incanato era ocasional; durante la colonia se añadió el tributo en dinero a las dos primeras y con mayor intensidad a favor del invasor, el Estado y la iglesia.

Así, las tierras del *ayllu* (comunitarias) fueron tomadas para la Realeza y el Estado Inca; en cambio durante la colonia española unas tierras fueron despojadas y otras convertidas bajo la forma de encomienda, y durante el Estado-Nación los

indígenas sólo obtuvieron para su sobrevivencia tierras de wasipunkos y minifundios de peor calidad.

En lo ideológico de igual manera se sufrieron cambios impresionantes. La religión agraria (*Pachamama*) fue sustituida en el incanato por la religión teofánica y uránica (*Pachakamak* e *Inti*). Con la invasión llegó la religión trascendental centrada en el sistema de los santos.

Para la llegada del protestantismo, los quichuas buscaban encontrar cambio en sus vidas, no lo podían hallar ni en el Estado, ni en la iglesia, mucho menos al interior de las haciendas y tampoco sus esfuerzos eran suficientes, pues la estructura económica los sometía. En este contexto de opresión, explotación y marginación, aparece el protestantismo como alternativa.

Capítulo segundo

La práctica y la estrategia evangélicas

En el presente capítulo sintetizaremos los mecanismos de los cuales se valió el protestantismo, primeramente para lograr los primeros partidarios quichuas y segundo para su expansión. Dicho crecimiento que dio génesis a una nueva identidad sociorreligiosa no hubiera sido posible sin la interrelación o conjunción de dos factores subyacentes: la cultura quichua y la práctica y el discurso evangélicos como tales, ambas enmarcadas en una situación estructural, ya analizada en el capítulo anterior.

Nuestro estudio tiene cuatro acápite. El primero describe la incursión del protestantismo en Ecuador y particularmente en el sector quichua chimboracense; el segundo acápite sintetiza los medios filantrópicos utilizados por los misioneros para acercarse a los indígenas; en el tercer subtema se estudia el interjuego de los aspectos culturales quichuas y la evangelización, y el último acápite aborda el proceso organizativo indígena, la institucionalidad del "protestantismo quichua".

1. El establecimiento del protestantismo y el espíritu misionero

1.1 Incursión protestante en el Ecuador

El protestantismo ya en la época colonial había hecho intentos de incursión mediante comerciantes, "colportores" (personas que distribuían la Biblia), inclusive cónsules y viajeros. Pero las condiciones económicas, políticas y religiosas influenciadas por el movimiento de Contrareforma no lo permitieron.

Sin embargo, desde los inicios del siglo XIX, intelectuales de tendencia liberal como Vicente Rocafuerte (primer presidente ecuatoriano), Juan Montalvo (escritor), entre otros, estaban vinculados con la perspectiva protestante, a pesar del control de la iglesia católica romana. Por ejemplo, luego de la firma del Concordato con el Vaticano, la Constitución de 1869 contemplaba como requisito de ciudadanía el ser católico.

La incursión formal del protestantismo ocurrió después de la Revolución Liberal de 1895, conducida por Eloy Alfaro, que significó la separación institucional del Estado y la iglesia romana (1899), aunque el catolicismo seguía siendo la religión de la República.

El esfuerzo del liberalismo por salvar la mentalidad del fanatismo religioso y conservador encontró un aliado en el protestantismo. Este era concebido como signo de desarrollo del pensamiento libre de ataduras dogmáticas; además, el comercio y

la economía internacionales exigía un tipo de pensamiento más abierto.

En el año 1896 ingresa la primera misión evangélica -la de nuestro estudio: Unión Misionera Evangélica (UME)- con la venia del presidente Eloy Alfaro. Aproximadamente desde este año hasta la década de 1950 se constata un lento avance de la incursión evangélica, pero entre 1950 y 1980 ocurre una masiva penetración de misiones e iglesias evangélicas (Weld 1968: 50-53 y Padilla 1989: 398 y 417).

Las misiones eran de reciente formación y por ende carecían de recursos económicos. La Primera Guerra Mundial, la gran crisis económica de los Estados Unidos de 1929 y la Segunda Guerra Mundial, explicarían el lento avance. Mientras que la disponibilidad financiera de las misiones fruto de la recuperación económica norteamericana, la idea de lucha contra las ideas socialistas y la teología de la liberación y el espíritu misionero de las misiones, podrían considerarse como factores para la masiva incursión evangélica de diversas corrientes: históricas, evangélicas y pentecostales. En síntesis, se perciben tres periodos:

1) *Los primeros contactos (1902-1960)*. Esta etapa se caracteriza por: a) el establecimiento de centros misioneros y relaciones con los sujetos, objetos de evangelización. La UME estableció su primera estación en la comunidad de Caliatá el 24

de junio de 1902, la segunda en Pulucate en 1949 y en Cajabamba en enero de 1953. Las tres estaciones constituyeron lugares estratégicos para que en las dos décadas siguientes el protestantismo lograra su acelerada expansión. b) La segunda característica se dio mediante la distribución de medicamentos, alfabetización, aprendizaje del quichua, traducción de porciones de la Biblia, y actividades proselitistas con pocos resultados.

2) *La expansión del protestantismo (1960-1990)*. En este periodo se consolidan las estrategias misioneras de evangelización, se implantan las iglesias locales, se establece el proceso de organización indígena para la apología de la fe evangélica y, por consiguiente, se constata una masiva conversión de los quichuas al protestantismo.

3) *La "consolidación" del protestantismo (1990- hasta el presente)*. Esta es una etapa inconclusa, pero se podría especular que se trata del paso hacia un "protestantismo autóctono". Se registra una masiva participación de indígenas evangélicos en los levantamientos indígenas de 1990 y 1994, incursión de algunos líderes en la actividad política, y la insurgencia de instituciones ideológicamente abiertas.

1.2 Espíritu misionero y Unión Misionera Evangélica

A la UME hay que ubicarla dentro del espíritu misionero de los protestantismos norteamericanos. Los elementos que dieron el

impulso para el espíritu misionero -detallados en el tercer capítulo- son: los "avivamientos" religiosos donde se enfatizaba la conversión individual ante la venida del Reino de Dios; la ideología del destino manifiesto que afirmaba la superioridad de los anglosajones, los Estados Unidos como nación escogida por Dios que tenía el papel redentor de las demás naciones; la doctrina fundamentalista que enfatizaba en el evangelio simple y legalismo ético y concebía la evangelización como salvación del alma. Todo esto por un lado.

Por otro, el siglo XIX registró el fenomenal crecimiento y expansionismo económico norteamericano y, por consiguiente, su poderío militar, político y tecnológico se hizo sentir. Ello condujo hacia "un mejoramiento material" y un espíritu de libre empresa, los cuales motivaron a las iglesias o denominaciones a preocuparse por cristianizar el mundo, mientras ciertos individuos organizaron sus propias empresas (sociedades o agencias) misioneras, entre ellas la UME.

La UME tuvo su origen en un hombre en 1889. Este individuo, Jorge Fisher, hijo de misioneros, dirigía la Asociación Cristiana de Jóvenes (YMCA) de Kansas City. La YMCA, fundada en Londres en 1844, tenía como objetivo evangelizar a los jóvenes y como un esfuerzo de iglesias históricas y por ende no era oficialmente fundamentalista. Sin embargo, Fisher por su intención de convertirla en centro de reclutamiento misionero sin seguridad económica -típico del fundamentalismo- tuvo

problemas con el directorio de la Asociación. Luego de ser expulsado, en 1892, Fisher encabezó la fundación de la World's Gospel Union (Unión Evangélica Mundial), luego renombrada como la Gospel Missionary Union (Unión Misionera Evangélica) en 1901 (Padilla 1989: 186, Maust 1995: 11-12).

Sin duda, Maust resalta la "preocupación" por las almas sin Cristo, como punto de partida; Padilla pone en el tapete de discusión, el espíritu individualista, de libre empresa misionera y particularmente el principio aislacionista del fundamentalismo. Además, considera que esta organización de reclutamiento de misioneros era "misiones de fe".¹ De todos modos, la visión de evangelizar a los ecuatorianos, ocurrió en 1895. Después de una "carga espiritual", nombraron a Fisher y a otras dos personas y efectivamente el 7 de julio de 1896 tres misioneros desembarcaron en Guayaquil (Maust 1995: 13).

Una agencia misionera se caracterizaba por estar estructurada con el sistema de "libre mercado", pues respondía a intereses y motivaciones personales, las que eran iniciadas y dirigidas por exitosos hombres autosuficientes, "self-made men", pero desconectadas de las iglesias. Eran miembros de denominaciones pero sus "imperios personales" tenían vida propia sin ninguna relación con las iglesias; funcionaban igual que las empresas

¹ Con las "misiones de fe" y las demás empresas religiosas no denominacionales, como la Unión Misionera, el sostenimiento económico y el financiamiento de sus respectivos programas dependían de las colectas: ofrendas, diezmos, donaciones del público cristiano.

económicas, respondían a la "iniciativa privada" (Padilla 1989: 184).

Otra característica del esfuerzo misionero iba muy ligada a la expansión económica y política de los Estados Unidos. Es decir, hubo un entrecruzamiento de la religión y la política. Los misioneros han sacado ventaja de ser parte de las naciones coloniales, sin comprender los efectos dañinos a largo plazo, y muchas veces se acomodaron al "interés nacional" de su país. Hacían esto por cuanto creían civilizar, cristianizar, educar y elevar por la gracia de Dios (Lores 1987: 20).

Sin embargo, sostenían que la evangelización era apolítica, por ende la iglesia era también apolítica. Este postulado se debe a que 1) los misioneros como extranjeros no tenían ni el deseo ni el derecho de intervenir en la política del país donde "servían" y 2) los misioneros no permitían a los cristianos nacionales participar en la sociedad, de ahí que sus iglesias se hayan convertido en islas dentro de su propia cultura (Lores 1987: 21).

Por su espíritu filantrópico, las sociedades misioneras veían que América Latina necesitaba ser expuesta a la raza anglosajona, a la excelencia de la fe protestante, a los beneficios de la industrialización y el capitalismo y los beneficios de la democracia de los Estados Unidos, que era responsabilidad del hombre blanco (Deiros 1992: 666). Por

tanto, el interés radicaba en desarrollar un protestantismo de civilización con obras sociales como clínicas, escuelas, hospitales y orfanatorios y junto a ella una infraestructura propiamente religiosa (Bastian 1990: 129).

Entonces, los factores que permitieron la expansión misionera fueron el imperialismo económico y político de los Estados Unidos, bajo la convicción de que estaban cumpliendo con el designio divino, los avivamientos religiosos como la disponibilidad de recursos, la promoción misionera, entre otras, ligadas al deseo vehemente de cumplir la tarea de salvar almas para Cristo (Deiros 1992: 663-669).

Para Bastian, el prototipo del misionero podía ser un pastor, un médico, un maestro, un enfermero, muchas veces una señorita misionera enfermera o maestra. Si procedían del Norte de los Estados Unidos venían con educación universitaria; y con un nivel de secundaria cuando pertenecían a sociedades misioneras del Sur. El misionero era un entusiasta que había sido reactivado por las campañas "evangelísticas" de Dwight L. Moody (1837-1899) o por los movimientos estudiantiles voluntarios animados por John R. Mott (1865-1955) (Bastian 1990: 130-131).

Sin duda, la Unión Misionera Evangélica era producto del énfasis del fundamentalismo en la evangelización y participaba del concepto individualista de la iglesia y de la vida

cristiana; el individualismo implícito en su mensaje (Padilla 1989: 184).

2. La filantropía como recurso del proselitismo

El ejercicio de la filantropía por parte de los misioneros se expresaba principalmente en curaciones y enseñanza de escritura y lectura. Estos dos hechos fueron fundamentales. En los primeros años de la evangelización, las misioneras han dedicado principalmente a la actividad de atender a los enfermos, además de alfabetización destinada a adultos y enseñanza a los niños quichuas.

2.1 Atención primaria de salud

Las estaciones misioneras (Caliata, Pulucate y Majipamba) que también se caracterizaban por ser dispensario médico, cumplían el papel de curar almas y el de sanar cuerpos. En realidad servía para anunciar el mensaje protestante por medio de la predicación antes de la consulta médica ("devocionales") y en la consulta misma. En los centros misioneros se organizaban visitas médicas a comunidades para individuos que no podían acercarse a la estación.

En 1957 se construyó una pequeña clínica en Majipamba. Allí recibían a todo tipo de enfermos de tuberculosis, pulmonía, parásitos, heridas producidas por accidentes o dolores de diente. Problemas graves eran remitidos a hospitales de la ciudad de Riobamba o Quito (Dilworth 1996).

Evidentemente, estos son problemas que podían haber sido controlados mediante programas de prevención. Pero ni el Estado, ni el terrateniente, el cual tenía a los quichuas como siervos, estaban interesados en la salud del indígena; por tanto, era imposible disponer de un dispensario médico en una comunidad indígena wasipunkera o libre.

Este servicio de salud básico no lucrativo que ofrecía la UME era realmente único entre los quichuas. Incluso las atenciones médicas mediante visitas fueron aceptadas, aunque había oposición y represión. Junto a este servicio, también las misioneras se encargaban de la venta de productos básicos de consumo como jabón, kerosén, fósforos, sal y medicina a los indígenas. Particularmente la sal fue un producto difícil de conseguir, por lo tanto para los pobladores quichuas era muy apreciado.²

2.2 Alfabetización y educación primaria

Igual que con los primeros auxilios, las estaciones misioneras fueron centros donde se impartieron clases de lectura y escritura tanto a los niños como a los adultos. En 1951 en Pulucate había 68 alumnos en la escuela y 30 individuos alfabetizando (Benston 1993: 13). La lectura de la Biblia y mensajes evangelísticos cortos en la enseñanza eran parte del

² "Chaipi causajcunata rijsingapajca jabonta, kerosinata, fosforota, cachita, jambita c'atushcacuna. Runacunata jambingapajpish jambina huasita charishcacuna" (Benston 1993: 13).

proceso de enseñanza. De igual manera en Troje, por petición de los quichuas, en 1955 se dio inicio a la alfabetización. Las clases por lo general se daban los viernes desde las 7 u 8 de la mañana hasta el medio día (Naula Guacho 1997).

También resulta necesario reconocer que las misioneras realizaron módulos de enseñanza de la lengua quichua. Esto sin duda era necesario para los objetivos conversionistas. Pero, también queremos subrayar que ciertos misioneros estaban muy conscientes y aspiraban a que mediante el conocimiento de escritura y lectura, los indígenas al menos podrían defenderse y no ser muy maltratados por los mestizos (Pucuna 1996).

Por iniciativa de los misioneros, en 1956 se fundó una escuela en la comunidad de Majipamba. En 1963 esta escuela fue reconocida por el Ministerio de Educación y Cultura del Estado ecuatoriano, como Escuela Particular Atahualpa. A esta escuela fueron alumnos de diferentes comunidades quichuas; muchos de ellos actualmente son profesionales (Naula Guacho 1997).

