



Sarance 47, publicación bianual, período diciembre 2021 - mayo 2022,
pp 7 - 26. ISSN: 1390-9207 ISSNE: e-2661-6718
Fecha de recepción 06/06/2021; fecha de aceptación: 18/07/2021
DOI: 10.51306/foasarance.047.01

Estudio introductorio para analizar procesos de hibridación identitaria en la conversión protestante de los kichwa-otavalo en Otavalo

Otavalopi kallari maskaymi kan, rikunkapak imasha Otavalomanta protestante kichwa runakuna paykunapa ñnikunawan, paykunapa kikinyariy chapuchinakun

Introductory Study to Analyze Identity Hybridization Processes in the Protestant Conversion of the Kichwa-Otavalo People in Otavalo

Tamia Vercoutère Quinche
tamia.ver@gmail.com
ORCID:0000-0003-0356-6408
Instituto Otavaleño de Antropología;
Universidad de Otavalo (Otavalo-Ecuador)

Resumen

Desde inicios del siglo XX se observa en Otavalo el desarrollo de prácticas religiosas afines al protestantismo tanto en la población mestiza como en la población indígena. Este fenómeno participa de un movimiento mucho más amplio, a escala regional, de transformación del campo religioso. América latina, históricamente católica, estaría tornándose protestante, como exploran algunos autores como David Stoll (1991). Pero, ¿cómo, ese fenómeno de gran amplitud, toma forma en el contexto local? En Ecuador, la producción científica alrededor del tema es más bien escasa, exceptuando algunas contribuciones como la de Susana Andrade (2004), por mencionar uno de los trabajos más citados. Entonces, resulta interesante explorar el fenómeno de la adhesión de amplios sectores de la población indígena de la ciudad de Otavalo a nuevas creencias religiosas, en particular, aquellas promovidas por las llamadas “iglesias cristianas”. A partir de la década de 1970, cuando despunta la expansión de estas iglesias, se impone mayormente una lectura que enfatiza en la manipulación de la cual serían víctimas las personas conversas a manos de misioneros provenientes de los Estados Unidos y motivados por la agenda política del Gobierno de ese país. Por causa de esta postura, se invisibilizó la



agencia que demostraban los nuevos creyentes, mayoritariamente de sectores populares e indígenas, a la hora de adaptar la religión a sus necesidades e intereses. Precisamente, en esos procesos de reformulación religiosa se produjeron transformaciones identitarias que interesa estudiar. El presente artículo pretende situar el análisis del protestantismo indígena en Otavalo en la más amplia discusión acerca de la reconfiguración del campo religioso en América latina para, desde allí, plantear líneas de aproximación a la conversión religiosa de la población que interesa. El estudio de las mutaciones religiosas e identitarias permitirá reflexionar acerca de los procesos de hibridación identitarios que se desarrollan en Otavalo como una manifestación más del mestizaje que caracteriza a la sociedad andina y ecuatoriana.

Palabras clave: Otavalo; protestantismos indígenas; conversión; hibridación.

Tukuys huk

Ishkay chunka patsakwatamantami mishukunata, shinallata runakunatapash Otavalo llaktapika protestantismo nishka ñikunaman kimirishkata rikurishka kan. Kayka, mana kay llaktapilla rikurishkachu, ashtawankarin tukuy Apya Yalatami shina religion hawa ñina yuyaykunaka kallariushka kan. Shinami David Stoll (1991) shinallata ashtawan killkak runakunakapash nin; kay suyukunapika catolico runakunalla tiyashkamantaka ñami kipa watakunapika protestante ñikunapash tiyashkanka nin. Chaymantami yuyarina kan, imashatak kay religionmanta kawsaykunaka sinchiyarín Ecuador mamallaktapika. Kashna kawsaykunamantaka achkalla killkashka maskaykunaka mana tiyashkachu, shinapash Susana Andradepa (2004) killkashkallami kunankaman ashtawan rikurin. Chaymantami kay masykaypika alli kanka rikunkapak, imashalla Otavalomanta kichwa llakta runakuna mushuk religionpa ñikunawan watarishpa kallariushka. Chaypimi “cristiano apunchikwasikuna” imashalla sinchi ñawpaman apashkatapash maskana kan. Kay apunchikwasikunaka 1970 watakunamantami ashtawan mirariushka nin. Kaypimi, Estados Unidos mamallaktamanta misionta rurakkunapash, paykunapa gobierno ima ruranatapash shina apana nikpimi kayman shamushpaka kallarik ñikkunataka llaki apachishka. Shina kashpami, mushuk ñik kichwa runakunaka paykunapa kikin kawsayka chinkachishpa kallariushka, wakinpika kay ñikunata runa kawsaywan charyankapak munakpika mana yapa usharkachu. Chaymantami mushuk kikinariykunapash kallariushkanka, chaykunataka alli maskanami kan. Shinami kay killkayka maskakrin, Otavalomanta protestante runakuna imasha kay ñiwan sinchiyarishka tukuy Apya Yalapash pakta kay religion kawsaywan sinchiyariyunkakaman. Chay kipa conversión religiosa, runa shimipi nishpaka apunchik wasiman tikrarishpa ñikkuna nishkamantapash asha asha alli yuyarishpa katinkapak. Kashna maskaykunami, imasha Otavalopi kikinariy chapurishkata rikuchinka, imasha kunanpi kay antisipi, Ecuadormanta runakunapi mestizaje kawsaykunapash tiyan, shinashnalla layami kanka.

Sinchilla shimikuna: Otavalo; protestante runakuna; apunchik wasiman tikrarishpa ñikkuna; chapurishka.



