

ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN ECUADOR

FERNANDO GARCÍA S., JOSÉ E. JUNCOSA B.,
CATALINA CAMPO I., TANIA GONZÁLEZ R.
(EDITORES)

TOMO I

ANTOLOGÍA-VOLUMEN II



ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA DE ANTROPOLOGÍA



Fernando García S., José E. Juncosa B., Catalina Campo I., Tania González R. (Editores)

Antropologías hechas en Ecuador. Antología-volumen II / Fernando García S., José E. Juncosa B., Catalina Campo I., Tania González R. (Editores)

Ira. Edición en español. Asociación Latinoamericana de Antropología; editorial Abya-Yala; Universidad Politécnica Salesiana (UPS) y la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-Ecuador), 2022

444p.; tablas.; gráficos; mapas.

ISBN:

978-9978-10-648-8 OBRA COMPLETA

978-9978-10-651-8 Volumen II

ISBN DIGITAL:

978-9978-10-653-2 OBRA COMPLETA

978-9978-10-654-9 Volumen II

Hecho el depósito legal que marca el Decreto 460 de 1995

Catalogación en la fuente – Asociación Latinoamericana de Antropología

© Asociación Latinoamericana de Antropología, 2022

© Fernando García S., José E. Juncosa B., Catalina Campo I., Tania González R. (Editores), 2022

1era Edición, 2022

Asociación Latinoamericana de Antropología

Editorial Abya-Yala

Universidad Politécnica Salesiana (UPS)

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-Ecuador)

Diseño de la Serie: Editorial Universidad del Cauca

Fotografía de portada: Roberto Zambrano, Encuentro Pastoral Afro (EPA) celebrado en Santo Domingo de los Tsáchilas. Se observa en primer plano a Elias Corozo

Diagramación: Editorial Abya-Yala

Diseño de carátula: Editorial Abya-Yala

Editor general de la Colección: Eduardo Restrepo

Copy Left: los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales.

Edición 2022

Contenido

Prefacio

Presentación

Nota sobre la edición

8. Antropología religiosa, simbólica y ritual

¿Hacia un shamanismo *light*? Cambios y adaptaciones
en procesos religiosos en la Amazonía peruano-ecuatoriana (siglos XVIII-XX)
MARÍA SUSANA CIPOLLETTI

Interpretación de la yumbada
FREDDY SIMBAÑA PILLAJO

La Fiesta de Reyes en Santo Domingo de Onzole
JEAN MUTEBA RAHIER

Representaciones del cuerpo y de la enfermedad en las sociedades andinas
JOSÉ SÁNCHEZ PARGA

9. Iglesias y culturas

El indígena cristiano: estrategias de la apropiación
ANNA MEISER

Resistencias y relaciones de poder entre las iglesias
y las organizaciones indígenas
JUAN ILLICACHI

10. Antropología política

El movimiento indígena ecuatoriano en la historia reciente
FERNANDO GARCÍA

El liberalismo del temor de los indios

MERCEDES PRIETO

11. Antropología y género

Género e identidades nacionales

SARA RADCLIFFE Y SALLIE WESTWOOD

Las diversidades y la antropología

MARÍA AMELIA VITERI

Etiquetajes sobre el cuerpo de las mujeres afroecuatorianas y autorepresentaciones

KATTYA HERNÁNDEZ

12. Diálogo de saberes

El renacimiento de la espiritualidad de Arutam: enlaces pedagógicos, territoriales y epistémicos

JOSÉ E. JUNCOSA

“Somos kitu karas: estamos sintiendo, siendo, haciendo”

PATRICIO GUERRERO ARIAS

13. Ciudadanía, interculturalidad y plurinacionalidad

De la “cuestión indígena” a lo “indígena” como cuestionamiento. Hacia una crítica del latinoamericanismo, el indigenismo y el mestiz(o)aje

ARMANDO MUYULEMA C.

Interculturalidad: un acercamiento desde la investigación

ANITA KRAINER

La jurisdicción indígena: del monismo jurídico a la interlegalidad

FERNANDO GARCÍA SERRANO

Sobre los autores

Sobre las instituciones

Resistencias y relaciones de poder entre las iglesias y las organizaciones indígenas¹

JUAN ILLICACHI

*Buen cristiano, buen ciudadano; buen cristiano, buen indígena;
buena cristiana, buena esposa (pastor Simón Gualan).*

Introducción

En este capítulo analizaré el espacio ritual de las conferencias evangélicas y de las convivencias católicas, a partir de la descripción etnográfica y de entrevistas realizadas a dirigentes religiosos e integrantes de ambas iglesias, en su mayoría conversaciones en kichwa. El despliegue simbólico que se hace en estos espacios me permitirá reflexionar sobre la manera en que se autorrepresentan los conversos, sobre cómo producen jerarquías internas y disputan el poder. Se analiza también la apropiación en ambos espacios de símbolos y formas de organización kichwa, en lo que he denominado “procesos de *runización* de la ritualidad” evangélica y católica. La palabra *runa*, traducida literalmente al castellano significa “hombre”, “hombre kichwa”. *Runización* es un proceso de adaptación, apropiación y resignificación de los elementos de las iglesias tanto católica como protestante.

A nivel interno, analizo las diferencias que existen entre una estructura católica en la que el liderazgo está marcado por elementos externos de la comunidad, por sacerdotes que provienen de estructuras muy institucionalizadas; mientras la estructura religiosa protestante es más horizontal, en la que todos pueden acceder a los liderazgos religiosos. También abordo las relaciones de poder que se dan entre las mujeres y cómo estas se manifiestan en los espacios de competencia, aunque ese tema será desarrollado con más detalle en el capítulo cuarto.

1 Capítulo 2 de *Diálogos del catolicismo y protestantismo indígena en Chimborazo* (2013, pp. 97-138). Quito: Abya-Yala; UPS.