La UME cubría los gastos de los maestros y la alimentación de los niños en la escuela, complementada con el autofinanciamiento fruto del trabajo artesanal de los niños. Sin embargo, por problemas financieros tuvieron que cerrar la escuela, pues la UME siendo una agencia de "fe" vivía de las donaciones de norteamericanos.

Una de las razones principales para el establecimiento de este proyecto, podría haber sido la ausencia de escuelas públicas. No había establecimientos educativos en las comunidades. Con dificultades el Estado ofrecía establecimientos en las cabeceras cantonales. Otro motivo, como los mismos misioneros señalan, fue la evangelización.

3. Los elementos culturales quichuas y el proselitismo

3.1 Literatura y lengua vernáculas

El uso de la lengua nativa en el trabajo misionero fue imprescindible (Maust 1995: 160). Las primeras misioneras, cuando establecieron la estación misionera en Caliata, se dedicaron inmediatamente a aprender la lengua quichua. Pareciera que una de las políticas de la misión era comunicar el mensaje evangélico en el idioma indígena y por ende era deber principal su aprendizaje (Benston 1993: 3 y 19).

Sin duda para los quichuas, el que un hombre "blanco" o una mujer "blanca" hablara su idioma, era sorprendente y a la vez "familiar". Sorprendente, porque para el mestizo de aquellos tiempos el idioma nativo era considerado inferior, la lengua de los no civilizados, por ende era despreciado. Su uso por parte del terrateniente y sus capataces fue sólo para denigrar a los quichuas. Que un "blanco" hable quichua sin intenciones de agraviar o maltratar, era increíble. Sólo este hecho hizo que los quichuas, aunque resistentes y cuidadosos, escucharan los mensajes de los misioneros.

La proliferación de la literatura evangélica en quichua, también ha sido un instrumento esencial, quizá el más importante. Esta literatura provenía de traducciones y adaptación de la literatura misionera.

El Evangelio de Lucas fue traducido entre 1905 y 1915, y el Nuevo Testamento culminó su traducción en 1949 por una misionera y fue publicada en 1954. Tres misioneras y cuatro quichuas desde 1965 iniciaron la revisión del Nuevo Testamento debido a que la primera traducción carecía de la lógica gramatical quichua, bajo el asesoramiento de un biblista alemán. Esta traducción se terminó en mayo de 1971 y el 4 de noviembre de 1973 llegó a las manos quichuas (Benston 1993: 62-64). En la traducción del Antiguo Testamento participaron cuatro indígenas, entre ellos una mujer y tres misioneros, concluida en mayo de 1986, para ser entregada al lector quichua en diciembre de 1989 toda la Biblia.

En la década del setenta se publicaron en quichua cuentos y libros de enseñanza. Se tradujeron tres libros sobre la vida de Jesús, y 126 himnos evangélicos. También se hicieron módulos de cursos bíblicos por extensión (libro de Romanos, Hechos, etc.) con participación indígena. Inclusive, se elaboraban materiales didácticos para el Ministerio de Educación, además de módulos de historia de la iglesia, introducción al Viejo y

Nuevo Testamento, doctrina de la disciplina, cartas pastorales, cursos pastorales, análisis de la Biblia (Naula Yupanqui 1997).

3.2 Himnos evangélicos en quichua

La música cristiana compuesta por los quichuas fue sin duda también uno de los elementos atractivos para la expansión. Naula Yupanqui sostiene que una de las razones para la composición musical propia era que la música protestante anglosajona no concordaba con la cultura nativa, porque no permitía la expresión cultural. Inclusive, el símbolo religioso, Cristo, tenía características "gringas". Ante la composición musical indígena hubo resistencia por parte de un grupo de misioneros por considerar esta música como mundana; sin embargo, triunfó la propuesta indígena. Hasta 1979 se capacitó a más de 80 personas y se llegó hasta cerca de 900 alumnos. La composición de canciones e himnos respondía a diferentes circunstancias como situaciones de represalias y otros problemas (Naula Yupanqui 1997).

Componer himnos en quichua además de crear conflicto entre los misioneros, acostumbrados al piano, significaba valorar los elementos culturales propios, aunque muchos himnos que hasta ahora se cantan son traducciones de la himnología anglosajona.

De esta manera, por ejemplo José Juan Naula ha escrito más de 19 canciones; Manuel Naula Y. alrededor de 44 himnos y Manuel Naula Sagñay unas 34 canciones, según Benston (1993:72). Ellos

juntamente con los misioneros, organizaron cursos de música cristiana que han durado desde 1972 hasta aproximadamente 1979.

Como consecuencia de este avivamiento musical, cada congregación local organizó su coro exclusivamente de mujeres y su conjunto musical de varones y también de mujeres. Los líderes de las congregaciones y la misma organización de iglesias, han promovido festivales de música cristiana, aún con participación de protestantes de otras latitudes.

3.3 Métodos propios del proselitismo

La misión luego de hacer contacto mediante la filantropía, procedía a hablar en quichua acerca de la vida de Cristo, ya sea mediante visitas, o en plazas públicas cuando vendían textos evangélicos, o en centros de atención médica, o simplemente cuando caminaban obsequiaban un folleto que contenía mensaje evangélico de temas como la salvación, el cielo y el infierno. A este método lo hemos denominado como evangelización personal.

Era muy importante el testimonio personal en la vida cotidiana. Los posibles evangelizados ponían especial atención en sus vidas, incluso los recientemente convertidos esperaban la "rectitud" del misionero y de los quichuas evangélicos. Pues muchos quichuas adoptaban el protestantismo no tanto porque estaban conscientes de las implicaciones doctrinales, sino

porque ofrecía una nueva forma de vida, una "vida santa" de los nuevos conversos (Naula Guacho 1997).³

La conversión implicaba un cambio radical que significaba la adopción incondicional de la ética fundamentalista: prohibiciones respecto a fiestas, alcohol, consumo de tabaco, juegos de azar, pérdida de tiempo en cosas no productivas, etc. Esto fue retiradamente insistido en los mensajes de los misioneros e indígenas evangelizadores.

El método utilizado preferentemente por los quichuas era la visita. Particularmente iniciaba en su familia nuclear, luego se trasladaba a las familias extendidas. Pero también se anunciaba el mensaje protestante estando en el mercado, en el trabajo, en cualquier situación y como dice Basilio Malán, la aspiración de un misionero indígena era anunciar el evangelio y convertir al protestantismo al líder de la comunidad, al caudillo; pues si esto ocurría, se podían esperar conversiones masivas (Malán Guacho 1997).

Los textos bíblicos memorizados eran repetidos o transmitidos de acuerdo con cada circunstancia. Si se encontraba en el camino con una persona cansada, recitaba el texto bíblico apropiado para dicha situación, igualmente si visitaba a un

³ "Chai pachamantaca punllantami achca cutin: ---Taita Dios, cai Quichuacunapaj ñahuipica ñucanchij alli cashcata ricuchingui. Paicacunaca can tucuita rurai tucushcatapish ricuchingui nishpami mañaj cashca (Benston 1993: 12).

enfermo hablaba de la salud y la salvación. Realizaban reuniones durante 3 o 4 días a la semana para orar y reflexionar sobre textos bíblicos y posteriormente salían a evangelizar caminando durante un día o una noche entera.

Fidel Mañay es más crítico al sostener que los misioneros no evangelizaron como los quichuas; no salieron de sus centros para anunciar el evangelio, sino que se dedicaban a curar, y esperaban a que los quichuas llegaran al dispensario médico para hablar de la fe protestante: "No salían a predicar como nosotros... yo convertía a personas que habían sido atendidos por los misioneros... Nosotros caminábamos de casa en casa, de hogar en hogar, evangelizando... Todo hicimos por nuestra cuenta" (Mañay 1997).

Cabe resaltar que la expansión del protestantismo se debió también porque algunos individuos, conscientes de su condición social precaria, sabían que no podían esperar cambios bajo ese sistema de dominación. Los indígenas no tenían posibilidad de salir adelante, estaban condenados a seguir siendo objetos de explotación; la alternativa era ser evangélico porque demostraba posibilidades de cambio (Bagua Cajas 1996).

Además del método de evangelización personal, por iniciativa de los misioneros los evangelizadores quichuas adoptaron la evangelización de masas mediante conferencias, campañas y aires libres. El sistema de conferencias inició en la década del 60,

con la finalidad de evitar el retorno de los convertidos a su vida antigua. La fecha importante era paralela a las festividades populares (Bagua Cajas 1996).

Una conferencia consistía en una reunión de algunos días, en la que se realizaban liturgia y estudios bíblicos en un lugar que abarcaba un buen número de interesados, convertidos. Con el pasar de los tiempos fue haciéndose necesario el uso de carpas, debido a que los nuevos protestantes cada vez se aumentaban.

Por su parte, las campañas evangelísticas eran dirigidas hacia el público no evangélico. En principio, se concebía urgente la predicación de la salvación. Además de la música en quichua, la predicación, testimonios de algunos convertidos, contenía un sermón proclamado por un quichua o un misionero invitado. No faltaba la proyección de una película que hacía llorar a los presentes y culminaba con el llamado a la conversión.

Normalmente una campaña duraba pocos días (3 o 4), misma que tenía dos partes: la mañana era para estudios bíblicos y la noche para las conversiones. Se usaban siempre las carpas, las que servían para descansar y dormir para quichuas que procedían de comunidades lejanas; además se ofrecía alimentación durante el tiempo de la campaña.

El "aire libre" se hacía frecuentemente en las comunidades, donde no había penetrado el protestantismo. Este consistía en

emitir el mensaje protestante en una plaza pública, mediante himnos cristianos, testimonio de un convertido, repartición de folletos o literatura evangélica y el sermón que concluía con el llamado a la conversión. Los protestantes que promovían este método son los que más represión o conflictos enfrentaban, hasta el punto de recibir maltratos físicos (Naula Yupanqui 1997).

Especial atención merece el denominado "Evangelismo a Fondo", que ocurrió desde julio de 1960 a junio de 1970, promovido por la Misión Latinoamericana⁴ y adoptado por la Unión Misionera Evangélica. El mismo que se caracterizaba por promover reuniones semanales de dos o más familias para dedicarse a la oración por la evangelización y a la par se enseñaban los nuevos métodos de evangelización en cualquier circunstancia que se presentaba.

Entre 1990 y 1992 se promovieron los congresos evangelísticos, que en realidad eran conferencias en la mañana y campañas en la tarde destinadas tanto a protestantes como para los interesados. Se caracterizaban porque el protagonista central era un predicador de fama internacional. Así los líderes indígenas trajeron al predicador norteamericano "Hermano" Pablo y al argentino Alberto Mottessi y aspiraban a traer a

⁴ Esta misión con sede en San José, Costa Rica, con perspectiva latinoamericana e interdenominacional, además de otros programas, promovió la educación teológica desde 1923 mediante su famoso Seminario Bíblico Latinoamericano (SBL).

Luis Palau, quienes se caracterizan por su inclinación fundamentalista. Con sus canciones melodiosas, mensajes y equipos electrónicos cautivaron y provocaron "conversiones" masivas.

La evangelización, particularmente de masas, iba acompañada de "instrumentos modernos" como tocadiscos, películas y programas radiales. El tocadiscos conocido como vitrola, era un fonógrafo manual construido de cartón, que contenía mensajes cristianos acompañado de himnos dirigidos a niños que no comprendían el castellano (Naula Guacho 1997). Este instrumento era distribuido estratégicamente, si es posible era un tocadiscos para una comunidad. Alrededor de éste se juntaban los niños y adultos para escuchar mensajes cristianos.

Realmente instrumentos poderosos para la evangelización fueron las proyecciones de películas en conferencias y campañas. Un autor apologista de la UME dice: "Para creyentes analfabetos las películas eran tan efectivas como un estudio bíblico. Y para los incrédulos, las películas comunicaban con el mismo efecto que un evangelista hábil" (Maust 1995: 116).

Las películas trataban temas que tenían que ver con la conversión, salvación y sus consecuencias. Películas como "La vida de Jesús", "El progreso del peregrino"⁵, "La cruz y el

⁵ Basada en la obra *Pilgrim's Progress*, novela inglesa puritana de Bunyan. (Weber 1988: 128).

puñal", entre otras. Para el público quichua, las películas eran completamente desconocidas y por ende era algo atractivo, por eso también las conferencias o campañas estaban repletas de individuos.

Para muchos indígenas, las imágenes de películas les parecían que tenían vida propia, esto obviamente por el desconocimiento de la tecnología moderna. Por eso era necesario explicar, por ejemplo, que la muerte de Cristo ocurrió una sola vez y no se repetía cada vez que se mostraban las películas.

Sin duda muchas de estas películas tenían alto grado de sugestión y provocaban "catarsis". Por ejemplo la película que trataba de la crucifixión de Cristo o el regreso del peregrino, siempre conmovían y provocaban llanto a los presentes. A la par de la proyección de la película iba la traducción en quichua y posterior a esta sugestión, venía el sermón que acentuaba la propuesta salvadora del protestantismo o la condición pecadora y "mundana" de los quichuas.

El predicador ofrecía una alternativa: aceptar a Cristo o rechazarlo. Aceptar implicaba tener posibilidades de ir al cielo y librarse de la condenación eterna y por ende del infierno. Rechazar el llamado significaba seguir en las "tinieblas", en el pecado, en este mundo; es decir en el estado de precariedad. Conversión era sinónimo del triunfo del bien sobre el mal.

Otro instrumento fueron los programas radiales. La radioemisora fue establecida con el objetivo de alcanzar a más quichuas, pues la presencia de evangelizadores era muy reducida. "Un día el doctor Dilworth estaba caminando por las montañas entre las estaciones de Colta y Caliata, y se detuvo para descansar. Por razones de curiosidad, el doctor empezó a contar las casas en las laderas cercanas. El doctor calculó que si visitase a cada casa por solo quince minutos, trabajando ocho horas por día, le tomaría dos años enteros visitar a cada casa sólo una vez... La respuesta al problema era la radio!" (Maust 1995: 89, Dilworth 1996). Así, el 5 de diciembre de 1961 la radio emisora HCUE-5 emitió programas en quichua. En 1993 la radio amplió su cobertura por la instalación de un transmisor de 3000 vatios.

El objetivo principal para la instalación de la radioemisora fue la transmisión de programas para anunciar mensajes evangélicos. Parece que no hubo otro objetivo que el aspecto religioso. Los programas básicamente consistían en saludos directos, anuncios o comunicados, música cristiana en quichua, sermones, cuentos, programas de coros y conjuntos. Estos tuvieron y siguen teniendo acogida, aunque las regulaciones por parte del gobierno exigen que las emisoras sean culturales.

La radioemisora ha jugado un papel de promoción de la fe protestante. En la década de 1960 era la única emisora "quichua". Hasta los que se oponían al protestantismo, se

valieron de los servicios de la emisora para transmitir sus comunicados.

3.4 Elementos reproductores del protestantismo

Consideramos que dos pertrechos fueron los que permitieron mantener el avivamiento expansivo y a la vez actuaron como elementos reproductores del protestantismo. Estos fueron la transferencia doctrinal y la proliferación de la literatura evangélica que ya hemos estudiado. La transferencia y reproducción doctrinales ocurrieron básicamente mediante los programas denominados como instituto bíblico de hombres, instituto bíblico de mujeres, seminario teológico misionero, seminario por extensión y pedagogía.