Abstract

Since the beginning of the 20th century, the development of religious practices related to Protestantism has been observed in Otavalo, both in the mestizo population and in the indigenous population. This phenomenon participates in a much broader movement, on a regional scale, of transformation of the religious field. Latin America, historically Catholic, is becoming Protestant, as some authors such as David Stoll (1991) explore. But how does this far-reaching phenomenon take shape in the local context? In Ecuador, scientific production around the subject is rather scarce, except for some contributions such as that of Susana Andrade (2004), to mention one of the most cited works. Therefore, it is interesting to explore the phenomenon of the adherence of broad sectors of the indigenous population of the city of Otavalo to new religious beliefs, particularly those promoted by the so-called “Christian churches”. Starting in the 1970s, when the expansion of these churches emerged, an interpretation became prevalent that emphasizes the manipulation of which converts would be victims at the hands of missionaries from the United States, motivated by the political agenda of said country’s government. Because of this position, the agency shown by the new believers, mostly from popular and indigenous sectors, when adapting religion to their needs and interests was made invisible. Precisely in these processes of religious reformulation, identity transformations were produced that we are interested in studying. This article aims to place the analysis of indigenous Protestantism in Otavalo within the broader discussion about the re-configuration of the religious field in Latin America, and from there to propose approaches to the religious conversion of the population of interest. The study of religious and identity mutations will allow us to reflect on the identity hybridization processes that take place in Otavalo as one more manifestation of the miscegenation that characterizes Andean and Ecuadorian society.

Keywords: Otavalo; indigenous protestantism; conversion; hybridization.



It is now widely accepted that religion is not just the opiate of the people but their hope for a better world, not just an impediment to social protest but a form of it¹. (Stoll, 1990)

En la ciudad de Otavalo conviven templos religiosos de épocas y filiaciones diferentes; en la arquitectura de la urbe se ha sedimentado la evolución de las prácticas religiosas de los otavaleños: católica, protestante y “ancestral”. Cercanas las unas de las otras se encuentran las tres iglesias católicas de la ciudad: San Francisco, San Luis y El Jordán² que fueron reconstruidas después del terremoto de 1868. Eran años de predominio de Gabriel García Moreno en la política nacional y, por supuesto y bajo sus auspicios, de gran influencia de la iglesia católica. Sin embargo, Otavalo – tanto como otras localidades – experimentaría, desde inicios del siglo XX, una adhesión muy importante de personas indígenas y mestizas a las llamadas “sectas”, iglesias evangélicas y, más recientemente, pentecostalismos e iglesias cristianas. Es así que, tanto dentro como en los alrededores de la ciudad, se han multiplicado los lugares de culto de estas nuevas religiones. No obstante, este fenómeno que participa de una reconfiguración del campo religioso se desarrolla en silencio. Poco se ha pensado y escrito alrededor de la adhesión de las poblaciones indígenas a las agrupaciones evangélicas. Desde las ciencias sociales se ha preferido estudiar la irrupción de los pueblos indígenas en la política nacional desde finales del siglo pasado, por ejemplo. Quizás también se ha minimizado el peso que estas agrupaciones podrían llegar a tener precisamente en la política nacional. Sin embargo, se empieza a dimensionar su importancia cuando los candidatos a la Presidencia de la República han procurado acercarse a la FEINE, organización que articula a las organizaciones de indígenas evangélicos a nivel nacional, para conseguir su apoyo para el balotaje de 2021.

La conversión religiosa interesa, evidentemente, por su relevancia en la política, pero, sobre todo, levanta algunas interrogantes importantes acerca de la relación entre identidad, en clave étnico-cultural, y religión. En otras palabras, ¿por qué la religión protestante y los pentecostalismos han encontrado terreno fértil para su expansión dentro de la población indígena? ¿qué elementos – si los hubiera –

1 *“Es ampliamente aceptado, actualmente, que la religión no es únicamente el opio del pueblo sino más bien su aspiración de un mundo mejor; no únicamente un obstáculo para la protesta social sino más bien una forma de protesta social”.* (Traducción de la autora)

2 Al respecto, se puede consultar la obra de Hernán Jaramillo Cisneros: “Las iglesias de Otavalo: San Luis, El Jordán y San Francisco” (2020, CCE).



propios de la población indígena han resonado con los ofrecimientos y dinámicas propias de las iglesias evangélicas? Estas preguntas no pueden ser abordadas desde la generalización sino más bien buscando entender la especificidad de la relación entre iglesias evangélicas y poblaciones indígenas en cada localidad. Dicho de otra manera, la relación entre la población indígena campesina del Chimborazo con las iglesias evangélicas (ver Andrade, 2004), por ejemplo, es sin duda alguna distinta de la relación entre éstas y la población indígena urbana de Otavalo. Bajo el genérico “indígena” existe una pluralidad de maneras de existir individual y colectivamente y es a partir del reconocimiento de esa pluralidad que es necesario estudiar las relaciones entre religión e identidad. En este primer trabajo, se propone una reflexión inicial alrededor de la historia del protestantismo en América latina, procurando destacar los principales enfoques desde los cuales se ha estudiado el tema. Luego, se estudia las transformaciones constatadas en décadas recientes en el campo religioso en la región y en Ecuador. Finalmente, se señalan algunos elementos que se quiere tomar como base para estudiar el protestantismo indígena en Otavalo, con un énfasis en las implicaciones que la conversión religiosa tiene para la identidad, en clave étnico-cultural, de los feligreses.

1. Los pentecostalismos, ¿nuevas formas de protestantismo?

Mientras que algunos estudiosos del protestantismo en la región latinoamericana establecen un claro cismo entre el protestantismo histórico, por un lado, y los “pentecostalismos” o “denominaciones no tradicionales”, por el otro (Bastian, 1986; Rohr, 1991); otros, como David Stoll, postulan una continuidad entre los primeros y los segundos e identifican cinco etapas en la historia de la expansión del protestantismo en la región. Pero mientras Stoll explora la idea de que América se está volviendo protestante³, Bastian afirma que las más recientes iglesias “protestantes” son más bien:

nuevos movimientos religiosos, sincréticos, que se inscriben en una estrategia de eficacia simbólica de resistencia y de sobrevivencia por parte de los sectores subalternos de la población, con un tipo de religiosidad que es más similar a un parche que a una tradición ligada a la reforma protestante del siglo XVI, por ejemplo. (Bastian, 2006, p. 51)

3 Revisar: Stoll, D. (1990), *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*, University of California Press.



Así, para Jean Pierre Bastian, profesor de sociología de las religiones en la Universidad de Estrasburgo (Francia), existe una clara distinción entre el protestantismo en América latina y los movimientos pentecostales más recientes (Bastian, 2006).