Siguiendo los lineamientos de la presente investigación, pondré en el centro de mi análisis el tema del poder y la resistencia, para cuyo fin retomo las propuestas de Michel Foucault. Analizo el despliegue no del poder represivo o coercitivo, sino del poder productivo desde las iglesias católicas y protestante. Es decir, me interesa reflexionar sobre la manera en que las relaciones de poder contribuyen a la producción de identidades protestantes y católicas.

Disputa interna en la Iglesia evangélica

Retomando las conferencias evangélicas y desfiles en Chimborazo, estas generan una serie de despliegues rituales y simbólicos: cambio de vestimentas, colocación de banderas tanto de las iglesias como del Ecuador, pancartas que identifican a las iglesias, corte de cintas inaugurales, etc. El desfile se constituye en el campo de batalla de las disputas simbólicas entre las distintas iglesias que se presentan. Previo a la conferencia evangélica, el desfile es uno de los actos donde se manifiesta el poder indígena y las jerarquías de clase, desplegándose en espacios sigilosamente distribuidos. Por ejemplo, no todos pueden ocupar los primeros lugares, portar las banderas o las cintas de inauguración. Los desfiles evangélicos son los lugares privilegiados de la expresión de las relaciones de poder, sin embargo, el poder que se expresa no es prohibitivo, sino constructivo; no es represivo, sino valorativo. El poder en los desfiles y conferencias se expresa considerando a los conversos como sujetos activos en la construcción del evento. Los desfiles, las aperturas de ceremonias y las coronaciones también contribuyen a la conformación de lazos de amistad entre las iglesias, mujeres, hombres, niños... estas actividades se constituyen en uno de los puntos de encuentro privilegiados para el cortejo de solteros y solteras. Los desfiles evangélicos no solo despliegan el ejercicio del poder, sino también ponen de manifiesto las resistencias. La circulación de “chismes”, los “discursos ocultos” (Scott, 2000) y frontales entre personas del mismo grupo, es decir, entre los “hermanos y hermanas” evangélicas.

Las mujeres todavía no hemos llegado a la presidencia de la CONPOCIIIECH, es duro decir, pero creo que es por el machismo. Lastimosamente, ni en las iglesias locales las mujeres asumimos el cargo de presidentas porque dicen que el esposo ya es presidente. El esposo es presidente y la mujer es una ayuda idónea, eso dicen. ¿Por qué la mujer no puede ser presidenta y el esposo un ayudante idóneo? En nuestras iglesias cristianas no hay la conciencia de decir: “Bueno, una mujer puede liderar la Iglesia, puede conducir la Iglesia o la comunidad”. Asumir el liderazgo depende tanto de los hombres como de las mujeres, sin embargo, los hombres limitan la participación de la mujer (Teresa Pagalo, 6 de agosto de 2011).

Además, en las conferencias evangélicas —especialmente en una parte del programa llamado “Especiales”— se desarrollan las disputas por el poder femenino evangélico

individual y grupal al interior de una carpa, y solo concluye esta relación de fuerzas cuando los miembros del jurado declaran el veredicto final, ubicándolas en las diferentes escalas de calificación. Este campo de disputa religioso al interior de la carpa no es con el sexo opuesto, sino entre las mismas mujeres evangélicas de diferentes edades y lugares. Sin embargo, se exhiben frente a los hombres haciendo un despliegue de sus capacidades para cantar, hacer gestos, danzar; mostrando una increíble exaltación de fe hacia un ser omnipotente y omnipresente. El concurso entre los grupos femeninos de danza, a la vez que despliega símbolos de identidad como los trajes kichwas y la reivindicación lingüística del idioma, también constituye un espacio de competencia entre las mujeres por el reconocimiento masculino. Además, estos espacios permiten compartir experiencias y formas distintas de vivir y concebir la espiritualidad, y es una de las formas de cuestionar al sistema patriarcal y a las desigualdades que marcan su vida cotidiana (Hernández, 2003). En este sentido, podríamos decir que “los rituales pueden ser utilizados para reproducir y restaurar el orden social, pero también para subvertirlo” (Fortuny, 2001: 155).

La participación de las niñas y señoritas en los concursos de danzas cristianas son muy disputadas, aunque ellas digan que no participan para ganar premios, sino para adorar a Dios. En este sentido, se evidencia la dinámica de la disputa y la competencia entre mujeres al interior de las iglesias evangélicas. Cabe recalcar que no en todas las conferencias evangélicas hay premios ni estos son siempre los puntos de atracción de los encuentros multitudinarios, lo fundamental es la salvación de las almas (García, 2008).

En esta misma lógica de disputa y visibilización de espacios entran los que poseen el poder: los pastores, miembros y dirigentes del Concilio de Pastores, los dirigentes de la Confederación de Pueblos, Organizaciones, Comunidades e Iglesias Indígenas Kichwas de Chimborazo, etc. Mediante este *performance* de poder, los pastores buscan formas de mantener, fortalecer y expresar su posición privilegiada al interior del grupo. Los reconocimientos, declaraciones,² cambio de denominaciones, es decir, de los departamentos del concilio a los ministerios, emisión de decretos,³ expedición de títulos de “pregrados y “posgrados”, se constituyen en los mecanismos de expansión, expresión y legitimación del poder:

Hemos creado la Facultad de Ciencia Bíblica Teológica (FACIBIT) con el decreto N° 004, con sus escuelas: Formación Ministerial, Psicología Pastoral, Biblia, Teología y Educación Cristiana, con sus respectivos programas:

- 2 De acuerdo a la disposición del Concilio de Pastores, el último domingo de octubre se celebra el Día del Pastor.
- 3 El Concilio de Pastores posee la facultad de emitir decretos, por ejemplo: creación de ministerios de COPAEQUE expedidos con el Decreto N° 001. Todos estos decretos tienen valor únicamente dentro del ámbito del Concilio de Pastores. Como puede verse, estas declaraciones parecen imitadas de los Decretos Ejecutivos del Gobierno Nacional.

bachillerato, licenciatura, maestría, doctorados y PhD. Hermanos, ustedes ya tienen aquí en el Concilio una Universidad Religiosa. Nos han colaborado los hermanos licenciados Antonio Guamán Gualli, Jorge Moyolema y Lorenzo. Para ustedes queda esta institución, cuidado con su desaparición, ahí si hemos de ponernos tristes (Simón Gualan, 21 de febrero de 2011).