En septiembre de 1954, en Caliata, por vez primera se ofrecieron los cursos denominados institutos bíblicos a cinco conversos. Posteriormente la organización de los cursos se trasladó a Majipamba. En sus inicios los cursos tenían una duración de un mes al año. Al principio fueron destinados a todos los conversos, pero más tarde fueron limitados para los líderes de las congregaciones con la finalidad de que éstos multiplicaran en sus comunidades las informaciones recibidas. Años después se estableció la duración de los cursos por dos semanas, tres veces al año durante cuatro años para obtener un certificado que acreditaba el ingreso al Magisterio evangélico que estaba desde sus inicios en las manos indígenas. Desde 1974 la dirección de los cursos del instituto bíblico de varones

(Instituto Bíblico Sinaí) pasó a las manos quichuas, siempre bajo la tutela de los misioneros.

Los cursos de información doctrinal o el instituto bíblico para mujeres dio inicio en 1971. Fue interrumpido en 1974 pero en 1986 reinició la obra dirigida por mujeres indígenas. Los cursos vienen dándose tres veces al año de una semana, durante cinco años.

Por su parte, el seminario por extensión dio inicio en 1972, con una duración de un año. Se organizaba bajo el sistema de centros de estudios, los mismos que se establecían en las congregaciones locales. Este programa en 1974 pasó a las manos de la dirigencia indígena. Mientras que el seminario teológico inició en 1987 con una duración de tres años, de la misma manera que los institutos fueron de cursos temporales, y en 1991, la dirección de dicho programa fue asumida por los quichuas.

De igual manera se fomentaron cursos de "formación" de maestros de "escuela dominical", catequesis para niños. Desde el punto de vista proselitista era necesario también evangelizar a los niños y a los convertidos también urgía la enseñanza de la "palabra de Dios". De esta manera, en 1985 se organizó lo que se ha denominado pedagogía. Los maestros son capacitados durante cuatro años, una semana por tres veces anuales. Este programa está dirigido por los quichuas desde 1991.

Constatamos que las razones para el desarrollo de los programas descritos arriba son las siguientes: a) para los misioneros era urgente ofrecer información doctrinal a los convertidos, a fin de evitar su pronta deserción (se temía que volvieran a la vida antigua). Por ello desde el principio establecieron los programas de estudios bíblicos y doctrinales, como sinónimo de enseñanza del evangelio.

b) los misioneros estaban conscientes del poder multiplicador de los quichuas y que sería más efectiva la transmisión doctrinal que de hacerla los misioneros, porque aumentaría los conversos por su capacidad multiplicadora; reproduciría las doctrinas y enseñanzas religiosas, haciéndolas como suyas; serían los futuros "administradores" de los programas ya establecidos y en definitiva se aseguraría la expansión del protestantismo entre los quichuas.

Otras razones eran simples. El programa se estableció porque en ese entonces estaba de moda la transmisión de la información doctrinal. ¿Adaptaron al medio quichua porque urgía "mantener ocupados" o "entretenidos" a los conversos?⁶

⁶ "Mayo 1971 huatapi Dios Q'uiyata Quillcachiscata traducinatami tucuchircanchij. Cunanca imatataj rurashun nishpa yuyarircanchij. Shujtaj llactacunapi Seminario por Extensión tiyashcata uyarcanchij. Shinallataj ñucanchijpish Seminario por Extensiyonta rurashun nircanchij". (Benston 1993: 66).

Los planes o cursos de los institutos y seminarios; la literatura reproducida en quichua; el consumo de bibliografía procedente de editoriales como Clie, Betania, Unilit, Vida, entre otros, nos sugieren la vigencia de una determinada visión doctrinal que corresponde a las características fundamentalistas.

El contenido se puede resumir de la siguiente manera. Los estudios bíblicos bajo la modalidad de memorización y de interpretación literal es lo característico. Posteriormente, los temas doctrinales de contenido escatológico y mesiánico (profecías, milenio, venida de Cristo, juicio final) tienen mucha influencia para los cursos de evangelización. Otro grupo de cursos es el relacionado con la ética evangélica de carácter moralista (no fumar, no emborracharse, no celebrar fiestas, evitar las reuniones con los "inconversos"). Se añaden temas de procedimientos para las celebraciones litúrgicas como el bautismo (inmersión), santa cena, conversión, matrimonio, sermones, entre otros.

La división de programas para varones y mujeres se ha venido dándose fundamentalmente en torno a la concepción del ordenamiento pastoral. Se afirma y se defiende que sólo el varón es llamado al trabajo pastoral; la mujer puede participar en el templo y las actividades diaconales. Dicho argumento se sustenta en la interpretación literal de pasajes androcéntricos.

Finalmente queremos acotar que estos programas no exigen requisitos básicos de educación primaria o secundaria para admitir a los participantes, sino el "llamado de Dios" para servirle. Además, por el período de duración y por los mismos cursos, podemos sostener que no representan nivel académico alguno.

4. El proceso organizativo quichua y el protestantismo

El protestantismo para su expansión también se valió de la organización de los quichuas evangélicos. El proceso organizativo de los protestantes estaba enmarcado dentro de los esfuerzos de los movimientos indígenas. Ya en la década de 1940 en Chimborazo se había organizado la Federación Ecuatoriana de Indios, aunque no promovida y dirigida por los propios indígenas. Posteriormente la Federación Shuar se había fundado en la amazonía ecuatoriana. Así también, en 1966 se constituyó la Asociación Indígena Evangélica de Chimborazo para legalizarse en 1967, hoy conocida con el nombre de Asociación de Iglesias Indígenas Evangélicas de Chimborazo, AIIECH.

Es decir, las décadas entre 1960-1990 fueron testigo del surgimiento de muchas organizaciones locales y nacionales. Un principio básico de todas estas organizaciones era exigir el respeto de los derechos indígenas por parte de la sociedad mestiza y el Estado ecuatoriano. Represalias, enfrentamientos, conflictos sociales y jurídicos eran asumidos por las organizaciones para defender a los indígenas. Sin duda, esto

también dio tranquilidad a los evangelizadores, porque si eran perseguidos podían recurrir a la intervención de las autoridades políticas.⁷

La Asociación en 1967 fue denominada como Asociación de Indígenas Evangélicos de la Provincia del Chimborazo. Nace como una organización de individuos conformada por cerca de 30 personas y constituida su directiva por: Manuel Bueno, José Manuel Naula, Basilio Malán, Miguel Anta, José A. Pilatuña, Manuel Bagua Buñay y Pedro Bagua (Estatuto 1966: 10-14).

El objetivo de la AIIECH contempla la promoción de los principios morales y religiosos evangélicos; el mejoramiento de las condiciones sociales de los indígenas de la Provincia del Chimborazo y el apoyo a la Unión Misionera Evangélica en el Ecuador, "para el cumplimiento de sus nobles fines exclusivamente espirituales, en beneficio de la obra evangélica" (Estatuto 1966).

Posterior al establecimiento de la Asociación, muchos otros grupos indígenas evangélicos de otras 15 provincias, asesorados por la AIIECH, conformaron sus Asociaciones, para finalmente tener representación a escala nacional a través de la Federación Ecuatoriana de Indígenas Evangélicos (FEINE) en 1980.

⁷ Consultar el ejemplo que ha escogido Maust para describir la intervención de las autoridades públicas (Maust 1995: 97-98).

La reforma del primer estatuto ocurrió en septiembre de 1982 cuando Basilio Malán N. fungía como Presidente y se denominó Asociación Indígena Evangélica de Chimborazo. Entre sus objetivos se mantienen los tres descritos arriba, pero estipula la relación con otras organizaciones nacionales e internacionales similares y establece mecanismos de autofinanciamiento. La Asociación contaba para entonces con más de una docena de departamentos-programas (Estatuto 1982).

Finalmente el estatuto de 1982 fue reformado en 1994 y se constituyó en Asociación de Iglesias Indígenas Evangélicas de Chimborazo, misma que dejó de ser una asociación de individuos, y pasó a ser de congregaciones o iglesias locales. Se ampliaron los objetivos manteniendo en equilibrio el aspecto religioso y el desarrollo social (Estatuto 1994).

El proceso organizativo se debió por razones sociales y religiosas. La Ley de Reforma Agraria no permitía adquirir tierras para un templo evangélico y muchos quichuas necesitaban ser respaldados por una organización en las negociaciones con los terratenientes y trámites legales para la adquisición de parcelas de tierras. Por tanto, era necesario organizarse jurídicamente, también para defenderse de represalias desatadas por el cantinero, la iglesia católica y el terrateniente, y para garantizar el proceso de evangelización y la práctica de la fe evangélica.

Los primeros quichuas conversos gozaron de cierta libertad para organizarse, porque la misión (UME) no era una denominación o iglesia transnacional, sino que siempre ha sido una agencia misionera que recluta individuos de diversas iglesias norteamericanas para que trabajen como misioneros. Desde el comienzo los quichuas evangélicos se organizaron, pues tampoco la misión podía oponerse a la organización indígena. De esta manera, las iglesias quichuas son, en su mayoría, independientes de la UME.

Otra de las razones es que el quichua era discriminado y explotado sin piedad por parte del mestizo. Por ejemplo, en los autobuses el indígena no podía sentarse porque era exclusivo de los "blancos". Por esto y muchos otros atropellos, la AIIECH promovió la conformación de una cooperativa de transportes, ahora conocida como *Ñuca Llacta*. Así también promovió el servicio de ahorro y crédito, tiendas de insumos agrícolas y salud comunitaria.

Los proyectos religiosos promovidos por la misión pronto pasaron a ser parte de los programas de los departamentos de la Asociación. La radioemisora se transformó en Radio La Voz de la Asociación, la clínica desapareció y en su lugar se conformó el departamento de salud comunitaria dirigido por médicos nacionales; la escuela Atahualpa se cerró después por políticas de la misión; se añadió el departamento de literatura (dedicada

a la producción de himnarios); los institutos, los seminarios y departamento de pedagogía siguen funcionando.

Constatamos que los programas creados por los propios indígenas son los siguientes. La Cooperativa de Transportes *Ñuca Llacta* fue iniciada por la Asociación, pero pasó a las manos de los socios; el servicio de ahorro y crédito (actualmente Cooperativa de Ahorro y Crédito "Minga" Ltda.) viene funcionando desde la década de 1970, y ha sabido ser autogestionario; el Departamento de Educación Intercultural Bilingüe, programa que coordina con la Dirección de Educación Bilingüe del Ministerio de Educación y Cultura y los programas de educación bicultural de las demás organizaciones indígenas; en junio de 1993 se creó el Centro Indígena de Estudios Teológicos, primera facultad teológica indígena del país de nivel universitario; y finalmente en 1995 se establece el Colegio Fiscomisional a Distancia "Ciencia y Biblia", para que líderes y demás indígenas culminen su educación secundaria.

Para concluir este capítulo queremos señalar dos aspectos que tienen que ver con los resultados numéricos de la estrategia protestante y algunas constantes. Para inicios de 1980 se estimaba una comunidad evangélica de 24 mil miembros respecto a 330 bautizados en 1966 (Muratorio 1981: 82); 100.180 miembros a 1991 (Maust 1995: 162); la AIIECH en 1997 registraba más de trescientas iglesias locales, atendidas por más de un centenar de pastores controlados por su Consejo Pastoral.

Tres son las constantes que hemos podido percibir. La primera la catalogamos de fundamentalismo religioso que tanto en la práctica filantrópica como en la prédica y la catequesis de los misioneros se evidencia. La filantropía se constituye como un elemento de "enganche" para la meta final del proselitismo: salvar almas de los indígenas de la condenación eterna. Este es el núcleo de la catequesis y la prédica evangélica, pero reforzada con la doctrina del milenarismo y el rechazo al compromiso social.

La segunda constante es lo que denominamos ética evangélica. La prédica y la catequesis reiteradamente insiste en el rechazo a la ociosidad, los juegos, el alcohol, las fiestas sociales, el tabaco, entre otras cosas; al contrario, propone la sencillez de la vida, apego al trabajo, y fidelidad a las vocaciones cristianas.

La última constante es la apropiación por parte del protestantismo de ciertos elementos culturales quichuas como la lengua y el sistema organizativo, con fines proselitistas. A nuestro juicio, esta constante fue la que realmente permitió el éxito de la evangelización protestante y por ende la acogida o la "indigenización" del protestantismo.

Capítulo tercero

El discurso evangélico y la reciprocidad quichua

La práctica y estrategia del protestantismo evangélico para su expansión por la Unión Misionera Evangélica, pudo darse y tener éxito porque había un discurso que la sustentaba. Este discurso tiene su explicación en tres elementos: el fundamentalismo religioso (configurado con la doctrina del destino manifiesto, milenialismo y el espíritu misionero) y la ética protestante, por un lado; por otro, los elementos culturales quichuas que constituyen la base central para la conformación de una identidad socioreligiosa en el Chimborazo.

1. El destino manifiesto

El destino manifiesto constituye una ideología que expresa la convicción de los estadounidenses, "de que su país tenía un propósito asignado por Dios de guiar al resto del mundo por el camino del progreso y la libertad" (Deiros 1992: 665-666). Esta convicción de llevar luz al mundo tenía asidero en su historia colonial, solo que se le dio impulso en el "Despertamiento" del siglo XIX (Padilla 1989: 169-170).

Su origen radica en la cultura anglosajona, Gran Bretaña, de tradición mesiánica. Aunque como punto de referencia apareció en 1781 y se gestó en 1845, se acentuó cuando el protestantismo que vino de Inglaterra influyó en la conformación de la nueva

nación de los Estados Unidos, en su independencia y su posterior vida republicana hasta comienzos del siglo XX.

1.1 Primera noción: nación elegida por la divinidad

La idea de nación escogida es el pensamiento principal. Después de la independencia, los colonos norteamericanos tomaron seriamente la idea de su nación como agencia de Dios, y por tanto se hizo necesario que la nación funcionara como si fuera una iglesia, incluso porque ninguna de las iglesias protestantes existentes se atrevía a afirmar que era portadora de "esta verdad".

El pueblo norteamericano se veía como "el nuevo Israel" e interpretaba sus experiencias mediante analogía y paralelismo entre la historia del pueblo escogido relatado en el Antiguo Testamento y su propia historia. Su salida de Inglaterra era concebida como la salida de Israel de Egipto, y la América del Norte como la Tierra Prometida. Su independencia de Inglaterra era considerada como la liberación de Israel del Faraón hecha por Moisés. De ahí que los Estados Unidos se precian de ser como una nueva Sión, una tierra prometida y una ciudad puesta sobre una colina. Su misión es ser la luz de las naciones, un lugar santo, un pueblo que busca el reino de Dios (Lores 1987: 16).

1.2 Segunda noción: la idea de superioridad

La segunda noción de esta ideología es la idea de superioridad de los anglosajones. Consideraban que los Estados Unidos era el país asignado por la divinidad para dominar sobre los otros. La "misión" asignada por Dios por el "llamado a servir" significaba expansión sobre un área no delimitada del hemisferio, por cuanto los anglosajones -aseveraban- eran una raza de superioridad innata, el protestantismo posee las llaves de entrada al cielo, las formas republicanas de organización política son libres, y el futuro -aun predestinado- puede ser apresurado por manos humanas valiéndose de cualquier medio para el apresuramiento (Merk 1989: 170-171).