Los primeros (los protestantismos históricos) se habrían desarrollado de la mano con las reformas liberales decimonónicas ocurridas en la región. Bastian distingue 5 puntos centrales de esa relación: (1) el protestantismo vino de fuera pero fue posibilitado por las reformas legales que introducen ciertas medidas laicizadoras y secularizantes y se desarrolló luego en las asociaciones y minorías radicalizadas que buscaban subvertir el orden corporativo y colonial; (2) la expansión del protestantismo se hace a la par de la del liberalismo mientras que la iglesia católica se alía con regímenes liberales oligárquicos y regímenes conservadores en respuesta al radicalismo de mediados de siglo; (3) las sociedades protestantes se establecieron como espacios de radicalización religiosa pero también política desde donde se estaría gestando la modernidad liberal y democrática; (4) el protestantismo latinoamericano se comprometió con las luchas revolucionarias antioligárquicas, y (5) entre 1930 y 1950, el protestantismo es marginalizado por otros actores o desacreditados, ya en los años 50's el protestantismo es anecdótico, concierne solo al 1% de la población.

En síntesis, los protestantismos históricos latinoamericanos tuvieron algunas importantes consonancias con el liberalismo decimonónico. Ambos tuvieron vocaciones democratizantes y modernizadoras mientras se desarrollaron.

Por el contrario, los pentecostalismos o movimientos pentecostales tendrían un claro punto de partida: la Iglesia Metodista Episcopal Africana de California (EUA), en 1906. De los Estados Unidos de América se habrían expandido a la región latinoamericana. Hasta 1950, el movimiento pasaría prácticamente desapercibido, “quedando restringido a unas poblaciones marginadas y analfabetas, entre sectores sociales oprimidos y marginados, ignorados por las elites sociales y las vanguardias ideológicas liberales y protestantes” (Bastian, 2006, p. 45). Según este autor, el crecimiento de los pentecostalismos se da en el contexto de una intensificación de la migración campo-ciudad que exige una reestructuración de los referentes comunitarios. Bastian sostiene que, a pesar de su origen norteamericano, este movimiento tiene un carácter endógeno pues sus prácticas no serían pentecostales sino propias de la religiosidad popular latinoamericana. De hecho, se habría desarrollado una “yuxtaposición de varios registros de creencias, formas de comunicación y de transmisión de recursos que pueden ser a la vez muy arcaicos



(glosolalia, taumaturgia, exorcismo), y a la vez extremadamente modernos, en particular con la apropiación de los medios modernos de la comunicación” (p. 46). Esa peculiaridad de los pentecostalismos explicaría, en parte, el éxito de su rápido crecimiento. De la misma manera, la lógica de mercado – que se habría impuesto sobre la lógica de articulación de actores religiosos disidentes con tradición liberal (los pentecostalismos históricos); pero también la creación de productos originales, híbridos que viabilizarían la adaptación de tradiciones populares endógenas. Finalmente, la expansión del pentecostalismo obedecería a una reacción contra la evolución centralizadora y vertical del catolicismo. Otros autores, como Stoll, lo han expresado de manera similar diciendo que: “*What has flung open Latin America to evangelical Protestantism (...) is the Catholic Church’s inability to decentralize its system of authority*” (1990, Preface).

En resumen, los pentecostalismos latinoamericanos serían, según Bastian, movimientos religiosos “fundamentalmente sincréticos” que responden eficazmente a realidades sociales cambiantes.

Autores como Pablo Semán, más recientemente (2019), diferencian estos pentecostalismos de ciertas “tendencias evangélicas” que habrían llegado de los Estados Unidos de América desde inicios del siglo XX, caracterizadas por un fuerte conservadurismo en su rechazo a la ciencia y a cualquier pretensión de pluralismo religioso. Algunas iglesias bautistas, presbiterianas y de los Hermanos libres formarían parte de esta tendencia. Los pentecostalistas, según Semán y en coincidencia con Bastian, serían quienes sostienen la actualidad de los dones del Espíritu Santo.

Este mismo autor proporciona interesantes elementos de contexto que permiten complejizar la comprensión del fenómeno de la expansión de los pentecostalismos en la región latinoamericana. Por ejemplo, indica que, a mediados del siglo, América latina era ya un “semillero” de líderes locales. Mediante una adaptación del pentecostalismo a los contextos endógenos, estos pastores fueron claves para el crecimiento del movimiento en décadas posteriores. También llama la atención sobre el hecho de que la victoria de la Revolución China, al cerrar la posibilidad de evangelización de la población, provocó un “redireccionamiento de las vocaciones y las políticas evangelizadoras hacia América latina” (p.31). En las décadas de 1960 y 1970, se desarrollarían los llamados “neopentecostalismos” e

4 “*Aquello que abrió de par en par América latina al Protestantismo evangélico es la incapacidad de la iglesia católica para descentralizar su sistema de autoridad*” (traducción de la autora).



iglesias autónomas. Estas nuevas formas estarían abiertas a innovaciones teológicas, litúrgicas y organizaciones. En particular, al acoger la prosperidad como don de dios (la “teología de la prosperidad”) y la doctrina de la guerra espiritual. Es en este contexto que aparece el dispositivo del “diezmo” que, según palabras del autor, sería muy poco comprendido:

El horror de analistas moldeados por la cultura secular o de observadores cercanos al catolicismo (...), impedía percibir que este aspecto de la oferta teológica pentecostal tiene muchos aires de familia con la dimensión sacrificial que en los pueblos campesinos lleva a ofrecer animales y cosechas a los dioses a cambio de prosperidad (Semán, 2019, p. 32).

Por su parte, la doctrina de la guerra espiritual aparece como una posibilidad de extirpar las manifestaciones diabólicas en la medida que el diablo deja de ser una metáfora.

De los autores analizados rescatamos los siguientes postulados: existe una diferencia de naturaleza entre los protestantismos históricos y los pentecostalismos, tanto así que algunos autores prefieren limitar el uso del término “protestantismo” a aquellas formaciones religiosas que, en el contexto latinoamericano, se desarrollaron de la mano con las reformas liberales decimonónicas. Los pentecostalismos, a su vez, demuestran una vitalidad creciente que podemos atribuir tanto a factores históricos que han afectado al campo religioso en su totalidad como a la capacidad que han tenido estos movimientos religiosos para adaptarse a las necesidades y especificidades culturales y sociales de cada población y para combinarse eficazmente con ellas.