Esos títulos no son reconocidos por la SENESCYT, pues no tienen la categoría de derecho, sino de hecho, por cual solo sirven para el carácter denominativo en su espacio religioso. Sin embargo, la sociedad los re-conoce no solo como títulos religiosos, sino “académicos”. La presentación de estos títulos es una de las formas de buscar reconocimiento, respeto y legitimidad frente a sus “corderos”. Aquí se evidencia lo que Foucault denomina saber-poder: “De cualquier manera la palabra pastor designa una forma especial de poder” (Foucault, 2003: 9). En esa búsqueda de poder pastoral evangélico, las categorías de “doctor” y “master” multiplican aún más su poder. Este juego de combinación del poder pastoral (pastor) y el saber (doctor) consiste “en que tiene autoridad para obligar a la gente a hacer lo necesario para salvarse: salvación obligatoria” (Foucault, 2007: 25). En esta conjugación del hombre religioso (pastor) y el *homo academicus* (doctor) es pertinente retomar la afirmación del Foucault cuando dice que:

Hay que admitir más bien que el poder produce saber (y no simplemente favoreciéndolo porque le sirva o aplicándolo porque sea útil); que poder y saber se implican directamente el uno al otro; que no existe relación de poder sin constitución correlativa de un campo de saber, que no suponga y no constituya al mismo tiempo relaciones de poder (Foucault, 2009: 37).

Además, la emisión de títulos por parte de las instituciones religiosas es una forma de conseguir capital simbólico, como señala John Gledhill:

La clave para poder controlar los sistemas de clasificación social reside en adquirir la autoridad para nombrar y conferir títulos. Un “catedrático” adquiere capital simbólico, en primer lugar, mediante el reconocimiento oficial de la institución universitaria, y, en segundo lugar, a través del reconocimiento que el estado otorga a la universidad como estructura autorizada para situar a los individuos en una jerarquía de grados de distinción social (2000: 223).

El capital simbólico de los pastores tiene el reconocimiento de la Facultad de Ciencia Bíblica Teológica, pero carece del reconocimiento del Estado, el cual ha sido sustituido por el Concilio de Pastores Kichwas del Ecuador (COPAEQUE). De forma expresa, para los pastores, la emisión de títulos significa el reconocimiento permanente su labor pastoral:

Estos títulos son un reconocimiento a todos los pastores que han servido a Dios y a su pueblo durante 25 años, a los siervos que se han preparado en el área teológica/secular y a los hermanos electos al presbiterio de la COPAEQUE con el decreto N° 006. Hemos dado grado honorífico a los pastores que han cumplido 25 años de servicio. Hemos entregado el grado honorífico de reverendo a los licenciados y a los teólogos. Si alguien ya ha cumplido con los 25 años solo vienen y dicen “yo ya cumplí y quiero que me den el título”. Pero óigame bien, ese papel, ese cartón, no va a trabajar, usted va a trabajar. Hemos dado ese papel porque hay que estimular y si de repente aspiran salir del país necesitan ese documento, ese papel inservible sirve mucho. Doctorado *honoris causa* a los ministros que han realizado obras del Evangelio y a la sociedad en general con el decreto N° 008. La Facultad de Ciencias Bíblicas les ha entregado a los pastores que trabajaron desde jóvenes el título de Doctor *honoris causa*, a esos hermanos que ya son viejitos pero que dieron toda su vida a la espiritualidad. En este grupo están papá Agustín, papá Carmelo y otros papás. Yo no he llegado todavía a esa gran distinción, porque todavía soy joven, pero a través de la perseverancia y la preparación he llegado a ser doctor (Simón Gualan, 31 de enero de 2011).

La conferencia, a más de ser una fiesta religiosa evangélica indígena, es un despliegue de espectacularidad en su organización y presentación. El ceremonial del desfile evangélico se inserta en una lógica de acción social y especialmente en la urdimbre de las relaciones sociales. El desfile es un acontecimiento importante que despierta el interés de todos los asistentes. En estos desfiles y conferencias no todos los espacios son de todos, existe una distribución predeterminada, es decir, “todos los desfiles implican un orden jerárquico” (Scott, 2007: 277), pero las fronteras de los espacios religiosos tampoco son absolutas y exclusivas, y a momentos se infringen esas fronteras espaciales. Para los evangélicos, el desfile “no es un rito cívico ni mundano, sino un acto espiritual”. Además, el desfile de los conversos tiene un orden gradual, muy preciso, según la posición religiosa y no social, que comienza con los pastores escoltados de las banderas del coro de la iglesia, donde sus integrantes van vestidos de blanco, marca específica de “pureza”, y termina con los conversos que no ostentan ningún estatus religioso. Los líderes religiosos, encabezados por el pastor, ocupan lugares privilegiados, mientras los conversos que no poseen el poder ocupan espacios menos importantes.