El llamado a servir implicaba la imposición sobre el "hermano menor", que se traduce en la dominación económica y política. Con este argumento los Estados Unidos arrebataron casi la mitad del territorio mexicano, promovieron la esclavitud, exterminaron a los indios. Incluso los triunfadores de la Guerra Civil (1861-1865) estadounidense, atribuyeron su victoria a Dios (Strong 1987: 18).

La imposición sobre el hermano menor tiene asidero en la idea de que los anglosajones, representantes en la historia de la "libertad civil", y del "cristianismo espiritual puro" eran comisionados por la divinidad para ser "el guarda de su hermano". De ahí que, los pueblos ingleses y norteamericanos

como civilización cristiana más alta tenían que evangelizar y civilizar la humanidad (Lores 1987: 15).

Esto explica por qué en nuestros días se presenta como el "noble" deseo de los Estados Unidos para que los otros pueblos entren a participar de los beneficios de la libertad y las instituciones democráticas desarrolladas en los Estados Unidos, como un espacio y punto (*American Way of Life*).

El destino manifiesto es una ideología que se identifica con la tradición mesiánica anglosajona. Estados Unidos se identificó como "nación escogida" que tenía la misión de redimir al mundo. Así se consideran como representantes de la "libertad civil", del "cristianismo espiritual puro" y como "guardas del hermano", porque su nación era "de origen divino", "una disposición del cielo".

2. El fundamentalismo religioso

El fundamentalismo es el resultado de dos acontecimientos importantes: 1) en la arena religiosa: los "avivamientos" o "despertamientos" y el conflicto teológico como resultado del proceso de modernidad y 2) en el campo social: el progreso y expansionismo económico de Estados Unidos, que estaba muy ligado con el tema ya estudiado, el destino manifiesto.

2.1 "Despertamiento" religioso y milenarismo

Los Estados Unidos, entre 1730 y 1850 fueron sacudidos por una serie de "despertamientos" o "avivamientos", que se caracterizaron por prédicas que enfatizaban en la conversión y regeneración individual, legalismo ético y simplicidad doctrinal (Bastian 1990: 36-37). Las profecías bíblicas, la segunda venida de Jesucristo y el milenio, también eran temas de preocupación.

La interpretación del capítulo 20 de Apocalipsis fue fundamental tanto para los avivamientos como para el milenarismo en el fundamentalismo. La explicación de este capítulo consistía en que el milenio era el cuadro de la era futura, cuando la iglesia iba a reinar sobre el mundo plenamente evangelizado.¹

La era futura, concebida como un reino de paz, amor, gozo y progreso (espiritual, material, político, económico), sería el

¹ Esta creencia en un *millenium* -período de mil años, llamado también *quialismo*, del griego *khilioi* = mil- ha conocido una historia sorprendente y tortuosa desde el comienzo del cristianismo hasta nuestros días. La esperanza de la realización plena del Reino de Cristo en la tierra durante mil años ha sido el motor que ha movido ideas, hombres e ilusiones a lo largo del tiempo. La vuelta (*Parusía*) de Cristo suscitó la espera de una salvación a la vez colectiva, terrestre, inminente, total y sobrenatural, que estaba ya presente en la tradición judía y que requiere una fuerza inusitada en la ruina de Jerusalén (70 d. C.). Este movimiento "milenarista" es recurrente en la historia del cristianismo, agravado por situaciones de catástrofe: hambre, guerras, inseguridad, etc. Hoy mismo aparece amparado en la interpretación religiosa de mormones, adventistas, testigos de Jehová y otros. Hay que decir, por tanto, que el milenarismo no se justifica ni desde el punto de vista de la Biblia ni de la Teología. Su venida al final de los tiempos coincide con el juicio definitivo y universal (Santidrián 1993: 380).

resultado de la predicación del evangelio, y la segunda venida de Jesús ocurriría luego de este reinado por mil años. Sostenían que el reino milenial estaba cerca y que iba a comenzar en los Estados Unidos, país que estaba experimentando todo el progreso material y espiritual. Era urgente "preparar la venida del Señor" (salvar almas), mediante esos "despertamientos" (Padilla 1989: 166-167).

A mediados del siglo XIX ocurrió el "segundo despertamiento", que se caracterizó nuevamente por la preocupación de la profecía bíblica. Aunque se diferenció del primero por la creación de una serie de organizaciones intereclesiales. Estas asociaciones fueron de carácter voluntario y civil, creadas y gobernadas independientemente de las iglesias. Además estos "avivamientos" promovían reuniones-campamentos (*Camp Meetings*) de servicios religiosos que duraban varios días y albergaban allí mismo a los grupos participantes (Bastian 1990: 37).

El segundo gran "avivamiento" había ocurrido por los cambios producidos por la revolución industrial y las guerras napoleónicas que afectaban tanto a Europa como a los Estados Unidos. Este segundo movimiento dio nacimiento a grupos milenaristas, que inclusive establecieron fechas de la venida de Cristo (Padilla 1989: 167).

Luego de la Guerra Civil, en los Estados Unidos se inició una era de progreso material. De un país rural y de poca población pasaron a ser un país urbano, industrializado (fábricas, líneas ferroviarias y telegráficas) y superpoblado. Al mismo tiempo, la ambición de lucro había formado monopolios manejados por pocos, obreros explotados, hacinamiento poblacional, una masa desprotegida y desesperada (Padilla 1989: 172). A estos acontecimientos, pero principalmente al secularismo, los interpretaron como el advenimiento del día final. Por eso era tan importante la lectura del libro de Apocalipsis y la predicación mediante campañas.

Padilla sostiene que los "despertamientos" ligados al milenarismo condujeron a numerosas perversiones y distorsiones: 1) nacimiento de las sectas milenaristas, 2) identificación de esta doctrina (milenarismo) con el progreso político y económico de los Estados Unidos. Para algunos predicadores del "despertamiento", la Constitución política de los Estados Unidos era "de origen divino" y el progreso material del país era el preanuncio del reino y 3) la doctrina del reino milenial fue nacionalizada y usada para respaldar el sentimiento de superioridad nacional y del destino manifiesto (Padilla 1989: 169). El protestantismo tuvo que decidir entre readaptarse u oponerse a las nuevas exigencias de la vida moderna.

Después de la Guerra Civil de Estados Unidos el protestantismo tradicional fue confrontado con la irrupción de grandes urbes,

el avance de la ciencia y la tecnología, el desarrollo acelerado del capitalismo, y la llegada de millones de nuevos inmigrantes, con lo cual se produjeron serios problemas de infraestructura y una transformación económica y social (Bastian 1990: 38).

2.2 Contexto y configuración del fundamentalismo

En cambio en la arena teológica, las luchas ideológicas anteriores entre esclavistas y antiesclavistas, se transformaron en movimientos teológicos que fragmentaron en dos grandes grupos generales beligerantes conocidos como: liberalismo o "modernismo" y el fundamentalismo,² que iniciaron su proceso de definición durante la edad de oro (segunda mitad del siglo XIX).

Hasta 1870, la gran mayoría de evangélicos en los Estados Unidos pertenecían a las iglesias protestantes históricas que tenían rasgos comunes como el optimismo por el progreso y otras iglesias fundamentalistas asociadas con el posmilenialismo.³

² El liberalismo teológico pareciera haber tenido dos vertientes principales el primero lo denominamos liberalismo de "status quo" y el segundo, liberalismo de "evangelio social". Asimismo, en el fundamentalismo se pueden percibir dos tendencias, el fundamentalismo "más conservador" y el pentecostalismo. Pero comúnmente se ha generalizado y se ha conocido como: liberales, conservadores y fundamentalistas.

³ Creencia de que la segunda venida de Cristo ocurriría luego de los mil años (Apocalipsis 20) de paz y armonía aquí en la tierra. El milenio se establecía cuando el anticristo es derrotado, esto se estaba cumpliendo en ese entonces (Padilla 1989: 173). Las iglesias históricas, liberales, rechazaron el milenialismo.

Las grandes denominaciones, iglesias históricas, o "regulares" se aglutinaron bajo el liberalismo, un grupo minoritario de intelectuales procedentes de las mismas iglesias que propugnaba el "evangelio social", y las iglesias de masas populares estaban dominadas por el fundamentalismo. "El liberalismo aceptaba el capitalismo triunfante, el evangelio social lo negaba proponiendo un proyecto reformista, y el fundamentalismo desafiaba la sociedad dominante para proponer un legalismo rígido y secularizante" (Bastian 1990: 38).

El liberalismo teológico era una respuesta y ajuste a la modernidad que surgió de la posición intelectual o racional del siglo XIX y la experiencia cristiana de fe. Buscaba dialogar con el evolucionismo y legitimaba el interés socioeconómico de las capas privilegiadas por la prosperidad económica. Muchos líderes y pensadores protestantes, más abiertos a las nuevas ideas, empezaron a "modernizar" sus convicciones y vivirlas de acuerdo con los cambios del mundo. Según estos "liberales", las explicaciones de la ciencia son válidas y sirven para entender la Biblia (Padilla 1989: 175). Pero, rechazaron el literalismo bíblico y aceptaron los métodos histórico-críticos.

El liberalismo de "status quo" estaba ligado con "el evangelio de las riquezas". Este afirmaba que la pobreza era resultado del vicio y del pecado. Para superar esto, era necesario dar importancia al poder moral (ético) y racional de los seres humanos. Por tanto, su instrumento básico de predicación era de

contenido ético y caritativo con énfasis en la ética del trabajo y del éxito social individual (Bastian 1990: 38).

El punto básico del liberalismo teológico era el principio de mentalidad amplia, de tolerancia y humildad de devoción a la verdad, Dios como fuente de la verdad. Por tanto, el liberalismo aceptaba la crítica bíblica porque la fe verdadera no necesita entrar en componendas ni ser defendida contra los ataques. No aceptar la crítica constituía una actitud peligrosa (Dillenberger 1954: 199).

Por otro lado, los del evangelio social eran influidos por el socialismo, y se comprometieron con los emergentes sindicatos y los movimientos reformistas. El evangelio social surgió del liberalismo, ligado al concepto de reino de justicia y a la esperanza socialista cooperativa. El liberalismo atraía a los grupos conservadores norteamericanos, el evangelio social en cambio fue profético, pero impopular. Su propuesta era reconciliar el capitalista y el trabajador, sobre la base de un respeto mutuo (Bastian 1990: 39).

El fundamentalismo teológico se originó entre los cristianos que dudaban de la venida inminente del milenio y además no estaban de acuerdo con las nuevas ideas del mundo moderno. Para estos cristianos de zonas marginales y rurales, marginados y explotados por el sistema capitalista, la corrupción generalizada, el crimen, el alcoholismo, y la despreocupación

religiosa (secularismo), no parecía el anuncio de la llegada del reino milenial, sino el avance del reino del mal. Entonces, optaron por "una nueva manera de hacer teología" (Padilla 1989: 175).

Los orígenes del fundamentalismo se remontan en el siglo XIX, y su nombre fue tomado de una serie de tratados publicados entre 1912 y 1914, llamados *The Fundamentals* (Las cosas fundamentales) que sustentaban esas verdades fundamentales (Dillenberger 1954: 213).

Y de acuerdo con Bastian, tiene su origen en dos acontecimientos. En 1895 las Iglesias Evangélicas de la Conferencia de Niágara en una reunión anual reiteraron la doctrina sobre inspiración literal de la Biblia, la divinidad de Cristo y su nacimiento virginal, el sacrificio expiatorio y redentor de Cristo, y su resurrección y próximo retorno. Estos cinco puntos fueron rápidamente difundidos por el predicador aviventista Dwight L. Moody y por la Asociación Cristiana de Jóvenes (YMCA) y entre 1910 y 1912 éstos fueron ampliados y publicados en doce volúmenes con el título de: *The Fundamentals: a Testimony to the Truth* (Los fundamentos: testimonio de la verdad), por A. L. Dixon y R. A. Torrey. Otra fuente fue la lucha contra las teorías de la evolución prohibidas en ciertos estados como el de Tennessee en 1925 (Bastian 1990: 39).

2.3 Caracterización del fundamentalismo teológico

La característica principal del fundamentalismo consistía en su lucha por preservar la doctrina cristiana de los ataques de la ciencia y el pensamiento modernos, su oposición al compromiso de los cristianos con la sociedad y ajuste a la realidad, y énfasis en un concepto legalista de la ética cristiana.

Para Padilla, el fundamentalismo teológico es una alianza de dos doctrinas formadas en el mismo siglo XIX: la teología de Princeton y el dispensacionalismo. En realidad ambas doctrinas teológicas usaban el método inductivo en el estudio de la Biblia. Este método fue desarrollado por las ciencias naturales y se caracteriza por formular leyes y generalizaciones. Aquí se puede constatar hasta qué punto estaban influenciados por el espacio y el tiempo en que vivían, pese a que rechazaban el modernismo.

Charles Hodge, uno de los representantes de las formulaciones doctrinales del Seminario Teológico de Princeton de New Jersey, decía que la teología era una mezcla de especulaciones humanas, que necesitaba el método inductivo (científico) en el estudio de la Biblia. Influenciado por el racionalismo de ese entonces, trató de definir en forma más precisa posible lo que la doctrina cristiana representaba.

El aporte básico de este Seminario al fundamentalismo es la nueva formulación de la doctrina de inspiración divina de la

Biblia (2 Tim. 3:16; 2 Ped. 1:20). Es decir, propusieron la doctrina de la "infalibilidad" o "inerrancia" de la Biblia, pero ésta surgió paralelamente, mejor dicho en oposición, a la doctrina de la "infalibilidad del Papa" en la iglesia católica romana para tratar de frenar el avance del secularismo. La nueva formulación, de hecho es una doctrina forzada, porque los apóstoles no definen, sino que se refieren a la autoridad divina de los libros sagrados (Padilla 1989: 176).

La infalibilidad (*inerrancy*) de la Biblia es el punto central para la oposición al liberalismo. Pues según los fundamentalistas, los liberales cuestionaban la autoridad e inspiración (reglas) de la Biblia, mediante su crítica bíblica. Por tanto, se aferraban al sostener que "las palabras de la Biblia son infaliblemente palabras de Dios, o no tenemos base para nuestra fe. O todo, o nada" (Dillenberger 1954: 213).

El dispensacionalismo es una manera de interpretar la Biblia. Tiene origen en la secta de los Hermanos de Plymouth, Irlanda, en 1820. Este grupo de descontentos con la Iglesia Anglicana habían establecido reuniones que se caracterizaban por rehusar un orden clerical, sin un orden establecido porque esperaban la guía del Espíritu Santo. Un componente doctrinal era la creencia de que Jesús realizaría dos regresos a la tierra: un regreso "secreto" antes de la "gran tribulación" para arrebatarse a su iglesia y salvarla de la gran tribulación, y un segundo regreso era glorioso ("la manifestación") después de la gran

tribulación para establecer su reino milenial (Padilla 1989: 177 y 181).