Estas aseveraciones merecen ser también interrogadas a la luz del análisis de una realidad que ninguno de los autores ha tomado en consideración para sus elaboraciones teóricas, la conversión de la población kichwa-otavalo urbana de la ciudad de Otavalo, en Ecuador, de la cual hablaremos más adelante.

2. Una región mayoritariamente católica que se evangeliza

2.1. Conversión religiosa en América latina

Resulta de extrema importancia esta advertencia que hace J. P. Bastian respecto del sinsentido que implica “ir estudiando los protestantismos solamente en sí y para sí, y menos de pensar poder explicar las mutaciones del campo religioso



latinoamericano actual limitándose a un solo movimiento religioso” (Bastian, 2006, p. 48). El autor sugiere adoptar una perspectiva comparativa dentro del análisis del campo religioso. Esto es particularmente válido a la hora de observar las cifras referentes a la tradicional adhesión de la población a la religión católica y las conversiones de franjas enteras de la población no solamente al protestantismo y al pentecostalismo sino a otras religiones. En efecto, los estudiosos del tema reconocen la dificultad para obtener cifras certeras. Pero, bajo una perspectiva comparativa, observar el retroceso de la religión católica es observar el campo que ganan otras religiones, en particular, la pentecostal. Así, y a pesar de que “basta tomar en cuenta la visibilidad social del fenómeno pentecostal para notar su importancia” (Bastian, 2006, p. 47), se presenta aquí algunos datos numéricos que permiten dimensionar el fenómeno históricamente.

Entre 1910 y 2014, los católicos pasaron de 94% a 69% de la población latinoamericana y los evangélicos, de 1% a 19%⁵ (Semán, 2019). Estas cifras corroboran la afirmación del autor según la cual: “el crecimiento del pentecostalismo en América latina es una variante específica de un movimiento que ha mostrado en los últimos 100 años una inédita capacidad de globalización” (p. 30). Semán identifica, además, que el crecimiento de los pentecostalismos en la región latinoamericana ha sido especialmente acelerado a partir de los años 1970.

Para este autor, las razones por las cuales se ha producido este crecimiento están en (1) la conexión de la noción de actualidad de los dones del Espíritu Santo con la sensibilidad religiosa de gran parte de los sectores populares de la región latinoamericana, idea en la que coincide con Bastian, y (2), la universalidad del sacerdocio, que democratiza y facilita el surgimiento de líderes religiosos que luego adaptan el pentecostalismo a las especificidades locales. Semán cuestiona la idea de que el crecimiento de los pentecostalismos sea principalmente a través del uso de medios de difusión como los programas televisivos o el internet. Por el contrario, “los pentecostales crecen de boca en boca”, por cercanía, por redes (p. 38). En efecto, las iglesias evangélicas aparecen como portadoras de “armas para luchar contra el sufrimiento social y personal” (p. 38).

Elisabeth Rohr, de la Universidad Johann Wolfgang Goethe de Frankfurt, en un artículo publicado en 1990 en la Revista Sarance del Instituto Otavaleño de Antropología, analiza el protestantismo en la región en estos términos. Señala que “no se puede hablar de un protestantismo latinoamericano aunado” pues “el protestantismo misionero es en sí un movimiento muy heterogéneo” (p. 28). De

5 Estos datos fueron obtenidos del Pew Research Center, corresponden a 18 países y el territorio de Puerto Rico.



hecho, Rohr señala que, desde los años 60, la región experimenta un crecimiento fabuloso del pentecostalismo, en particular, en Brasil. Sin embargo, anota la autora, “las iglesias pentecostales apenas si se han preocupado hasta ahora de pisar las tierras de los Andes” (p. 28). Por ejemplo, Rohr destaca la presencia y expansión de los Mormones en Ecuador.

Siguiendo la distinción que hace Bastian acerca de protestantismos históricos y pentecostalismos, la autora señala que los primeros se circunscribieron a colonias de extranjeros de los grandes países de inmigración como Brasil, Argentina y Chile, es decir, a una clase burguesa en surgimiento. La libertad religiosa que se estableció en los países no benefició a la mayor parte de la población campesino-indígena que “vivía en condiciones de dependencia cuasi feudales” (p. 29). Entonces, son los segundos (las denominaciones no tradicionales) que luego se difuminaron en los sectores más populares. En palabras de Rohr, el trabajo de estas iglesias:

se dirige preferentemente a los marginales, los grupos indígenas de la población de las tierras altas andinas y la región centroamericana, aunque también a los empobrecidos fugitivos del campo y los habitantes de los barrios bajos y no en última instancia a las clases con aspiraciones de ascenso social de la pequeña burguesía del campo y la ciudad. (p.30)

Resulta interesante ver que Elizabeth Rohr y David Stoll desarrollaron su trabajo de campo a inicios de la década de 1980 en dos comunidades kichwa del Ecuador⁶ y si bien la perspectiva de Rohr respecto del protestantismo como fenómeno histórico en América latina difiere de la de Stoll al marcar una ruptura clara entre protestantismos históricos y nuevos protestantismos, ambos coinciden en su observación prospectiva de un crecimiento decisivo de las iglesias pentecostales en la región, que no ha hecho más que confirmarse. Más adelante señalaremos algunos elementos de análisis de cada uno de estos autores que nos serán de utilidad para nuestro trabajo.

2.2. *La situación en Ecuador*

El Ecuador, a la vez que se adecúa al panorama general de la región, presenta sus particularidades.

6 David Stoll trabajó en Ambato (Tungurahua), estudiando las interacciones entre la iglesia World Vision y los kichwa de la zona mientras que Elizabeth Rohr trabajó en la zona de Otavalo (Imbabura) y estudió los conflictos intracomunitarios que producían la conversión de kichwas a la religión mormona.