Tanto los desfiles como las conferencias, además, cumplen el rol de estrechar lazos de amistad entre los pastores y sus “rebaños”, sirven para “vincular a sus participantes con Cristo”, contribuyen a tejer redes de amistad entre iglesias, revitalizan el kichwa y son una manifestación de formas organizativas indígenas; sin embargo, debe reconocerse que “un desfile de este tipo es, en sí mismo, un cuadro vivo de la disciplina y el control centralizado” (Scott, 2007: 87). Dentro de las iglesias evangélicas, vía conferencias y desfiles, se educan, se auto-educan y

se internalizan formas de orden y disciplina. Los llamados a dirigir este tipo de educación son los “padres espirituales”, sin descartar que esporádicamente también un converso entendido en la Biblia pueda tomar las sagradas escrituras y guiar al rebaño, reemplazando al pastor, acogido y aceptado por sus “hermanos y hermanas”, con una hoja de vida intachable por su actitud de servicio y “sumisión” hacia el pastor y Cristo. En estos casos, su afán de fidelidad a Cristo hace que sea incluso más estricto que el mismo pastor, para profundizar y reproducir las relaciones de poder entre el rebaño. Quien sustituye al pastor esporádicamente, es capaz de exaltarse cuando cree que su superior es ofendido y la vez demostrar reverencia y agradecimiento a las adulaciones y elogios a su pastor.

En la manifestación de formas organizativas indígenas en las conferencias y desfiles, también debe reconocerse que el evangelismo norteamericano se ha *runizado*, porque la forma de organizarse se ha ido cambiando. De acuerdo a los testimonios, hace algunos años el que entraba a la carpa se salvaba y aseguraba la vida eterna, de lo contrario no; ese era, fundamentalmente, el significado que tenía la carpa.

Lo que he llamado “proceso de *runización*” del protestantismo en Chimborazo se pone de manifiesto en las conferencias evangélicas, donde el uso del idioma kichwa se legitima como lenguaje ritual, los valores comunitarios se despliegan en toda la logística organizativa y se retoman los atuendos tradicionales. “Nosotros manejamos las iglesias con la bendición de Dios. No hay gente de la ciudad manejando nuestras iglesias ni a nuestros hermanos” (Antonio Guamán, 25 de abril de 2013). Esta nueva experiencia religiosa, conducida por los mismos indígenas, posibilita el surgimiento de lo que Berger (en García, 2008) llama “comunidades de vida”, con mecanismos propios de cohesión, lucha, alianza, reciprocidad, organización y sentido compartido de su vida cotidiana. Paralelamente, en estos espacios se reproducen la jerarquías internas entre pastores y conversos, entre hombres y mujeres. Se trata de espacios rituales en donde se construyen identidades, pero a la vez se legitiman las relaciones de poder.

Disputa entre las iglesias evangélicas y católicas indígenas

Las convivencias son organizadas por las iglesias católicas indígenas y no por los sacerdotes mestizos o extranjeros. Quienes encabezan toda la estructura organizativa son los catequistas y no los sacerdotes, sin embargo, no se niega su acompañamiento en calidad de invitado y con el rol específico de celebrar la misa. Las convivencias católicas⁴ indígenas comparten algunas prácticas y manifestaciones

4 “Las convivencias se iniciaron a desarrollarse en los años 80 con el liderazgo de monseñor Leonidas Proaño, en Santa Cruz de Riobamba, en conmemoración el segundo Domingo de Pascua. Esta celebración se hizo con la participación de las comunidades eclesiales de base y con las comunidades indígenas. Esta iniciativa se ha ido desarrollando a la magnitud que

simbólicas con las conferencias evangélicas, como son la organización de desfiles, la participación de coros y danzas, las instalaciones de carpas, el uso de la lengua kichwa en las relaciones sociales, el uso de las vestimentas antiguas y actuales, etc. Los valores indígenas de solidaridad comunitaria se ponen en juego tanto en las convivencias católicas como en las conferencias evangélicas, y la “minga” es uno de esos elementos. Según Hugo Burgos, la minga es una supervivencia de la institución incaica con la que se favorecía la construcción de obras públicas; también es una institución de ayuda recíproca que prima ya no entre individuos ni entre familias, sino a nivel de la comunidad celular, es decir, del anejo,⁵ aunque puede ampliarse a toda la comunidad parroquial y en ciertos casos a un sector de comunidades vecinas en la región (Burgos, 1970: 153). La “*jucha*”⁶ es otro de los elementos culturales reapropiados por ambos grupos religiosos; la *jucha* es la ayuda que cada individuo debe dar al colectivo para la organización de actividades religiosas. Es una contribución voluntaria a tenor de las conferencias o convivencias, se trata de una relación del individuo hacia un conjunto (iglesias), sin descartar la relación inversa en otros casos. La *jucha* puede darse en especie o en dinero, su cantidad y calidad evidencia el estatus económico de la persona. La *jucha* aún circula entre las familias y los miembros de la misma comunidad, durante los matrimonios, bautizos, la construcción de casas, etc.; se da y se recibe en forma de apoyo pero también en forma de deuda, sin embargo, la *jucha* a las iglesias generalmente se da y no se recibe, y es en especie: papas, arroz, dinero, ganado vacuno.

Por otro lado, existen diferencias importantes en ambos espacios religiosos. Las convivencias católicas no propician ciertas prácticas importantes para los evangélicos como el desfile con las banderas (de Ecuador, EUA y las iglesias); en contraste, en la Iglesia católica se emiten discursos antinorteamericanos desde las organizaciones

hoy se ve. Ahora la hacen los propios indígenas. En Santa Cruz de Riobamba se hacían las convivencias no con las carpas como se hacen hoy” (Luis Fernando Botero, 23 de mayo de 2013). “La Diócesis de Riobamba compró la carpa hace doce años y fue entregada al equipo misionero indígena que hoy ya está viejito. Desde hace dos años la Iglesia de Riobamba tiene una carpa que manejan las hermanas Lauritas” (Julio Gortaire, 23 de mayo de 2013). “Estas carpas son alquiladas en 200 USD, nosotros alquilamos cada año, por eso lo sabemos” (Pedro Guznay, 4 de mayo de 2013).