En los Estados Unidos, esta secta estaba liderada por John Nelson Darby, de origen inglés, quien impulsó el nuevo sistema de interpretación bíblica (dispensaciones), preferido por los fundamentalistas. El método de interpretación por dispensaciones consistía en pasar de la observación de los hechos revelados de la Biblia hacia una generalización de la historia humana. La humanidad había atravesado por siete periodos o dispensaciones: la inocencia (el Jardín del Edén), la conciencia (de Adán a Noé), el gobierno humano (de Noé a Abrahán), la promesa (de Abrahán a Moisés), la ley (de Moisés a Cristo), la gracia (de Cristo hasta el día el juicio final), y el reino o milenio, etapa final de la historia humana (Padilla 1989: 180).⁴

El esfuerzo por periodizar la historia humana tuvo influjo en la preocupación de filósofos modernos del siglo XIX por entender el pasado de la humanidad científicamente. Karl Marx con su esquema de cinco estadios y Augusto Comte con su concepción de tres etapas históricas conmovieron a los fundamentalistas y ante esto era necesario una perspectiva bíblica (religiosa) (Padilla 1989: 179).

⁴ Véase la introducción de Scofield 1966: iii a vii. Cyrus I. Scofield: fue también fundador de la Misión Centroamericana, esta agencia creó el Seminario Teológico Centroamericano (SETECA) con sede en Guatemala, conocido por su corte fundamentalista.

La doctrina del dispensacionalismo tuvo su eficaz complemento en el rechazo a la sociedad moderna y la espera del regreso en secreto de Cristo. Los cristianos tenían que obviar la responsabilidad por mejorar las condiciones de vida y, al contrario, debían separarse de los problemas del mundo y esperar con ansiedad el juicio divino y el reino venidero (Padilla 1989: 182).

La interpretación de la Biblia con este esquema general dispensacionalista era complementada con la interpretación literal de las Escrituras, por considerarlas como infalibles o inerrantes. Por tanto, este esquema se caracteriza por su doble énfasis: en lo sobrenatural y en lo "científico". Ellos creían que lo que hacían era tomar los meros hechos de las Escrituras, ordenarlos y clasificarlos para descubrir los esquemas universales (Marsden 1989: 178).

De todo esto se desprende que la evangelización fue concebida como una tarea urgente de salvar almas mediante la fe en Cristo, porque para ellos "...el presente mundo es (era) malo e inmejorable y que iría de mal en peor hasta que Jesucristo venga por segunda vez. Por ello, qué sentido tiene ministrar integralmente al ser humano? En realidad, lo más importante en dicha concepción era salvar el alma de la perdición eterna" (Guerrero 1995: 14).

Consecuentemente, se opuso a la transformación social y, al contrario, adoptó conceptos legalistas de moralidad personal y su rechazo al involucramiento social del cristiano. A tal punto que tuvo desconfianza en la educación moderna, por temor de que las "influencias científicas, escépticas y seculares" agredan la fe (Dillenberger 1954: 216).

El rechazo al involucramiento social implicaba la "separación del mundo" y significaba el abandono de ciertos vicios o costumbres que consideraban pecaminosos: el licor, el tabaco, el baile, el teatro, el trabajar o comerciar el día domingo (Padilla 1989: 182). De esta manera, la "fe" era igual a "correctas creencias".

Este concepto unilateral (salvación del alma) estaba ligado al concepto individualista de la iglesia y la vida cristianas, por su interés en la profecía bíblica, la segunda venida de Cristo y el reino milenial. La verdadera iglesia no constituía una organización (denominación), pues ésta estaba plagada de herejía, sino un compañerismo de cristianos individuales que esperaban ser salvos de la destrucción inminente (Sandeen 1989: 183).

Esta idea individualista de la vida cristiana se había articulado en la época del apogeo del individualismo norteamericano, cuando se crearon grandes "imperios personales", donde se admiraba al individuo de "éxito". El

individualismo al interior del cristianismo es resultado o producto sociocultural.

En cuanto a la actuación de Dios, para el cristiano liberal, Dios actúa a través de los procesos naturales, históricos; para el fundamentalista, Dios actúa por intervención sobrenatural en la naturaleza. Así mismo en la expiación, Cristo se ofreció en sacrificio en lugar de los pecadores, recibiendo castigo del pecado, sólo así hizo que Dios perdonara. Es decir, para los fundamentalistas el pecado exige castigo y no perdón de Dios (Dillenberger 1954: 214).

Para Pablo Deiros, el fundamentalismo latinoamericano, siendo el resultado de la actividad misionera fundamentalista, es típico de las zonas populares; está ligado a organizaciones de evangelistas de masas como Billy Graham, Luis Palau, Alberto Motessi, entre otros. Siguen las ideas producidas en el Instituto de Crecimiento de la Iglesia, en Pasadena (California) y el Centro de Misiones Mundiales del Seminario Fuller que proponen como principio de la iglesia su crecimiento numérico; y han recibido influencias del Evangelismo a Fondo, programa de la Misión Latinoamericana, misma que desarrolló un fuerte sentimiento anticomunista. Asimismo, Dieras sostiene que todos los fundamentalistas se califican de evangélicos y creen luchar contra los frutos del humanismo secular: evolucionismo, liberalismo político y teológico, falta de

moralidad, perversión sexual, socialismo, comunismo y cualquier oposición a la inerrancia de la Biblia (Deiros 1992: 801-807).

Podemos resumir que el fundamentalismo se nutre tanto de la ideología del destino manifiesto, de la doctrina milenialista fruto de los "despertamientos", como de la teología de Princeton -en cuanto a la "inerrancia" de la Biblia-, y el dispensacionalismo de la secta de los Hermanos Plymouth. Definitivamente, el fundamentalismo se desarrolla como un regreso al "evangelio simple", antintelectualista y en reacción al liberalismo teológico y al movimiento del evangelio social (Bastian 1990: 39 y Schäfer 1996: 1-9).

3. La ética evangélica ascética

Otro aspecto básico del discurso protestante que salta a la vista es la ética y para ello nos hemos valido del estudio de Weber, aunque nuestro estudio no busca la relación entre economía y protestantismo, pero el estudio de la ética protestante nos da luces para comprender el discurso evangélico, así como también nos da ubicación histórica de la relación del protestantismo entre los quichuas con la Reforma, particularmente con las iglesias del "protestantismo ascético".

Weber concibe al protestantismo ascético representado por las iglesias neocalvinistas de Norteamérica y Europa (presbiterianos), el pietismo continental, el metodismo anglonorteamericano e iglesias y movimientos anabaptistas

(bautistas, menonitas, cuáqueros). Estas iglesias, si bien diferían en cuanto a sus doctrinas, compartían sus "máximas éticas", que consistían en el "ascetismo laico o mundano" (Marshall 1986: 132-133).

De los cuatro representantes del protestantismo ascético, el calvinismo y los movimientos bautizantes son los más importantes en relación con el tema de nuestro interés, no solo porque los misioneros tenían influencia doctrinal de esas iglesias, sino porque la práctica y la estrategia evangélica así lo caracterizan. Sin embargo, queremos sintetizar los cuatro componentes.

3.1 Aspectos ideológicos del protestantismo ascético

El pietismo surge como un movimiento de renovación al interior de las iglesias reformadas (luterana) y se caracteriza por su factor sentimental de la religiosidad (humildad e insuficiencia del ser), por ser indiferente a la fe en los dogmas, es decir, una profunda desconfianza en las iglesias de los teólogos y propugna la comunión o confraternidad como parte de la actitud de la vida cristiana en la misión y en el trabajo profesional (Weber 1988: 168, 171, 174 y 181).

Para este movimiento, la especulación filosófica era peligrosa para la fe, mientras que prefería el saber particular empírico y ésta se relacionaba con la necesidad de sentir la reconciliación y la comunión (comunidad) con Dios en este

mundo. Es decir, preferían la preocupación por el porvenir (racionalizando) que el goce actual en la vida terrenal o económica (Weber 1988: 182 y 184).

El dogma esencial del metodismo constituye la santidad. El metodismo tiene origen en la concepción del proceso metódico de la conducta para alcanzar la santificación. La meta de este "sistema" consiste en lograr la perfección y la pureza, fruto de la gracia. La santificación se entiende como un dispositivo que asegura la santificación y justificación del convertido, pero la base para la santificación que era prueba del estado de conversión emocional metódico, era la regeneración o la seguridad de la salvación nacida sentimentalmente como fruto de la fe. Este sentimiento provoca la aspiración por la perfección (Weber 1988: 188).

El calvinismo tiene su sustento ideológico en la doctrina de la "predestinación", la cual sostiene que Dios ha *destinado* a unos hombres para la vida eterna y a otros los ha *sentenciado* a la muerte eterna (Weber 1988: 119). Es más, Dios ha predestinado a todas las cosas y personas para que no se conozca la certeza de la salvación y de la condenación, y ha negado cualquier medio para la gracia en la tierra. "Uno ha sido, es y será un hijo de Dios o un pecador" (Marshall 1986: 138 y 139).

Esta afirmación crea la inseguridad de la salvación, la ansiedad religiosa y la despreocupación terrenal. La respuesta,

sugiere Weber, consistía en la confianza en Cristo que se logra por la fe verdadera, mediante 1) considerarse como elegido y rechazar toda tentación terrenal y 2) recurrir al trabajo profesional incesante. De no hacerlo por medio de las dos estipulaciones, la fe era insuficiente (Weber 1988: 138).

Bajo esta doctrina, el propósito del elegido sobre la tierra era la obtención de la gracia de Dios y su existencia era para la gloria de Dios, cumpliendo sus preceptos: observar las leyes de la iglesia para dar testimonio de la gloria de Dios. En definitiva, el mejor remedio contra la angustia: sentir y ser religioso, es decir, el elegido como "instrumento" aferraría en el obrar ascético laico y no monacal (Weber 1988: 131, 139-144).

Las iglesias y los movimientos bautizantes se consideraban como las "iglesias creíbles", "iglesias verdaderas", compuestas de personas creyentes y regeneradas sin vinculación con el Estado. Es decir, se constituyeron no como una iglesia, sino como una "secta". El dispositivo que demostraba la regeneración era el bautizo de adultos convencidos. La fe se adquiría individualmente por la acción o la operación del espíritu divino. El bautismo por inmersión significaba la regeneración (Weber 1988: 195 y 196).

La regeneración en la vida diaria significaba trato controlado con las gentes del "mundo", rompimiento radical con todo goce

mundano, rechazo a la ilustración y la riqueza que pasa los límites de la subsistencia. Al contrario, la vida del regenerado implicaba sumisión al imperio exclusivo de la Biblia (esta era el modelo de vida y el medio para comprender la revelación divina), rechazo a toda "idolatría" y venerar solo a Dios (Weber 1988: 196, 197, 202 y 203).

Aspiraban a tener una vida de apóstol y comunidades puras e intachables, "santos" dentro del mundo (ascetas en su comportamiento) bajo la severa moralidad, carácter austero y honrado en su conducta, combinando con el respeto a la propiedad privada y oposición al poder político y su actividad. En definitiva, la manifestación de los signos seguros de una regeneración consistía en el abandono interior del mundo y sus intereses, y la incondicional sumisión a Dios (Weber 1988: 201, 204 y 206).

3.2 Código y sanción de la ética protestante ascética

Arriba hemos analizado elementos que sustentan la práctica de la ética ascética; en este acápite analizaremos en qué consisten estas máximas. Sosteníamos que la doctrina de predestinación provocó en las personas conversas una angustia religiosa: la duda de si se encontrarían o no entre los elegidos. Al respecto los teólogos calvinistas encontraron una solución: vivir la vida santa. La vida santa, bajo esta concepción, era hacer buenas obras. Las obras no se conciben como salvadoras, sino eliminadas del temor de la condenación.

Llevar una vida santa es el código de ética (Marshall 1986: 141-142).

Las máximas de la ética para la conducta de la vida diaria recomendadas por los pastores eran tres: 1) diligencia en las vocaciones mundanas, 2) el ascetismo estricto en cuanto al uso de bienes materiales y a la indulgencia de los placeres mundanos y 3) el uso sistemático del tiempo (Marshall 1986: 133). El primero se refiere al trabajo, el segundo a la prohibición de la satisfacción de cosas materiales y placeres, y el tercero, a la utilización constructiva del tiempo (Marshall 1986: 143).

Razones para estos preceptos y sanciones se explican en que el hombre existe para la gloria y honor de Dios y asegurar la elección, además tiene un tiempo limitado sobre la Tierra; por tanto, el juego, la ociosidad, la plática insustancial, la recreación innecesaria, el sueño excesivo y el disfrute de lujos se concebían como desperdicio del tiempo, y esto era condenable moralmente (Marshall 1986: 143).

Para aprovechar bien el tiempo se sugirió emplearlo 1) en deberes espirituales, es decir, la plegaria, la observación del descanso dominical, la asistencia a la iglesia y a los sacramentos y 2) en trabajar duramente en sus vocaciones legítimas (profesión), porque Dios ordena y quiere a quien trabaja y come. Por tanto, la bebida social, la comodidad

material, la elegancia, la ostentación, además de ser peligrosas para la fe, alentaban el uso infructuoso del tiempo. Solución a todo esto fue la sencillez sobria, comodidad limpia y sólida del hogar (Marshall 1986: 143, 144 y 156).

3.3 Etica ascética y protestantismo evangélico

El protestantismo asentado entre los Quichuas del Ecuador, mediante sus elementos humanos procedentes de iglesias ascéticas norteamericanas⁵, transmitió no sólo la preocupación por el fin del mundo y el establecimiento del reino de Dios (milenio), sino también la ética evangélica. De otra manera, junto con el fundamentalismo vino también la "sanción psicológica".

Entre los indígenas evangélicos es evidente la herencia ascética. El esfuerzo sistemático o metódico por la santidad se expresa en la fidelidad a las diligencias religiosas, en el discurso por el abandono de las cosas del mundo (secularismo, bienes materiales, placeres, vicios) por lograr la perfección: ser "santo".

A la vez se insiste en la humildad e insuficiencia del ser (dependencia en Dios) con contenido mínimo de racionalización o el razonamiento filosófico. Por eso, ciertos misioneros no

⁵ Desde 1902 hasta el presente, bajo el auspicio de la UME, han pasado entre los quichuas no más de cuarenta misioneros y de estos aproximadamente cinco personas vivieron por más de 40 años y fueron testigos de la expansión (Benston 1993: 80-84).

compartían que el indígena tuviera educación mas allá de la escuela por considerarla un peligro para la fe, mucho menos la formación superior ni teológica de sus líderes.

También el discurso se sustenta en la creencia de una comunidad de creyentes verdadera, iglesia verdadera, rechazando radicalmente toda "idolatría" (el sistema de santos y la espiritualidad indígena originaria).

La creencia de que el hombre vive para honrar a Dios se vincula con el abandono del compromiso social y político por considerarlo ajeno y opuesto a la espiritualidad evangélica de paz y amor al prójimo. Al contrario, se insiste en el cumplimiento de los preceptos ascéticos.