El protestantismo, en sus formas históricas, se desarrolla en el país en el contexto del liberalismo del siglo XIX de la república naciente. El presidente liberal Vicente Rocafuerte (en el poder desde 1834 a 1839) solicita el reverendo Isaac Watts Wheelwright de la Sociedad Bíblica Americana y recién llegado a Guayaquil en 1835, su colaboración para el establecimiento de la educación pública. En el período garciano, que se extiende entre 1860 y 1875, la preeminencia de la iglesia católica en todas las áreas de la sociedad es incuestionable mientras que otros cultos son prohibidos a partir del Concordato de la República del Ecuador con el Vaticano. Desde finales de este período, sin embargo, hay una expansión del protestantismo de la mano con el liberalismo floreciente en la época. De hecho, la revolución alfarista de finales del siglo XIX contó con el apoyo de varios ministros de la iglesia evangélica “porque el liberalismo ofreció la libertad de cultos” (Jácome, 2005, p. 266). En 1897, cuando la Asamblea Nacional Constituyente declara por primera vez la libertad de conciencia en el país, varios misioneros de distintas ramas del protestantismo llegan a Ecuador, en parte a continuar el trabajo de los misioneros pioneros en Latinoamérica de principios de siglo, en parte a gestar sus propios núcleos. El Gobierno de Alfaro se apoya en varios pastores metodistas para fortalecer la educación, en particular, la de las escuelas normales. Con la consagración de la separación entre la iglesia y el Estado, en 1906, se establecen las condiciones durables dentro de las cuales van a desarrollarse inclusive los pentecostalismos actuales.

Mientras que, en algunos países de América latina, es posible diferenciar más claramente la presencia de protestantismos históricos de aquella de los pentecostalismos, en Ecuador es observable un solapamiento de las distintas tendencias. En medio de un arribo progresivo de distintas iglesias protestantes evangélicas, ya en la década de 1930 hace su aparición la radio HCJB “La Voz de los Andes” y en 1950, la radio Bahá'í.

Entre 1945 y 1962 llegan a Ecuador 23 iglesias y misiones. Entre otras: la Misión Unidad Andina Indígena, la Iglesia de los Hermanos, Alas para el Socorro, el controvertido Instituto Lingüístico de Verano, Asambleas de Dios, Iglesia del Pacto Evangélico, Iglesia Episcopal, Iglesia del Evangelio Cuadrangular y la Misión Luterana Sudamericana de Noruega. (Jácome, 2005)

Precisamente, la década de 1960 marca el inicio de la explosión pentecostal en el Ecuador, con una cada vez mayor aceptación popular de las incursiones



evangélicas. Entre 1963 y 1987 se establecen 43 nuevas misiones e iglesias⁷. La presencia de estas agrupaciones religiosas no deja de crecer en los años siguientes.

Como se señaló con anterioridad, en América latina es observable un descenso en los adeptos a la religión católica entre 1910 y 1970 y una aceleración de esta tendencia a partir de 1970. Por el contrario, en Ecuador (pero también en Colombia y en menor medida en Perú, Venezuela, Panamá...), el catolicismo gana seguidores hasta 1970. En ese año, 95% de la población ecuatoriana es católica (versus 88% 60 años antes). No obstante, para 2014, tan solo 79% de la población ecuatoriana pertenece a esta religión (Semán, retomando datos del Pew Research Center, 2019). Con lo cual, Ecuador se suma a una aparente descatalogización de la región. Cabe precisar que descatalogización, al menos en América latina y en contraste con otras regiones del mundo como Europa, no es sinónimo de secularización, sino que se traduce más bien por una recomposición del campo religioso.

2.3. Protestantismos indígenas

En Ecuador, como en todos los países de la región, la incursión pentecostal ha tenido especial éxito en las camadas populares y, sobre todo, en la población indígena. Es importante recordar que, en el país, del 25% de la población en situación de pobreza en 2014, cerca del 64% es mestizo. Dado que 77,8% de la población total es mestiza, esto es coherente. Sin embargo, aunque los indígenas apenas representan el 7,8% de la población total, contribuyen con el 19,4% de la población en situación de pobreza (INEC, 2016, p. 131). En otras palabras, la pobreza tiene una fuerte incidencia en la población indígena. A pesar de que algunos trabajos recientes revelan el desarrollo importante del protestantismo y el pentecostalismo en la población indígena (Andrade, 2004; Chávez, 2006; Guamán, 2008; Sandoval, 2010) no existe una producción científica profusa ni profunda alrededor del tema. La tesis doctoral de Susana Andrade, titulada *Protestantismo indígena, Procesos de Conversión Religiosa en la Provincia de Chimborazo* (2004), sigue siendo quizás el aporte reciente más sólido a la reflexión sobre la materia. Andrade analiza tres comunidades indígenas de Chimborazo en su relación con la iglesia católica y los misioneros protestantes norteamericanos. Retomando el trabajo de Bastian, Andrade rompe con los enfoques que veían en el protestantismo una forma de imperialismo o de fenómeno de aculturación, enfoques que ocultaron procesos de modificación y reinterpretación religiosa por parte de los indígenas. Así, resalta en

⁷ Para mayor detalle sobre la llegada y expansión de las iglesias evangélicas y pentecostales, revisar el artículo de Julian Guamán que aparece en las referencias bibliográficas, así como los artículos de José Luis Jácome y Fermín Sandoval.



su trabajo la idea de una apropiación por parte de los indígenas de un protestantismo exógeno y, correlativamente, la redefinición de la etnicidad en el sentido de una adaptación a una modernidad que les ha sido impuesta. En palabras de Bastian, “lejos de ser la religión de la racionalidad económica y del despojo simbólico pietista que habrían deseado los misioneros, el protestantismo indígena se transforma en una religiosidad popular andina” (Andrade, 2006, Prólogo). La autora señala que, en un primer momento, las iglesias tuvieron mucha dificultad para penetrar en las comunidades indígenas debido a un enfoque equivocado: *una estrategia que no tomaba suficientemente en cuenta las particularidades socio-culturales de las poblaciones*. Solamente cuando el control real de las iglesias es entregado a los indígenas es que logran expandirse. Tan real resulta esta subversión de la iglesia por parte de los indígenas que, con el tiempo, van a incursionar en la vida política participando en las masivas marchas de inicios del siglo XXI y creando su propio partido, Amauta Katari, a pesar de que, inicialmente, el involucramiento en la política era prohibido pues era asociado con las “cosas del mundo” de la cual los fieles debían alejarse.