- 5 Hugo Burgos (1970) esgrime insistentemente la palabra “anejo” como sinónimo de “comunidad”.
- 6 Para Hugo Burgos, la *jocha* (palabra castellanizada) es la cooperación colectiva conocida por su antiguo origen: la minga. Antiguamente, las jochas se ofrecían a los que tenían la obligación de celebrar su nombramiento para un cargo en el Gobierno de la comunidad, pero debido al debilitamiento del Gobierno indígena, los cargos político-religiosos han perdido su significado. Se ofrecían jochas de carne, de chicha, de papas, pan y especialmente aguardiente (Burgos, 1970: 151). Concomitante con esta argumentación, Eulalia Carrasco dice: “Son comunes las ‘jochas’ en granos, animales y dinero. La jocha puede ser ‘dada’ o ‘regresada’, es decir, constituye una reciprocidad obligatoria, sin que se la pueda llamar ‘deuda’” (Carrasco, 1982: 50).

indígenas. Las convivencias católicas no son organizadas para restituciones⁷ o para multiplicar adeptos, como sí lo hacen los evangélicos. Pero coinciden en que uno de los objetivos de su organización es el reforzamiento de la convicción religiosa. Se nota, además, que las ceremonias católicas son menos ostentosas y emotivas; para citar un ejemplo: en las oraciones y la predicación católicas no existen lágrimas y arrepentimientos públicos como ocurre en las convivencias evangélicas, salvo escasas excepciones, las mismas que no son en forma grupal sino personal.

Las disputas de poder entre las iglesias católicas y evangélicas indígenas son evidentes a nivel local, provincial y nacional, sin descartar la lucha de fuerza en niveles personales y familiares. Empezando a nivel de las comunidades, se presenta con mayor resonancia la disputa de poder en el momento de las elecciones de cabildos comunitarios (presidente, vicepresidente, secretario, tesorero y dos vocales). Los votos tienden a polarizarse entre católicos y evangélicos. En el momento de la elección —acto democrático celebrado en los meses de diciembre de cada año— pondera la planificación de particularidades, se pone en evidencia el interés de colocar un representante de su iglesia, siendo el espacio más disputado el de la presidencia del cabildo. Sin embargo, la reunión comunitaria borra imperceptible y momentáneamente los intereses de las iglesias, sobreponiéndose los intereses de la comunidad. Hay temas que unen a todos como la minga para el bombeo de agua o la restauración de casa comunal, por citar ejemplos. Esto nos lleva a concluir que las diferencias religiosas no implican necesariamente una división total de la comunidad y que las relaciones intracomunitarias no solo se reducen a disputas de poder. Es erróneo presentar a los indígenas como una sociedad homogénea, sin tensiones ni conflictos. Las tensiones entre ambos grupos religiosos se visibilizan al momento de autoidentificarse: por un lado, como evangélicos con imagen de sujetos “modernos”, “hermanos nuevos”, liberados de la sujeción ideológica de los mestizos, de la dominación de la Iglesia católica y de la opresión de las antiguas creencias religiosas; y por otro lado, como católicos.

El proceso electoral comunitario también convoca a los migrantes evangélicos y católicos, siendo estos quienes aportan, previa a la elección, los cinco dólares de cuota anual, a diferencia de los dos dólares aportados por quienes residen en las comunidades. Este tipo de aporte económico cambia de acuerdo a la realidad y decisiones de la comunidad. Los migrantes católicos y evangélicos son tratados con el mismo derecho y deber dentro sus comunidades indígenas, pero pierden su ciudadanía comunitaria si dejan de contribuir a la ejecución de los planes de la comunidad.

La lucha por ocupar los diversos espacios de dirección comunal concluye solamente cuando las reglas del juego democrático se imponen. Las ventajas de lograr la

7 “Restitución” es un concepto empleado por las iglesias evangélicas y es el acto de reintegrar a la Iglesia a quienes la han abandonado momentáneamente.

silla presidencial comunitaria están dadas por la relación estrecha con la Iglesia y el cabildo durante el año de gobierno. Aunque suele imponerse la iglesia con mayor número de miembros, en ocasiones excepcionales no “gana” la iglesia sino la comunidad, pues quienes votan no se fijan en la filiación religiosa.

Hace no más de dos décadas este tipo de correlaciones de fuerzas al interior de las comunidades indígenas, atrincheradas en cada una de las tendencias religiosas, no se expresaban solamente en discursos, gestos y negociaciones, sino en agresiones físicas, riñas, quemas de chozas, ataques con armas blancas y asesinatos. “Antes necesitábamos el permiso de la comunidad para hacer nuestras conferencias, ahora no necesitamos, porque cada quién alabamos a nuestro señor Jesucristo en nuestras iglesias [...] y nadie nos insulta como antes” (Juan María Atupaña, 28 de enero de 2011). Hoy, este tipo de agresiones entre católicos y evangélicos han desaparecido, aunque un número muy reducido de comunidades aún tienen conflictos, como se vio en el apartado anterior.