El cumplimiento de estas máximas éticas ha generado, en los 70 y 80 mayormente, conflicto al interior de una comunidad. Las fiestas patronales y el sistema de cargos (religioso y político) a través del tiempo eran parte de la cultura y fueron rechazados; por tanto, este rechazo fue interpretado como atentar y negar la identidad indígena (Marroquín 1994: 224).

El ascetismo protestante en combinación con las vocaciones legítimas (trabajo, respeto a la propiedad privada, carácter austero y honrado) para analizar la economía entre los quichuas es improcedente. Esta combinación puede servirnos de base para entender el fenómeno religioso como tal. Pero, no es novedosa

la dedicación al trabajo, la "industriosidad" y el "ahorro" para los quichuas que siempre han sobrevivido. El trabajo y la creatividad siempre fueron aprovechados por el terrateniente y los elementos mestizos pueblerinos.

Sin embargo, la ética ascética practicada por los quichuas protestantes ha logrado desaparecer el consumo ceremonial, el sistema de cargos y cierto grado de mejoramiento económico expresados objetivamente en destino del dinero en la educación, adquisición de parcelas de tierras, mejoramiento de sus casas⁶, limpieza. Aun hoy en día, los indígenas evangélicos no se encuentran en mejor condición de vida que los no protestantes (Muratorio 1981: 93).

En resumen, el protestantismo entre los quichuas del Ecuador, bajo este concepto ascético, se caracteriza por el imperio de la Biblia (bibliocracia) con dominio de interpretación literalista y dispensacionalista, el rechazo radical de intermediarios con lo sagrado (relación individual y directa con Dios), el factor sentimental religioso, la práctica de la fe metódica y la vida para la gloria de Dios a causa de la angustia religiosa.

⁶ Durante las décadas de 60 y 70 se podía determinar una familia protestante o no por la construcción de una casa. Generalmente la casa de una familia evangélica era de cemento y zinc, mientras que la de una familia no protestante seguía siendo tradicional (pared de adobe y techo de paja).

Como sugiere Bastian, Lutero subrayó el oficio como vocación (profesión), Calvino lo relaciono con la "predestinación" al oficio (el hombre destinado al llamado divino a ejercer una profesión) y consecuencia de estos dos fundamentos de la práctica religiosa fueron los grupos religiosos ascéticos que dieron una nueva visión del hombre y la sociedad; produjeron un poderoso espíritu emprendedor en lo tocante a la religión y la economía, y todo esto para dar gloria a Dios (Bastian 1997: 189-190).

4. La reciprocidad, la identidad étnica y el protestantismo

4.1 Relaciones de reciprocidad

Como señalamos, el sistema de parentesco sirvió para atraer a los nuevos conversos. Las familias nucleares convertidas transmitieron el mensaje protestante y a la vez convencieron a los demás miembros de la familia extendida. Si bien es cierto que la conversión significó la división de la familia, también implicó muchas veces el restablecimiento de las relaciones y lazos de parentesco (Muratorio 1981: 90).

La nueva forma simbólica y renovada solidaridad entre los Quichuas evangélicos se puede constatar en tres niveles de relaciones. A nivel de familia, el "culto familiar" sintetiza mejor la solidaridad. El culto familiar consiste en que una vez a la semana una familia invita a los parientes cercanos y a los vecinos cercanos para realizar la liturgia que consiste en cantos, oraciones y estudio de la Biblia. El culto familiar se

solo sirve como un medio de fortalecer la nueva fe, sino que en realidad allí se establece y se fortalece la red de reciprocidad de intercambio de trabajo (*Minka*).

Se prefiere a los hermanos para contratos laborales, así también se pide ayuda para la construcción de una casa, para la cosecha, la trilla y otras tareas agrícolas. Incluso, a los hermanos de les pide dinero prestado. Todo esto por cuanto los indígenas evangélicos ofrecen confianza (igual que en el compadrazgo) son solidarios, honestos, responsables y no se embriagan.

A nivel de la comunidad o la iglesia, las conferencias son las que mejor expresan la relación de reciprocidad. Una conferencia es una fiesta religiosa programada para coincidir con las festividades del calendario católico (semana santa, Corpus Christi, Navidad) y a la cual asisten invitados de las iglesias cercanas y de otras provincias inclusive.

Son fiestas donde no se incluye la bebida, ni tampoco implican gastos suntuosos. Si hay gastos, éstos son asumidos por todos los miembros de la iglesia organizadora de la conferencia. Además de los rituales evangélicos, se ameniza con concurso de música evangélica y práctica del deporte.

Cada comunidad o iglesia que ha sido invitada y participa de una conferencia, en el futuro cercano también será retribuida

de la misma manera como fue atendida. De esta manera, se establecen las relaciones y los lazos de amistad entre los indígenas evangélicos.

Un tercer nivel de relación es la que se da en la AIIECH. La Asociación constituye la institucionalidad y formalidad del protestantismo quichua en el Chimborazo. Posee dos instancias para ejercer el poder, el Consejo Pastoral y el Consejo Directivo, cada uno compuesto de siete miembros. El pastoral hace la función de mantener vigente la doctrina protestante mediante a) el entrenamiento de futuros líderes que expandieran la religión y pocos entraran al magisterio clerical, 2) vigilancia de la "sana doctrina" y la práctica de la fe. En cambio, el Consejo Directivo constituye el ente político que representa las comunidades indígenas evangélicas.

El protestantismo articulado por la AIIECH extiende su influencia hacia otras provincias de la serranía, el oriente y la costa ecuatoriana, inclusive en comunidades indígenas en Colombia y Venezuela, donde se encuentran los indígenas evangélicos chimboracenses. La influencia de la AIIECH en las demás 14 provincias del Ecuador se constata en que también allí los indígenas convertidos han formado una asociación evangélica siguiendo la misma estructura, inclusive, la literatura religiosa producida en la AIIECH es utilizada para la práctica cultural.

Una característica de los indígenas protestantes migrantes es la de formar iglesias o salas. Las salas evangélicas son formadas por migrantes temporales y mayormente son campesinos, mientras que las iglesias están representadas por individuos que han radicado definitivamente por negocios o adquisición de tierras más extensas. Las salas evangélicas llevan el nombre de la iglesia de la comunidad de origen, igualmente las iglesias se denominan quichuas.

Estas salas e iglesias sirven como un medio de información para los nuevos y viejos migrantes. Los indígenas migrantes, generalmente obtienen hospedaje y comida más barata alojándose con "hermanos". También, pueden confiar encargos, compras, sustitución de trabajos, mercadería.

Por tanto, la relación de reciprocidad está caracterizada por la "relación de hermandad" que asevera el protestantismo. La relación de hermanos tiene su asidero en la antigua relación de compadrazgo y este tenía por objetivo ampliar y fortalecer su red de reciprocidad. El compadrazgo se expresaba especialmente en el bautizo y el matrimonio. Los indígenas protestantes han eliminado el bautismo, pero no el matrimonio y en este quienes fungen de padrinos son los padres de los novios.

El compadrazgo es tan antiguo que ha sobrevivido al incanato y la invasión española, y a su vez tiene origen en la *minka*, pues esta no es sino la parte económica de las relaciones de

solidaridad y reciprocidad. Por ejemplo, la adquisición de tierras y construcciones de templos y otras actividades económicas entre los indígenas evangélicos, se explican en la ayuda recíproca de la *minka*. En el compadrazgo, como ahora en la relación de "hermanos en fe o en Cristo", la economía indígena requiere de mano de obra extrafamiliar, por lo que recurren, entre los evangélicos, a sus "hermanos". Es decir, que la relación de "hermanos" es el mismo tipo de relaciones económicas y sociales que el compadrazgo (Muratorio 1981: 91-92)

4.2 Conciencia étnica e identidad

Como explicamos arriba, el protestantismo enfatiza en una experiencia religiosa individual que gira alrededor de la doctrina del "individualismo religioso". Este individualismo consiste en sostener que el creyente no necesita de intermediarios y que la relación con lo sagrado se establece de manera directa a su manera y su esfuerzo. Por tanto, saca a la vista la ineficacia de los santos, viejos intermediarios del catolicismo y para el protestantismo son simples ídolos contruidos por humanos y María es concebida como madre de Jesús, no de Dios; tampoco es considerada como mediadora.

La relación con lo sagrado implica tener poder sobrenatural y para su adquisición remite a las observaciones de la ética evangélica que permite transformar el cuerpo en "templo", receptáculo o morada de Dios. Este también es la razón de por

qué este protestantismo insiste en el aseo personal y la pureza interna, abstención del alcohol y la observación de ciertas prohibiciones.

Por otro lado, el protestantismo ha negado sistemáticamente el retorno a la religión basada en los santos y por ende a la religión originaria argumentándola como absolutamente profana, pero no la lengua y otros elementos culturales. Así por ejemplo, hablar en quichua es orgullo ante la clase dominante que niega y considera inferior.

Pero también aceptan fácilmente la autoridad impersonal de la Biblia que de una persona blanca y mestiza, incluso tenerla simboliza saber leer y por ende tener información, poder que sólo ostentaban los blancos. Saber leer ofrece sentido de dignidad ante los monopolistas de información. Incluso las películas religiosas, la radio, constituyen una manera de incorporarse a una humanidad común (Muratorio 1981: 89).

Sin embargo, el protestantismo también sugiere que ante Dios todos somos iguales, y este precisamente neutraliza los antagonismos y conflictos. Pero el carácter conservador de la ideología política protestante frena las posibles reivindicaciones de los Quichuas como grupo frente a la sociedad (Muratorio 1981: 7).

Entonces, la nueva identidad se caracteriza por la nueva presentación de sí mismos (autoestima elevada), el orgullo de ser indígenas, sentido de pertenecer a la humanidad y un deseo constante por superarse (educación). Es decir, en esta nueva identidad, el sentimiento de hermandad refuerza los lazos de amistad y parentesco.

El traspaso de poder de las autoridades de la AIIECH cada dos años simboliza la relación de los indígenas evangélicos como clase ante la sociedad ecuatoriana. Para cada traspaso de poder siempre invitan a las autoridades de la provincia (gobernador, prefecto, alcalde, regidores) además de las autoridades indígenas, con dos objetivos: para ratificar que los protestantes existen, que son parte de la sociedad y que respetan a las autoridades, y para solicitar apoyo para las comunidades evangélicas.

Al pedir apoyo de hecho reconocen su situación de subordinación como clase y como etnia; sin embargo, no todos los indígenas evangélicos aceptan la ideología política protestante. Sus experiencias de explotación por parte de los ancestros y descendientes de las autoridades de blancos y mestizos, provocan reacción y ven que la solución con demandas anuales a las autoridades no da resultados esperados y urgentes.

De esta manera, aparece una ambigüedad y conflicto entre una ideología política protestante de aceptación al orden

establecido y percepción de su posición de clase. Los que aceptan el statu quo ven los conflictos como asuntos morales individuales que tienen que ser resueltos internamente e incluso están de acuerdo con la sumisión hacia las autoridades. Los de posición de clase ven urgente la necesidad de luchar por las reivindicaciones sociales, contra toda forma de explotación y de esta manera dan prioridad a lo político (Muratorio 1981: 98).

En esta identidad ambigua, la ideología de la relación de "hermanos" es una práctica social. La nueva relación de hermandad es fortalecida por el culto familiar, las conferencias y otras formas rituales, y de esta manera han sustituido las fiestas y otros rituales antiguos que servían para reforzar las relaciones de parentesco y el compadrazgo (Muratorio 1981: 92).

Los aspectos de la cultura quichua y el discurso evangélico en unión provocaron el rápido crecimiento del protestantismo conversionista y conservador, y de esta manera se dio paso a la formación de una nueva identidad, movimiento socioreligioso, que a nuestro juicio, son los indígenas protestantes o, dicho de manera diferente, la iglesia indígena evangélica.

Conclusión

La organización económica y social durante los señoríos étnicos gira alrededor de la tenencia de tierra de manera comunitaria por parte del *ayllu* y este asigna a cada familia de acuerdo con el número de sus miembros. El elemento equilibrador de este modelo económico constituyó la *minka* que se caracterizaba por su función de mantener y reproducir las relaciones de reciprocidad y solidaridad.

En el Tawantinsuyu, las tierras comunitarias, de las cuales dependía la estabilidad del *ayllu*, fueron destinadas para la realeza y el Estado. La *minka* se convirtió en *mit'a*; es decir, el Estado de la relación tradicional de reciprocidad obtenía excedentes para mantener su sistema político administrativo.

Las tierras comunitarias y del Estado Inca fueron despojados con la invasión y el coloniaje españoles. Los pobladores indígenas que se salvaron del genocidio fueron destinados al modelo de la encomienda y a la *mita* que insaciablemente devoraba a indios a cambio de los minerales. Sobre esto, los conquistadores impusieron el sistema de explotación tributaria que consistía en especies, trabajos, servicios y dinero.

El modelo económico de encomiendas desapareció y surgió, en el Estado-Nación, el sistema de haciendas y con ello el *wasipunko*, mismo que en las décadas de 1960 y 1970 entró en su fase final,

para dar articulación a una economía nacional de industria, no indígena, basada en la agroexportación y explotación petrolera. Tanto los wasipunkeros como las "comunidades libres" se convirtieron en minifundistas y ello trajo crisis sociales y económicas.

A la espiritualidad agraria (*Pachamama*) y teofánica (*Pachakamak*) de la organización *ayllu* se añadió la religión teofánica-uránica (*Inti*) como oficial en el Tawantinsuyu. Mientras en la época de la colonia la religión tradicional de manera clandestina emprende una lucha tenaz contra el modelo trascendente católico de María y los santos, para dar paso a la articulación del "sistema de santos" (mezcla de elementos religiosos católicos e indígenas). Este sistema en la segunda mitad del siglo XX, también en las comunidades indígenas, se confrontaría con religión trascendente basada en la Biblia, como lo es el protestantismo.

La dominación histórica y estructural se caracteriza de la siguiente manera. En los señoríos étnicos se podría considerar que el *kuraka* fungía como un elemento dominador, por cuanto era quien tenía el poder de decisión en algunos aspectos. Sin embargo, es en el incanato donde ya se percibe la relación jerárquica: *inka*, *kuraka* y *ayllu*. En cambio, durante la invasión española la dominación se expresa en tres poderes: encomienda (conquistador laico), iglesia (conquistador clerical) y las autoridades locales (*Corona*). Mientras que en

el Estado-Nación, la triada de dominación-explotación continuó en manos del poder local terrateniente-párroco-teniente político compartido con los elementos pueblerinos de comerciantes, prestamistas y cantineros.

Precisamente, es en esta situación histórica y estructural de discriminación, opresión y explotación en que vivía el indígena del Chimborazo, cuando aparece el protestantismo ofreciendo y practicando "hechos" distintos de la experiencia dolorosa y traumática. Además, esta situación de marginación condujo a la búsqueda de alternativas positivas, pero no parece que estos grupos percibieran salida en los elementos exógenos tradicionales, sino en sí mismos y algún elemento foráneo extraño, como el protestantismo.