El trabajo de Fermín Sandoval, publicado en la Revista Sarance del Instituto Otavaleño de Antropología en 2010, arroja interesantes datos sobre la implantación de las iglesias protestantes en la población indígena en general y en la población kichwa otavalo, en particular. Sandoval retoma la clasificación en 5 momentos de la expansión del protestantismo de David Stoll como columna vertebral para su estudio introductorio que se interesa por las nuevas creencias religiosas y los nuevos creyentes en Otavalo. Nos centraremos en el tercer momento, “el momento de las comunidades indígenas” que aporta interesantes datos para la comprensión de las relaciones entre protestantismo y población indígena. Sandoval sostiene que fue en Brasil en donde se hace un acercamiento temprano a los indígenas, a inicios del siglo XIX bajo concepciones racistas. Desde inicios del siglo XX los grupos evangélicos se interesan por las comunidades indígenas en la región a través de la iniciativa del anglicano Allen Francis Gardier que daría pie a la Sociedad Misionera Sur Americana. El trabajo lo continúa el Instituto Lingüístico de Verano, la Misión Evangélica de los Andes y los Adventistas del Séptimo Día. El proselitismo empieza en la amazonía ecuatoriana, a finales del siglo XIX; ya en 1954 se publica el Nuevo Testamento en quichua en la Amazonía. En 1956, 5 misioneros fueron abatidos por la tribu huaorani. Sandoval menciona a la Confraternidad Evangélica Ecuatoriana, fundada en 1964, que habría tenido un crecimiento geométrico en las comunidades indígenas entre 1965 y 1976. Luego, menciona a la Unión Misionera Evangélica (UME) que, después de 50 años de trabajo, contaría con unas 450 congregaciones de afiliados entre “los Quichua de las montañas del Ecuador” (p. 59).



En el caso particular que nos interesa, el de Otavalo, Sandoval subraya la llegada de protestantes a la comunidad de Agato, aledaña a la ciudad de Otavalo, a inicios del siglo XX. Con la compra de un terreno para la construcción de un templo y el establecimiento de una escuela es que inician las actividades protestantes en la zona. Sandoval señala el “celo inusitado de los católicos por la pretensión del pastor de establecer una escuela” (p. 58). La escuela no llega a fundarse pero sí lo hace la primera comunidad evangélica. Primero se habrían unido los indígenas y, luego, los mestizos. Manteniendo dos ramas étnicas, la iglesia se habría trasladado al centro de Otavalo. De esas dos ramas habrían nacido otras fracciones de la Iglesia Alianza y Misiones como es el caso de la Iglesia Génesis. A mediados de siglo, el grupo Bahá'í adquiere pro popularidad en Otavalo por su programa de radio; los adventistas, en la década de 1980 se establecen también en la zona haciéndose notar por su programa radial La Voz de la Esperanza y su propuesta de difusión social y de salud.

Amerita señalar que en la comunidad de Agato, en 1970, Evelina Ruchner introduce el uso de música autóctona con temas propios del grupo y una repertorio de himnos en lengua kichwa. Por su parte, desde 1985, el grupo Alianza forma 17 centros a partir del trabajo de misioneros como Marjorie Miller y Marcelo Endara que se habían involucrado en la enseñanza del inglés en la urbe y el apoyo médico en Agato.

Finalmente, es relevante la entrada de la Iglesia de los Santos de los Últimos Días a Ecuador, en los años sesenta-setenta y su crecimiento inclusive en la zona de Otavalo donde, a través de acuerdos con el sector público, instala un subcentro de salud en la comunidad de La Compañía, en 1984, donde adquiere notabilidad tanto en el sector mestizo como indígena.

En síntesis, llama la atención que las iglesias evangélicas que se asentaron en la zona de Otavalo lo hubieran hecho a partir del ofrecimiento de ciertos beneficios educativos y de salud, que se entiende que el Estado era incapaz de dar. También resulta particularmente interesante los intentos bastante tempranos, de adaptar los contenidos y enfoques desde la religión a las especificidades culturales de los grupos indígenas que se quería convertir.

3. Un enfoque para estudiar los protestantismos indígenas en Otavalo

De la revisión de los escritos sobre protestantismo y comunidades indígenas, amerita señalar al menos los siguientes planteamientos como guías para cualquier



trabajo alrededor de las relaciones entre protestantismos (pentecostalismos) en la comunidad kichwa-otavalo de la zona de Otavalo.

3.1. Recuperar la agencia

En primer lugar, resulta fundamental la ruptura que varios autores emprenden respecto de interpretaciones que, por insistir en las dimensiones geopolítica, neocolonial y/o manipulativa de las incursiones protestantes en la región latinoamericana, han restado importancia o anulado la agencia de las poblaciones receptoras. Conviene hacer ciertas precisiones: es innegable que, en determinados contextos históricos como aquel de la Guerra Fría, el Gobierno de los Estados Unidos de América:

certificó y patrocinó la intervención de las iglesias y misiones protestantes en América latina, como aliados en la lucha anticomunista, revelada en el reporte Rockefeller en 1969 y en el documento de Santa Fe en 1980 y más tarde creando el Instituto sobre Religión y Democracia. De acuerdo con el análisis de estos documentos (...) se desprende que la penetración de las sectas constituyó un instrumento directo de la política estadounidense de control de la población. (Andrade, 2004, p. 159)

En otro registro, el cineasta boliviano, Jorge Sanjinés, produjo en los años 1970 una película titulada *Llukshi Kaimanta* (1977) que retrata precisamente cómo una secta religiosa estadounidense, al servicio de los intereses de una empresa extranjera, divide a una comunidad en cuya tierra los misioneros encuentran oro y la expone a los abusos del Gobierno de turno que pretendía defender los intereses extractivos de la multinacional.

En otras palabras, es preciso reconocer esta dimensión geopolítica subyacente a las misiones evangélicas en América latina. Sin embargo, como lo señala Stoll (1990):

evangelical Protestantism should not be reduced to a political instrument for dominant interests. This is important because, under the influence of Catholic and Marxist thinking, many observers have come to assume that evangelical religion has easily predictable political implications (...) But blaming evangelical growth on the United States suggests a deep distrust of the poor, an unwillingness



to accept the possibility that they could turn an imported religion to their own purposes⁸. (Preface)

Jean Pierre Bastian también es muy claro en este sentido al afirmar que los nuevos protestantismos serían “dispositivos de defensa concebidos y establecidos por los propios campesinos utilizando lo sagrado como instrumentos de transformación” (Bastian, 1986, en Andrade, 2004, p. 215). Inclusive Elizabeth Rohr (1991), que tiende a hacer aseveraciones un tanto infantilizantes de los pueblos indígenas al sugerir que estos son fácilmente manipulables o que resulta “sorprendente” que los indígenas sean capaces de desarrollar una interpretación de las escrituras bíblicas distinta a las hechas por los misioneros (p. 55), rescata en su trabajo el hecho de que, a nivel subjetivo, “la conversión, más allá de las dificultades, permitió al converso la superación de viejos opuestos, aquí la cultura blanca, allá la indígena, abrió las posibilidades para una praxis transformadora hacia nuevos esquemas de vida” (p. 55).