Si limitamos nuestro análisis a la provincia de Chimborazo, podemos observar otro tipo de correlación de fuerzas, como la confrontación entre personajes importantes que han marcado la historia de ambos grupos religiosos: monseñor Leonidas Proaño (1954-1985) y el misionero Enrique Klassen. Esta disputa simbólica por la memoria histórica se ve en una de las preguntas clave de Jorge Moyolema —secretario del Concilio de Pastores— a la multitud en un acto de despedida a los misioneros norteamericanos y canadienses: “¿Quién cambió la vida de los indígenas: Leonidas Proaño o Enrique Klassen? Obviamente, la respuesta es Enrique Klassen. Enrique Klassen no es un Dios, no debemos adorarlo, pero gracias a este misionero los kichwas hemos cambiado” (Jorge Moyolema, 20 marzo de 2011). Los evangélicos de Chimborazo reivindican a Enrique Klassen como una figura central de la constitución de la identidad cristiana, mientras los católicos indígenas exaltan la figura de “taya Proaño” (expresión de los indígenas kichwas para decir “papá”). En esta disputa simbólica de una u otra figura religiosa, también entran en competencia las vidas, obras y pensamientos de estos personajes. Proaño con estatus de obispo de la Diócesis de Riobamba, uno de los máximos exponentes de la teología de liberación, mientras Klassen como el heraldo “importador” del Evangelio. En el trabajo de campo se constató que los evangélicos identifican a Enrique Klassen, públicamente, como un ícono de los cristianos indígenas en oposición a la figura de Leonidas Proaño, a quien acusan de perseguir a los protestantes. Para los evangélicos quien acompañó la lucha y liberación de los indígenas fue Enrique Klassen, aunque han vivido muchos misioneros en las comunidades de la provincia y muchos de ellos son recordados. En este evento se recalcó la memoria de Enrique Klassen, pero el nivel de culto y la trascendencia histórica que tiene Proaño no es comparable con el de Klassen. No obstante, en el discurso de las autoridades de COPAEQUE se escucha que la presencia del protestantismo liderado por Klassen, dio “un golpe espiritual” a los poderes gamonales (hacendados, Iglesia católica, tenientes políticos) y no un “golpe físico, propio de los católicos”. También expresan que su condición de evangélico y la

inspiración del Espíritu Santo, no les permite ejercer ningún tipo de venganza contra quienes humillaron a los indígenas. En esta pugna por la construcción de la memoria, los católicos indígenas emplean la iconografía de Proaño y le atribuyen la liberación de los indígenas del gamonalismo. Es evidente la “lucha de representaciones” (Muratorio, 1994) en ambos grupos religiosos, a pesar de que ninguna de las iconografías son indígenas, sin embargo, quienes construyen los imaginarios en torno a estos dos personajes religiosos no lo hacen desde las jerarquías, sino desde la “subalternidad indígena”. El protagonismo de los indígenas católicos y evangélicos en la construcción de imágenes hace que los indígenas dejen de ser representados por imposiciones externas y empiecen a construir sus propios imaginarios religiosos y políticos. Esta es una forma de cuestionar la imagen social y política, creada —históricamente— desde el blanco-mestizo y el europeo, además, es una manera de afirmar “su condición de agentes sociales que exigen no solamente pleno acceso a derechos ciudadanos, sino reconocimiento de derechos colectivos como pueblos” (Guerrero, 1994: 242).

El “panoptismo” en Licto

Al contemplar la iglesia de Licto, es imposible no pensar en el libro *Relaciones interétnicas en Riobamba*, un verdadero clásico en su género escrito por Hugo Burgos (1970). Parte de su trabajo de campo se enfoca en la parroquia Licto. En este escenario, concretamente, frente a la iglesia, la casa de Dios, se expresan las relaciones de poder entre un niño mestizo y un indígena adulto:

Un grupo de familias indígenas del anejo Gueseche salían contentos de la iglesia de Licto “pasando” una misa. El sacerdote ya había pagado todos los servicios y se despedía de la iglesia recibiendo la imagen de un Niño Dios. Sin embargo, el hijo del sacristán, un niño de 10 años, insistía al fiestero nativo el pago de sus servicios; el requerimiento pareció quedar subsanado cuando el sacerdote dio un sucre al muchacho. La respuesta fue el insulto y el enojo del niño aduciendo que era muy pequeña la propina. Como el sacerdote se resistiera a pagar los 5 sucres que pedía, el muchacho no dudó en dar un par de patadas al indio para que cumpliera su pedido. Entre risas del indio y de los curiosos, el muchacho solo se retiró cuando recibió la suma de 3 sucres, después de vapulear al adulto (Burgos, 1970: 265).

Sin duda, el tiempo ha pasado y las relaciones entre los mestizos y los indígenas en esta localidad han cambiado favorablemente, aunque no puede negarse la existencia de algunos rezagos de racismo. Para demostrar la presencia estos rezagos de “colonialismo interno”⁸ tenemos el siguiente testimonio:

8 “El colonialismo interno constituyó una expresión de relaciones sociales que no solo determinaban el retraso tecnológico y científico, la explotación económica y el control

Vino un niño acá al convento, me miró fijamente mi cara, una y otra vez, eso me sorprendió y me indujo a preguntarle ¿Qué te pasa? ¿Qué ocurre? Me respondió: ¿Por qué eres negro? ¿Por qué tu cara es negra? ¿Por qué no eres blanco como yo? Me sorprendí frente a esas preguntas pero también respondí con otras cuestiones ¿Qué color es esta pared? Blanca. Entonces cualquier cosa puede ser blanca. El niño se dio la vuelta y se fue. Creo que recordará toda su vida en que lo blanco es cualquier cosa. Pienso también, que no fue idea del niño, sus padres conversaron en su casa y eso es lo que me dijo. El niño me dijo lo que sus padres le dijeron (sacerdote en Licto, de Kenia, África, llegó en noviembre de 2008) (Burgos, 1970).