La práctica y estrategia evangélicas de la filantropía y la apropiación (mejor dicho utilización) de elementos culturales indígenas visibles (lengua, sistema de relaciones, organización, producción) en el proselitismo, acompañadas del discurso religioso fundamentalista y ascético y participación directa de indígenas, permitieron el crecimiento acelerado del protestantismo y con ello el discurso conservador e individualizante permeó en la conciencia del indígena evangélico.

Pero se sigue manteniendo el sistema de reciprocidad y solidaridad de *minka*, ahora expresados en "conferencias",

celebraciones cultuales, el trabajo comunitario entre familias, redes de relaciones de parentesco. Es decir, la conciencia étnica persiste no por el protestantismo como tal, sino por la cultura quichua.

El elemento humano y cultural quichua, la práctica y el discurso protestante no fueron suficientes para la mutación religiosa en Chimborazo, sino que a la par ocurrieron grandes transformaciones socioeconómicas a nivel nacional. La primera de estas fue la reforma agraria de 1964 y 1973 con la consecuente desaparición del concertaje o del *wasipunku* y la minifundización o parcelación de ciertas haciendas tradicionales, a las cuales los indígenas tuvieron acceso. La segunda, ligada a la primera, y que también ocurrió a lo largo de las décadas del 60 y 70, fue que el Ecuador pasó de una economía agraria tradicional a la agroexportadora y petrolera.

Este modelo económico de sustitución de exportaciones requería de mano de obra. De modo que los indígenas campesinos minifundistas, sumado con el problema demográfico y la poca productividad de los minifundios que enfrentaban, migraron y migran temporalmente para emplearse en las grandes plantaciones de exportación de la costa y las principales ciudades (Quito y Guayaquil) del Ecuador, provocando una crisis psicológica, social, económica que modifica lentamente la cultura y la organización social indígenas.

Sin embargo, se produjo una aparente mejoría en el nivel de vida del indígena protestante, la cual no se produjo por el simple hecho de que "Dios bendice a los necesitados" o "Primero buscar a Dios y luego las cosas se añadirían", como sostiene el discurso evangélico, o como muchos de los entrevistados consideran que "el evangelio cambió sus vidas y mejoraron económicamente".

Además, con la transformación del sistema tradicional del agro desapareció en derecho, la tríada del poder local y sus allegados, y modos de explotación; pero ciertamente la fuerza, el tiempo y el dinero que se destinaban al sistema de fiestas y cargos desapareció cuando una familia indígena se hizo protestante y esto junto con la ética ascética protestante aplicada a la vida diaria produjo "ahorro".

Para el discurso ideológico-religioso protestante, la situación de discriminación, opresión y explotación de los indígenas significa un estado de pecado. Pues, a su juicio conservador, la condición de marginalidad era un indicador de lo terrenal y aún el secularismo y la modernidad indicaban el estado decadente de la humanidad, por lo que la oferta era la conversión.

La solución a los problemas indígenas, según este protestantismo, no se podía esperar ni en las religiones (catolicismo, religiones indígenas, ecumenismo), ni en el

socialismo-comunismo, ni en las luchas de reivindicación, sino sólo en la fe en Cristo. Por tanto, la conversión era la respuesta eficaz y pronta. La conversión significó el rechazo definitivo al "sistema de santos", y el reemplazo por el "sistema de Biblia", bibliocracia o cristocracia.

Fruto de la conversión constituía la salvación, que no sólo mejoraba la vida económica, sino que aseguraba la vida eterna liberando de la condenación eterna. En consecuencia, el convertido, salvado, debía esforzarse por estar preparado para la segunda venida de Cristo y la instauración del Reino milenial, mediante el cumplimiento de la ética evangélica, antes que preocuparse por las cosas y situaciones terrenales.

El crecimiento religioso es un fenómeno que coincide muy claramente con el cambio o crisis social. En este sentido, las reformas agrarias son claves para entender el éxito del protestantismo: 1. La reforma agraria cambió radicalmente el campo y las relaciones indígenas- no indígenas (el poder local, elementos pueblerinos). 2. Provocó la "migración, urbanización y pobreza" en función de un nuevo marco económico.

Todo esto produjo "crisis" y en medio de esa crisis el protestantismo, a pesar de todo, había ganado alguna legitimidad por 1) uso de la lengua quichua, 2) la radioemisora, 3) los servicios de salud, 4) por ser alternativa al catolicismo (legitimadora del poder local) y por 5) haber

pasado el liderato religioso, símbolo de poder, a manos indígenas.

Por otra parte, este protestantismo no requería altos niveles de escolaridad para el ingreso al magisterio (pastorado), a diferencia de las iglesias históricas. Esto facilitó que el liderato surgiera de la base misma y así aseguró legitimidad entre el pueblo y la cultura quichua, configurando una nueva identidad: comunidad quichua protestante.

Finalmente, la expansión del protestantismo en la provincia de Chimborazo, encuentra su explicación en la conjunción de los sujetos y elementos culturales indígenas, articulados por el concepto *minka* de solidaridad y reciprocidad y la práctica filantrópica y utilización estratégica de los elementos culturales indígenas por parte del protestantismo conversionista y fundamentalista, dentro de las transformaciones socioeconómicas o modernización del Estado ecuatoriano.

Bibliografía

- Aguiló, Federico 1989 "Articulación de la religiosidad agraria y andina con las formas emergentes de tipo totémico y uránico", en AA.VV. *Las religiones amerindias. 500 años después*. Quito, Abya Yala.
- Ayala Mora, Enrique 1993 *Resumen de historia del Ecuador*. Quito, Corporación Editora Nacional.
- Ayala Mora, Enrique 1983 *Nueva Historia del Ecuador. Epoca aborígen*. Quito, Corporación Editora Nacional- Grijalbo, Vol. I y II.
- Bagua Cajas, Manuel. Primer evangélico de Majipamba (Entrevista) Colta, 5 de julio de 1996.
- Barsky, Osvaldo 1984 *La reforma agraria ecuatoriana*. Quito, Corporación Editora Nacional.
- Bastian, Jean-Pierre 1990 *Historia del Protestantismo en América Latina*. México, CUPSA.
- 1994 *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*. México, Fondo de Cultura Económica.
- 1997 *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Benítez, Lilyan y Garcés, Alicia 1993 *Culturas ecuatorianas. Ayer y hoy*. Quito, Abya Yala, 7ª edición.
- Benston, Joyce 1993 *Dios runata cuyanmi. Quichuacunapurapi Dios imallata rurashcamanta*. Quito, Gospel Missionary Union.
- Busto Duthurburu, José Antonio del 1988 *Perú Incaico*, Lima, Studium Editores, 7ª edición.
- Carrasco, Hernán 1993 "Democratización de los poderes locales y levantamiento indígena", en José Almeida et al. *Sismo étnico en el Ecuador. Varias perspectivas*. Quito, CEDIME-Abya Yala.
- Casas, Bartolomé de las 1965 *Tratados*. México, Fondo de Cultura Económica, Tomo I.

- Casaverde Rojas, Juvenal 1970 "El mundo sobrenatural en una comunidad", *Allpachis*, Cuzco, Vol. II, N° 2.
- Chuquimarca Tixi, Marcelo. Pastor de la comunidad de Totorillas, Parroquia Palmira, Cantón Guamote. (Entrevista) Riobamba, 10 de abril de 1997.
- Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) 1989 *Las nacionalidades indígenas en el Ecuador. Nuestro proceso organizativo*. Quito, Ediciones Tinkui-Abya Yala, 2ª edición.
- CONAIE, 1994 *Proyecto Político de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador*. Quito, Consejo de Gobierno.
- Deiros, Pablo Alberto 1992. *Historia del cristianismo en América Latina*. Buenos Aires, Fraternidad Teológica Latinoamericana.
- Dillenberger, John y Welch, Claude 1954 *El cristianismo protestante*. Buenos Aires, Editorial "La Aurora".
- Dilworth, Donald. Misionero. (Entrevista) Majipamba, Colta 5 de julio de 1996.
- Estatutos de la Asociación de Indígenas Evangélicos de la Provincia del Chimborazo, Riobamba, 9 de noviembre 1966.
- Estatutos reformados de la Asociación de Indígenas Evangélicos de la Provincia de Chimborazo, Quito, 13 de septiembre de 1982.
- Estatuto de la Asociación de Iglesias Indígenas Evangélicas de Chimborazo, Quito, 13 de octubre de 1994.
- Firestone, Homer L. 1988 *Pachamama en la cultura andina*, La Paz, Los amigos del Libro.
- Garcilaso de la Vega, Inca 1976 *Comentarios Reales*. Caracas, Biblioteca Ayacucho, Tomos I y II.
- Guerrero, Freddy 1995 "Misión y crecimiento integral: Un enfoque pastoral", en Freddy Guerrero (Compilador). *Misión Integral. Perspectiva, modelos y desafíos*. Quito, Facultad Latinoamericana de Estudios Teológicos.

- Guamán Poma de Ayala, Felipe 1980 *Nueva Corónica y buen gobierno*. Caracas, Biblioteca Ayacucho, Tomo I.
- Guerrero, Andrés 1993 "La desintegración de la administración étnica en el Ecuador", en José Almeida et al. *Sismo étnico en el Ecuador. Varias perspectivas*. Quito, CEDIME-Abya Yala.
- Horton, Paul B. y Hunt, Chester L. 1988 *Sociología*. México, MacGraw Hill, sexta edición.
- Klassen, Henry. Misionero. (Entrevista) Mangayacu, Pastaza, 29 de marzo de 1996.
- Krickeberg, Walter 1971 *Mitos y leyendas de los Aztecas, Incas, Mayas y Muiscas*. México, Fondo de Cultura Económica, 2ª edición.
- Konetzke, Richard. *América Latina. La época colonial*. México, Siglo XXI, Vol. 22.
- Lara, Jesús 1990 *El Tawantinsuyu. Origen, organización política, económica y social*. Cochabamba, Los Amigos del Libro, 3ª edición.
- Lores, Rubén 1987 "El destino manifiesto y la empresa misionera", *Vida y Pensamiento*. San José, Costa Rica, vol. 7, núm. 1 y 2.
- Malán Guacho, Basilio. Médico. (Entrevista) Riobamba, mayo de 1997.
- Mañay, Fidel. Pastor de la comunidad de Caliata. Caliata (Entrevista) junio de 1997.
- Marín González, José 1989 "Los protestantes y los indígenas. Estado y misiones en la selva peruana", en AA.VV. *Las religiones amerindias. 500 años después*. Quito, Abya Yala.
- Marroquín, Enrique 1994 "Un signo apocalíptico del milenio. Persecución a los protestantes indígenas de Oaxaca", en Alicia Barabas. *Religiosidad y resistencia indígena hacia el fin del milenio*. Quito, Abya Yala.
- Marshall, Gordon 1986 *En busca del espíritu del capitalismo. Ensayo sobre la tesis de Max Weber acerca de la ética protestante*. México, Fondo de Cultura Económica.

- Marshall, Gordon 1986 *En busca del espíritu del capitalismo. Ensayo sobre la tesis de Max Weber acerca de la ética protestante*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Marsden, George 1989 "Fundamentalism and American Culture", en Washington Padilla. *La iglesia y los dioses modernos. Historia del protestantismo en el Ecuador*. Quito, Corporación Editora Nacional.
- Maust, John 1995 *Un canto nuevo en los Andes*. Kansas City, Missouri, Gospel Missionary Union.
- Merk, Frederik 1989 "Manifest Destiny and Mission in American History", en Washington Padilla. *La iglesia y los dioses modernos. Historia del protestantismo en el Ecuador*. Quito, Corporación Editora Nacional.
- Merlino, R.J. y M.A. Rabey 1983 "Pastores del altiplano andino meridional: religiosidad, territorio y equilibrio ecológico". *Allpanchis*. Cuzco, vol. XVIII, N. 21.
- Michaud, André 1970 "La religiosidad en Qollana", *Allpanchis*. Cuzco, vol. II, N° 2.
- Mires, Fernando 1989 *En nombre de la Cruz. Discusiones teológicas y políticas frente el holocausto de los indios*. San José, Costa Rica, DEI.
- 1991 *El discurso de la indianidad*. San José, Costa Rica, DEI.
- Montes Ruiz, Fernando. *La máscara de piedra. Simbolismo y personalidad aymaras en la Historia*. S.l., Editorial Quipus, s.f.
- Moreno Yáñez, Segundo 1988 "Formaciones políticas tribales y señoríos étnicos", en Enrique Ayala Mora (Ed.). *Nueva Historia del Ecuador. Epoca aborígen II*. Quito, Corporación Editora Nacional-Grijalbo, Vol. II.
- 1981 "Epoca Aborígen", en *Pichincha: Monografía histórica de la región nuclear ecuatoriana*. Quito, Consejo Provincial de Pichincha.
- y José Figueroa 1992 *El levantamiento indígena del Inti Raymi de 1990*. Quito, Feso-Abya Yala.

- Muratorio, Blanca 1981 *Etnicidad, evangelización y protesta en el Ecuador. Una perspectiva antropológica*. Quito, CIESE.
- Naula Guacho, José Manuel. Ex-primer vicepresidente de la AIIECH y director de Departamento Quichua de radioemisora HCJB. (Entrevista) Quito, 29 de enero de 1997.
- Naula Yupanqui, Manuel. Ex Diputado del Congreso Nacional. (Entrevista) Quito, 11 de enero de 1997.
- Padilla, Washington 1989 *La iglesia y los dioses modernos. Historia del protestantismo en el Ecuador*. Quito, Corporación Editora Nacional.
- Pucuna Vinlasaca, Juana. Primer evangélica de Caliata. (Entrevista) Colta, 4 de julio de 1996.
- Ramos Salazar, Humberto 1997 *Hacia una teología aymara. Desde la identidad cultural y la vida cotidiana*. La Paz, Bolivia, CTP-CMI.
- Revista Centenario 1995 *Informativo oficial de la Confraternidad Evangélica Ecuatoriana para celebrar los 100 años de predicación del Evangelio en el Ecuador*. Quito, núm. 1.
- Sandeen, Ernest R. 1989 "Toward a Historical Interpretation of the Origins of Fundamentalism", en Washington Padilla. *La iglesia y los dioses modernos. Historia del protestantismo en el Ecuador*. Quito, Corporación Editora Nacional.
- Santidrián. Pedro R. 1993 *Diccionario básico de las religiones*. Pamplona, España, Editorial Verbo Divino.
- Semo, Enrique 1989 "Historia del capitalismo en México", en Fernando Mires. *En nombre de la Cruz. Discusiones teológicas y políticas frente el holocausto de los indios*. San José, Costa Rica, DEI.
- Scofield, C.I. (Editor) 1966 *Biblia Anotada de Scofield*. Miami, Florida, Spanish Publications.
- Schäfer, Heinrich 1992 *Protestantismo y crisis social en América Central*. San José, Costa Rica, DEI.
- 1996 "¡Oh Señor de los Cielos, danos poder en la tierra!" El fundamentalismo y las carismas: la reconquista del espacio vital en América Latina. *Revista Pasos*. San José, Costa Rica, marzo-abril, núm. 64.