Precisamente, recuperar la capacidad de agencia de los sectores populares y, más aún, de las personas indígenas es romper con los rezagos de racismo solapado que en cierta academia puede subsistir, bajo la forma de una mirada paternalista o condescendiente que perpetúa la imagen del “buen salvaje” renacentista. El corolario sería que, en el estudio de las iglesias protestantes con fuerte o exclusiva presencia indígena, es necesario salir de una visión victimizante de quienes las componen y, por el contrario, abrirse a la posibilidad de estudiar al fenómeno religioso como lo que es, un fenómeno social, y a quienes participan de él como sujetos volubles y actuantes, con intereses, contradicciones, afectos y afinidades políticas y de otro orden.

3.2. Aculturación, reapropiación, hibridación

Es notorio que varios autores, al estudiar la relación entre protestantismo y comunidades indígenas, expresen una inquietud alrededor de la “aculturación” que afectaría a los indígenas conversos. Escribe Elisabeth Rohr:

aunque la alfabetización llevada a cabo por las sectas permite una apropiación de las facultades civilizadoras y, con ello, la integración

⁸ “El protestantismo indígena no debería ser reducido a una instrumento político al servicio de intereses de dominación. Esto es importante porque, bajo la influencia del pensamiento católico y marxista, muchos observadores asumieron que la religión evangélica tenía implicaciones políticas fácilmente previsibles (...). Sin embargo, culpar a los Estados Unidos por el crecimiento evangélico implica una profunda desconfianza hacia los pobres, la incapacidad para aceptar la posibilidad de que estos puedan transformar una religión importada en función de sus propios intereses”. (Traducción de la autora)

deseada por muchos en la sociedad moderna, esto está empero ligado a un proceso de enajenación y desenraizamiento, de forma tal que la tradición oral, los ritos tradicionales, costumbres y usos se pierden irremediamente. (Rohr, 1991, p. 43)

Junto a esto, está presente una mirada negativa de la religión y su carácter “antiemancipatorio” en la medida que se quiere convencer a los conversos de la “inutilidad de una transformación política y en su lugar propagarles el anhelo de ascenso social” (Rohr, 1991, p. 31). Esto último no es contradictorio con una revalorización cultural, al usar por ejemplo las lenguas autóctonas para la transmisión de contenidos y la educación. Por un lado, en esta lectura parece tener mayor peso la lectura que hace la autora de los propósitos de los misioneros, pero no tanto la visión que los conversos tienen de ella ni, precisamente, cómo la religión puede ser subvertida por ellos y en esa medida, adquirir justamente una dimensión emancipatoria.

En este sentido, resulta interesante la reflexión de Andrade (2004) alrededor de que, en la colonia, las poblaciones locales llevaron a cabo un “proceso de reinterpretación y apropiación de las concepciones y comportamientos españoles según las categorías culturales aborígenes”, práctica que, según la autora, es propia del proceso de occidentalización que aún está en curso hoy en día y que “se expresa claramente en el catolicismo popular y la pentecostalización de las iglesias quichuas” (p. 112). En otras palabras, a la idea según la cual existe una “pérdida irremediable” de ciertas prácticas culturales concebidas entonces con cierta mirada que las fija en el tiempo y las despoja de su fluidez, preferimos la propuesta que postula la reinterpretación y apropiación de prácticas ajenas en conjunto con prácticas propias para, en esa reconstrucción, afirmar una identidad étnica propia y, sobre todo, cambiante. Dicho de otra forma, no se trata de una “enajenación” o una “alienación” identitarias, en palabras de Rohr, sino más bien una reconstitución y reafirmación identitarias. De hecho, Bastian (2006) usa precisamente el concepto de “hibridez” al referirse a la “yuxtaposición de varios registros de creencias, formas de comunicación y de transmisión de recursos que pueden ser a la vez muy arcaicos y extremadamente modernos” (p. 46).

Amerita en este punto traer a colación el planteamiento de Néstor García Canclini (2010) alrededor de la noción de “hibridación”. Escribe el autor, “entiendo por hibridación procesos socioculturales en los que estructuras o prácticas discretas, que existían en forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas” (p. 14). Interesa particularmente su posicionamiento respecto de una tendencia, dentro de la academia, a estudiar las identidades como objeto de



investigación. Para él, enfatizar en la hibridación clausura la pretensión de establecer identidades “puras” o “auténticas” y pone en evidencia el riesgo de delimitar identidades locales autocontenidas y que se postulen en oposición a la sociedad nacional o a la globalización. Siguiendo a García Canclini, el concepto de hibridación resulta útil tanto para describir y problematizar la combinación de prácticas religiosas, como para pensar el mestizaje cultural, aunque estas no son más que dos de todas las mezclas y “reconversiones” que los individuos y los colectivos llevan a cabo en aras de negociar con la modernidad, apartarse de lo que les perjudica, apropiarse de sus beneficios. Y, finalmente, interesa la idea que García Canclini coloca acerca del carácter transitorio y provisional de la hibridación. El autor fundamenta que, en la medida que las mezclas interculturales (las hibridaciones) son contradictorias, que muchas veces suponen conflictos debido a que elementos permanecen incompatibles o inconciliables, es útil pensar que, así como se puede entrar y salir de la modernidad, se puede entrar y salir de la hibridación. Son precisamente esas las estrategias que individuos y colectivos movilizan en su intento de reestructurar el mundo transformado por los cambios de la modernidad (Bastian, 2006).