Esta expresión de racismo sufrida por el sacerdote keniano (por su fenotipo), evidentemente demuestra que el centro ceremonial de Licto no estaba preparado para la llegada triunfal de un subalterno, mucho menos a la iglesia jerarquizada. Pero también es evidente que la palabra “negro” continúa teniendo una connotación peyorativa y evocando un pasado de servidumbre, pues los cambios jurídicos no han implicado cambios socioculturales profundos “podemos decir que se abrió el espacio jurídico pero no el espacio sociocultural” (González, 2006: 17), sin embargo, la presencia de un sacerdote de origen africano en Licto contribuye a crear una imagen positiva en un espacio conflictivo, diríamos en un escenario monopolizado y privatizado por los blanco-mestizos. Este hecho rompe el estereotipo tradicional e irrumpe en el espacio privado. La llegada de un sacerdote de tez morena a conducir el convento jerárquico puede ser interpretada como una invasión del poder subalterno, pero legítimamente designada por los jefes de la Iglesia. Además, considerando “que el cristianismo era la religión de los amos que, por deber, procuraban transmitir a sus esclavos” (González, 2009: 15), la presencia de este sacerdote como conductor de una parroquia católica, implica reinterpretar y reapropiarse del espacio privado.

Evidentemente, las relaciones entre mestizos e indígenas en este centro ceremonial no son las mismas que en la época que Hugo Burgos hizo su estudio (1967-1969). Indudablemente, los indígenas han invadido de forma imaginaria y real un espacio que no fue construido para ellos, tomando espacios clave como la junta parroquial

político de los ‘indios’, sino también de los otros grupos y clases” (Burgos, 1970: 33). Este autor, al estudiar sistemáticamente el “colonialismo interno” que opera en la región indígena, concluye: a) la existencia de una sociedad global unida a la vida indígena; b) la estructura metrópoli-satélite como arquetipo histórico en la vida de relación entre nativos y mestizos; c) la falsa creencia del aislamiento o marginalidad de los indios; d) la prevalencia del pueblo indio transformado tempranamente en parroquia; e) el dominio de la cabecera sobre los anejos en ciertos tipos de parroquias; f) el proceso de “cholicación” que opera como cambio cultural en las relaciones internas y el proceso de “lumpemproletarización” como producto de las relaciones que sobrevienen cuando el indígena sale a las grandes urbes en busca de trabajo (Burgos, 1970: 321-322).

y tenencia política, articulando organizaciones indígenas de segundo grado⁹ en el espacio monopolizado por los mestizos. En términos constitucionales, también ha habido cambios importantes que favorecen a la población indígena y afroecuatoriana, históricamente segregada. La Constitución, en su artículo primero menciona: “El Ecuador es un Estado Constitucional de derechos y justicia, social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico”.¹⁰

En esta Iglesia, los rezagos del colonialismo interno histórico se ven reflejados en la segregación racial que sigue prevaleciendo en los espacios rituales. Se celebran las misas todas las mañanas a excepción de los días viernes y todos los domingos a las 11 de la mañana. A las misas matinales de las 6:30 va la gente mestiza y a las de los domingos asisten los indígenas. Posiblemente hoy esta segregación se da de manera voluntaria producto de muchos años de “costumbre”, sin embargo, al dar una mirada retrospectiva se puede concluir que hubo una división espacio-temporal de misas: un horario para indígenas y otro para mestizos. En el proceso temporal parece borrarse esta fronterización, protagonizada por los mismos indígenas, aunque actualmente ni los mismos habitantes del centro ceremonial cuidan esta demarcación, es más, son pocos los que asisten a esta misa de la mañana y si lo hacen son mestizos de edad muy avanzada. Además, las misas son celebradas por un sacerdote de tez morena a quien, en forma velada, le estereotipan desde sus hogares.

Por otro lado, el convento de Licto continúa siendo el centro de confluencia de las comunidades indígenas católicas de la parroquia. Diríamos que el poder central se encuentra en la iglesia de Licto. Podríamos afirmar que aquí se encuentra el “panóptico” no porque sea un centro carcelario, sino porque se constituye en la casa de inspección de Dios, en una construcción arquitectónica desde donde se dirige y se vigila a las pequeñas iglesias asentadas en las comunidades. Una vigilancia que no es prohibitiva, sino productiva. Aquí es donde se encuentran las oficinas para los bautizos, matrimonios, capacitaciones, reuniones, planificaciones; por eso podría decirse que la concentración y la fuerza de “poder-saber” se encuentran en el convento de Licto.

En los corredores del convento existen dos sillas antiguas de madera para que descansen y esperen quienes llegan en busca de alguna atención, hasta que el cuidador avise o hasta que el sacerdote salga. Para llegar a este segundo filtro deben traspasar el primer cerco a través de un portal negro, luego del cual hay

9 Las organizaciones de segundo grado son filiales a la organización provincial, en este caso es base de la Confederación del Movimiento Indígena de Chimborazo. El CODOCAL de Licto, organización de segundo grado, aglutina a 26 comunidades indígenas filiales a la parroquia Licto.

10 La aprobación de la nueva Constitución fue en el referéndum del 28 de septiembre de 2008. Esta Constitución reconoce la plurinacionalidad e interculturalidad del Estado; mientras la Constitución de 1998 reconoció su carácter pluricultural y multiétnico.

varias fortalezas religiosas, aquellas fortalezas constituyen una serie de laberintos para quienes las ven por primera vez.

Debo aclarar que la noción de “panóptico” es retomada de Michel Foucault: “Una forma en que el poder se materializa en dispositivos arquitectónicos, pero también en un régimen de la mirada. Un proyecto de verlo y vigilarlo todo desde un solo punto” (Parrini, 2007: 16). Esta categoría es adaptable para analizar y describir la fortaleza del convento de Licto. El convento se constituye en fuente de mirada o miradas a sus catequistas, a sus iglesias satelitales, a sus puntos de encuentro; y a la vez, se transforma en un campo magnético que convoca a los sujetos para cumplir su rol específico de educar. La casa de vigilancia, es decir, el convento de Licto, es percibido por los creyentes católicos como “el centro de la moral, una casa sagrada, un escenario donde reina el bien sobre el mal, casi una ciudad de Dios”, por tanto, cualquier técnica de corrección vale porque es para el bien del sujeto indígena católico. El panoptismo del convento no solo genera catequistas “dóciles”, sino también comunidades indígenas controlables en nombre de Dios.