- Schäfer, Heinrich 1992 *Protestantismo y crisis social en América Central*. San José, Costa Rica, DEI.
- 1996 "¡Oh Señor de los Cielos, danos poder en la tierra!" El fundamentalismo y las carismas: la reconquista del espacio vital en América Latina. *Revista Pasos*. San José, Costa Rica, marzo-abril, núm. 64.
- Solórzano y Pereyra, Juan de 1989 "Política Indiana", en Fernando Mires. *En nombre de la Cruz. Discusiones teológicas y políticas frente el holocausto de los indios*. San José, Costa Rica, DEI.
- Strong, Josiah 1987 "Our Country", en Rubén Lores "El destino manifiesto y la empresa misionera". *Vida y Pensamiento*. San José, Costa Rica, vol. 7, núm. 1 y 2.
- Tamayo Herrera, José 1970 "Algunos conceptos filosóficos de la cosmovisión del indígena quechua". *Allpanchis*. Cuzco, vol. II, N° 2.
- Tapia, Marcelino 1994 "La evangelización de los indígenas quechuas. Desde una perspectiva de los 500 años de cristianismo en América Latina". en Tomás Gutiérrez (Comp.). *Protestantismo y cultura en América Latina. Aportes y proyecciones*. Quito, CLAI y CEHILA.
- Urbano, Henrique-Osvaldo 1981 "Del sexo, el incesto y los ancestros de Inkarrí. Mito, utopía e Historia en las sociedades andinas", *Allpanchis*. Cuzco, vol. XV, N° 17.
- 1982 "Representaciones colectivas y arqueología mental en los andes", *Allpanchis*. Cuzco, vol. XVII, N° 20.
- 1988 "En nombre del Dios Wiracocha. Apuntes para la definición de un espacio simbólico prehispánico". *Allpanchis*. Cuzco, N° 32.
- Valade, Bernard 1978 "Las mitologías y los ritos" en André Akoun (Dir.). *La antropología desde el hombre primitivo a las sociedades actuales*. Bilbao, España.
- Wachtel, Nathan 1976 *Los vencidos*. Madrid, Alianza.
- Weber, Max 1988 *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona, España, Ediciones Península, 8a edición.

- Weld, Wayne C. 1968 *An Ecuadorian Impasse*. Chicago, Ill.,
Departament of World Missions Evangelical Covenant Church
of America.
- Widengren, Geo 1976 *Fenomenología de la religión*. Madrid,
Cristiandad.
- Wright, Pablo G. 1994 "Perspectivas teóricas en la Antropología
de los Movimientos Socioreligiosos del Chaco Argentino",
en Alicia Barabas. *Religiosidad y resistencia indígenas
hacia el fin del milenio*. Quito, Abya Yala.
- Zamosc, León 1990 "Luchas campesinas y reforma agraria: la
sierra ecuatoriana y la costa atlántica colombiana en
perspectiva comparativa". *Revista mexicana de Sociología*.
México, abril-junio, N° 2.
- 1993 "Protesta agraria y movimiento indígena en la
sierra ecuatoriana", en José Almeida et al. *Sismo étnico
en el Ecuador. Varias perspectivas*. Quito, CEDIME-Abya
Yala.
- Zecenarro Villalobos, Bernardino 1992 "De fiesta, ritos y
batallas. Algunos comportamientos folkde la sociedad
andina de los K'anas y Ch'umpiwillcas". *Allpanchis*. Cuzco,
segundo semestre, N° 40.

ECUADOR

Nombre oficial: República del Ecuador

Límites: Colombia(N), Perú(E, S), Océano Pacífico(O).

Extensión: 272.044 Km²

Población estimada: 1995. 11.221.070 hab.

Capital: Quito 1.110.847 hab.

Puerto principal: Guayaquil 1.508.444 hab.

Fiesta nacional: 10 de agosto

Moneda: Sucre

Ingreso mínimo vital: Mayo 1996 - 148 dólares

PIB: 1996 2.9%

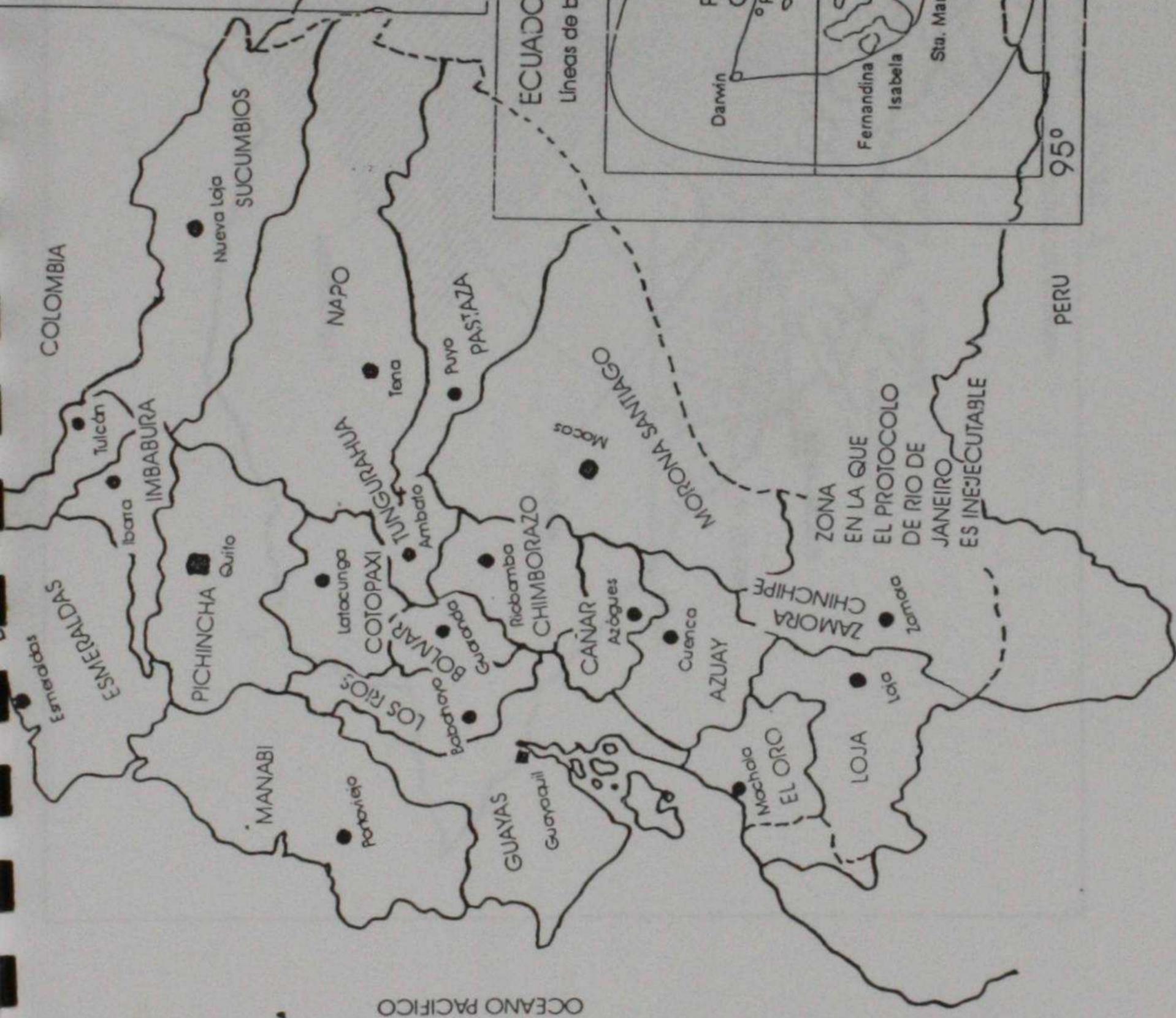
Inflación anual: 1996 - 24%

Deuda externa pública: mayo 1996 - 12.426.900 dólares

Regiones: Costa, Sierra, Amazonia e Insular o Galápagos

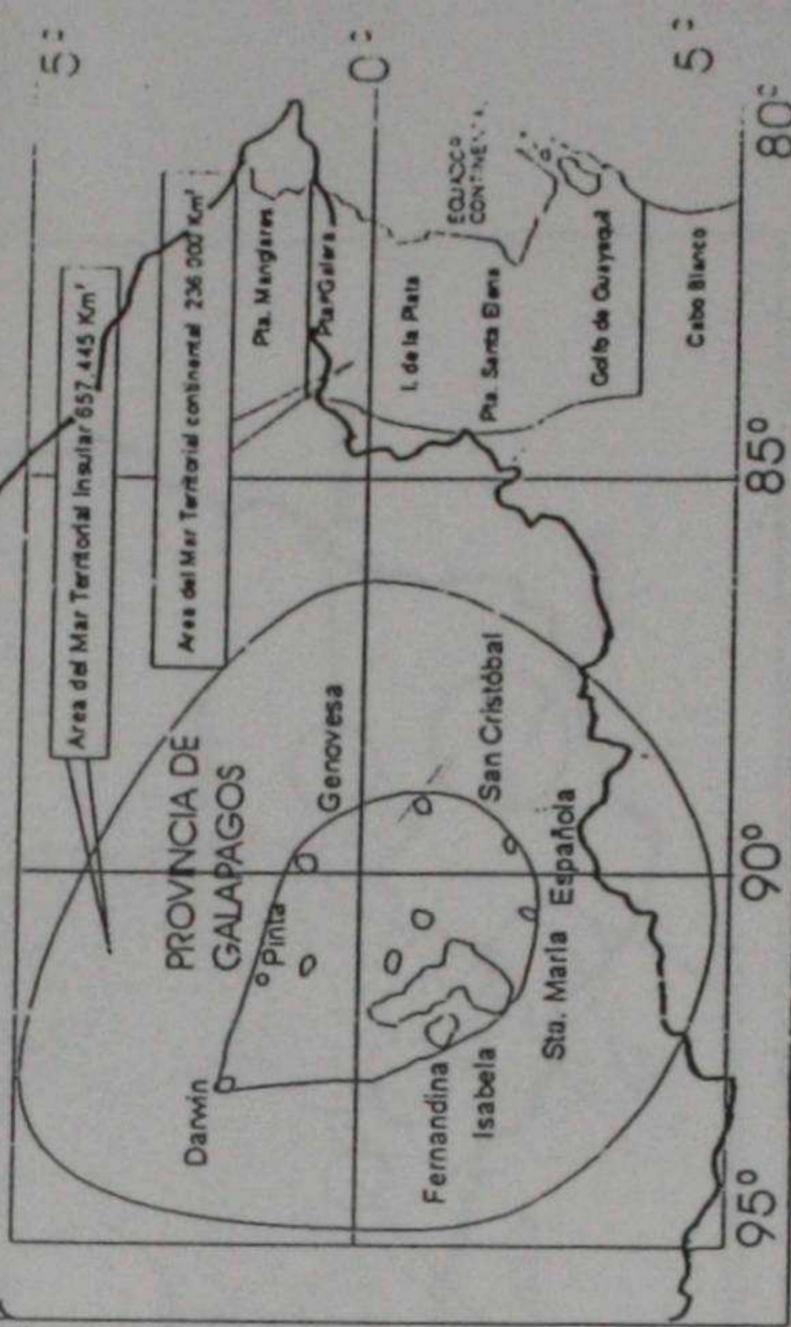
Número de provincias: 21

Mayor elevación: Chimborazo



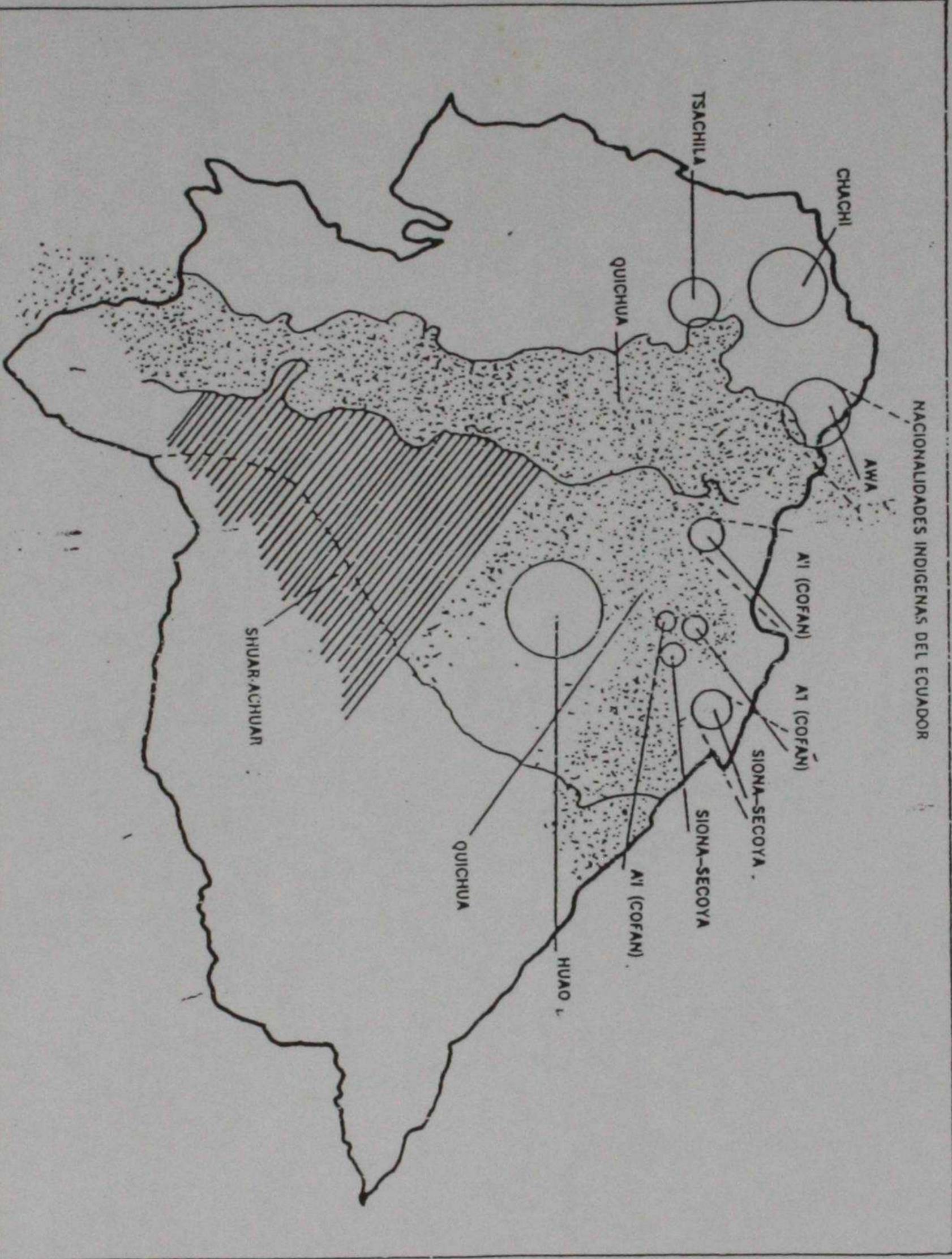
ECUADOR: MAR TERRITORIAL DE 200 MILLAS

Líneas de base y límites externos del mar territorial



ANEXO 2

NACIONALIDADES INDIGENAS DEL ECUADOR





SIBUNA



■BC133747■