Ahora bien, ¿por qué interesa el concepto de hibridación a la hora de estudiar los protestantismos en la comunidad kichwa otavalo en Otavalo? El pueblo urbano kichwa Otavalo se demarca del resto de los pueblos indígenas del Ecuador al haber adquirido, tanto dentro de la población indígena como fuera de ella, un cierto nivel de poder económico y político que las poblaciones campesinas indígenas desconocían (sin olvidar que los grandes levantamientos indígenas de cambios del siglo fueron ejecutados por estos, evidenciando una agencia política que ningún otro actor social tiene). El prestigio y poder de los que goza tienen que ver con su pronta vinculación al mercado internacional a través de las actividades comerciales de sus *mindalae*⁹. A la vez, las actividades económicas que mantiene colocan al pueblo kichwa de Otavalo en un lugar de contacto privilegiado con la modernidad. El capital económico y político ganado ha permitido un proceso de reafirmación identitaria más aún en un contexto de “competencia” con la población mestiza que vive en la urbe. Al mismo tiempo, Otavalo se ha convertido en un lugar donde opera gran cantidad de iglesias evangélicas y pentecostales con una participación importante de la población indígena no sólo de estratos populares sino también de familias acaudaladas. Esto último resultaría particularmente interesante de estudiar

⁹ Los *mindalae* son personas indígenas que, desde el último tercio del siglo pasado, han desarrollado actividades económicas en el extranjero. Primero, en países latinoamericanos vecinos al Ecuador y, luego, Estados Unidos y países europeos. Las actividades consistían en la venta de artesanías y otros productos y, más tarde, la realización de conciertos callejeros en los que se recibían las donaciones de los pasantes y se vendía el producto musical.



porque no existen reflexiones, a nivel nacional ni regional, acerca de las razones por las cuales el protestantismo se desarrolla o se mantiene en poblaciones con un cierto nivel económico y político. Además, Bastian, Andrade, Stoll, han centrado sus análisis en procesos de protestantismo rurales mientras que, en el caso de este trabajo, interesa mirar el fenómeno en un contexto urbano.

Así, el concepto de hibridación permitiría estudiar, por un lado, la conversión religiosa de una población que hereda tanto de una tradición católica como de ciertos rasgos o rezagos de prácticas religiosas de carácter ancestral¹⁰. Por otro lado, permitiría explorar cómo, al incorporarse a una comunidad religiosa evangélica o pentecostal, se producen procesos de hibridación cultural. Interesa particularmente estudiar cómo dialoga la identidad étnica con la identidad religiosa. Y, siguiendo a García Canclini, estas recombinaciones serían estrategias para negociar con la modernidad. A partir de aquí se espera también obtener elementos para disputar el discurso de ciertos actores, sobre todo políticos, que insisten en definir la identidad cultural en términos predominante étnicos y, sobre todo, excluyentes en función de ciertos purismos culturales.

Con la formación de los Estados republicanos en la América latina decimonónica y, posteriormente, de la mano de los intentos de modernización del Estado, se creyó asistir a una secularización de las sociedades latinoamericanas a la imagen de Europa. Allí, la secularización de las estructuras estatales y de la sociedad supuso que el elemento cohesionador del colectivo dejara de ser la religión y pasara a ser la nación (Pérez-Agote, 2016). Por el contrario, en América latina, las reformas liberales no acompañaron una secularización de las sociedades sino que apenas consiguieron dar espacio para el desarrollo de otro tipo de religiosidades, en desmedro de la católica. Esa ventana de oportunidad abierta por las reformas liberales fue la que permitió la posterior penetración y expansión de las iglesias pentecostales. El hecho de que cada iglesia se adapte a las características endógenas de cada comunidad levanta interrogantes acerca de cómo las conversiones religiosas implican otro tipo de “conversiones”, en particular, conversiones de la identidad étnica, reconfiguraciones de las prácticas y las autodefiniciones que convendría explorar preferiblemente bajo el concepto de procesos de hibridación (García Canclini, 2010).

10 La noción de “ancestralidad” merece una discusión a parte debido a su problematicidad. Muy utilizada en los discursos políticos, no necesariamente tiene un asidero real en las prácticas de las poblaciones indígenas o, a la vez, da lugar a una visión de los pueblos indígenas estereotipada y fija en el tiempo con la que precisamente interesa dialogar (y disputar).



Referencias Bibliográficas

- Andrade, S. (2004). *Protestantismo indígena: Procesos de conversión en la provincia de Chimborazo, Ecuador*. Abya Yala, FLACSO Ecuador, Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Bastian, J. P. (1986). *Breve historia del protestantismo en América Latina*. CUPSA.
- Bastian, J. P. (2006). De los protestantismos históricos a los pentecostalismos latinoamericanos: Análisis de una mutación religiosa. *Revista de Ciencias Sociales (CI)*, 16, 38-54.
- García Canclini, N. (2010). *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Paidós.
- Guamán, J. (2008). *Panorama de la Iglesia Evangélica en el Ecuador*. Quito.
- Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC). (2016). *Reporte de pobreza por consumo Ecuador 2006-2014*. INEC.
- Jácome, J. L. (2005). La cooperación de las iglesias norteamericanas. En J. Ponce Leiva (Ed.), *Las relaciones Ecuador-Estados Unidos en 25 años de democracia (1979-2004)*. FLACSO-Abya Yala.
- Pérez-Agote, A. (2016). La religión como identidad colectiva: Las relaciones sociológicas entre religión e identidad. *Papeles del CIEC: International Journal on Collective Identity Research*, 1, 1-29.
- Rohr, E. (1991). El sueño de volar. *Revista Sarance*, 15, 27-60. Instituto Otavaleño de Antropología.
- Sandoval, F. (2010). Las nuevas creencias religiosas y los nuevos creyentes en Otavalo: Introducción para un estudio. *Revista Sarance*, 26, 55-67. Instituto Otavaleño de Antropología.
- Sanjinés, J. (Director). (1977). ¡Fuera de aquí! (*Llukshi kaimanta*) [Película]. Grupo Ukamau.
- Semán, P. (2019). ¿Quiénes son? ¿Por qué crecen? ¿En qué creen? Pentecostalismo y política en América Latina. *Revista Nueva Sociedad*, 280, 1-15.
- Stoll, D. (1991). *Is Latin America turning Protestant? The politics of evangelical growth*. University of California Press. <https://doi.org/10.1525/9780520911956>