Dispositivos en las iglesias evangélicas

De acuerdo al trabajo de campo, en algunos sectores de Colta y Riobamba las iglesias evangélicas indígenas locales proponen, aprueban y ejercen las disciplinas que rigen las vidas de sus feligreses. “El poder disciplinario” (Foucault, 2010) es ejercido por el pastor o por el diaconado, aunque este último —de instancia administrativa— no funciona en ausencia del pastor. La Iglesia protestante, en términos de jerarquía, tiene en la cúspide al pastor —después de Dios— seguido por los evangelistas, diáconos y congregados. El testimonio del representante del Concilio de Pastores evidencia la jerarquía y el radio de acción: “En calidad de presidente del Concilio, estoy administrando a todos los pastores, evangelistas, maestros, obreros, diáconos, y también a los misioneros, dándoles alguna idea, controlando y motivando” (Simón Gualan, 21 de febrero de 2011). Los conversos sienten el ejercicio del poder del pastor y el peso de la organización, saben por quiénes y cómo están controlados y dirigidos, además de consentir (como una especie de “consenso ideológico”) esa regulación de conductas desde las autoridades de la Iglesia evangélica (Roseberry, 2007). Pero más allá de reducir estas relaciones de poder a una simple oposición entre controlados y controladores (Gledhill, 2000; Restrepo, 2005), hay que ponderar los encuentros multidimensionales entre los individuos o grupos y los pastores o diáconos, tomando en cuenta los diferentes niveles de complejidad de los procesos. En estos espacios de interacción hay una constante presencia de las autoridades de la Iglesia evangélica indígena en diferentes escenarios, empezando por la vida cotidiana personal y familiar:

A pesar de los mensajes moralistas a favor de las mujeres emitidos por los pastores, persisten las agresiones físicas y psicológicas. Estas prácticas

machistas son tratadas, negociadas, aconsejadas, intervenidas por los padres espirituales y diáconos en forma velada dentro de sus iglesias u hogares, basándose en los textos bíblicos: “Lo que Dios ha unido, no puede separar el hombre”, empleando la oración, transmitiendo mensajes de equidad de género ante Dios, posando la Biblia sobre la persona infractora, provocando arrepentimiento y lágrimas, sin importar que sean largas horas de la noche. El arreglo se hace en secreto y con la intervención del pastor (Teresa Pagalo, 6 de agosto de 2011).

Este testimonio muestra que el poder del pastor es, por tanto, un poder que asegura al mismo tiempo la cohesión de los individuos y la unidad de la familia y la Iglesia. Diríamos que el pastor asume la vieja función moral de los ancianos, pero también el rol de los sacerdotes (bautizar, celebrar matrimonios, etc.).

El pastor no debe “descarriar” a sus “corderos”, no le conviene permitir que la estructura conyugal se desintegre, no debe reconstruir un hogar destruido sino cuidarlo permanentemente. Para la economía del poder es más rentable y eficaz vigilar que sancionar, pues la sanción consiste en ignorar la existencia de las familias desintegradas, una condena bastante sutil.

Cuando un hogar está mal, el pastor visita la casa para conversar, orar, dar ánimo. Si hacen caso omiso a esta visita, los llamamos a la iglesia, ahí es donde oramos en conjunto, lloramos, cantamos. Si con eso no entienden y reiteran las faltas, lo que hacemos es ignorarlos, no les tomamos en cuenta, saludamos como a cualquier persona no cristiana (pastor anónimo, 12 de agosto de 2011).

Para evitar la pérdida de conversos y mantener la unidad en la Iglesia, el pastor ejerce una vigilancia constante dentro y fuera de la misma, así sabe quiénes son, cómo son, cómo reconocerlos, es decir, se apropia de la intimidad de los individuos, pero:

¿Qué significa conocer el interior de los individuos? Quiere decir que el pastor dispondrá de medios de análisis, de reflexión, de detección de lo que ocurre, pero también que el cristiano [evangélico] tiene la obligación de decir a su pastor todo cuanto sucede en el interior secreto de su alma; particularmente, está obligado a recurrir a su pastor para realizar esa práctica tan específica [...] del cristianismo: la confesión exhaustiva y permanente (Foucault, 2007: 27).

En la Iglesia evangélica hay dos mecanismos de confesión: la primera se hace frente al pastor, de persona a persona, como una confesión individual y la segunda es pública, en una conferencia o culto, con llanto y gestos de arrepentimiento, y en este pesar del confesor también le acompaña el público.

Aquí se evidencia la relación directa y la vigilancia permanente del pastor a su “rebaño-cordero”, así como las sanciones que se aplican de acuerdo al nivel de infracción y en base a los textos bíblicos. Así, “reina la ley divina y no la humana”, sin embargo, quien la aplica es el “padre espiritual” y el diaconado: “El pastor y los diáconos están autorizados para poner bajo disciplina y restaurar a los disciplinados, en base a los siguientes textos: Fil. 1: 18; 2ª. Cort. 2: 5-10; 2ª. Cort. 10:8; 13-10; 1ª Tit. 3:8; Tit. 1:7-5” (COPAEQUE). Es decir, la Biblia tiene que ser cumplida al pie de la letra, así como las reglas establecidas por el pastor y el diaconado —aunque las disciplinas y las sanciones no son uniformes en todas las iglesias evangélicas. De no cumplirse las normativas, son sujetos a una serie de sanciones, por ejemplo, quien no haya participado activamente en la iglesia o quienes hayan tenido relaciones sexuales antes del matrimonio, se casan sin honor, sin velo, sin música y fuera de la iglesia. La vigilancia y la intervención del pastor en la vida de los individuos y familias “desorganizadas” no necesariamente son consensuales ni actúa solamente bajo la petición de la comunidad, el pastor tiene la obligación de visitar, su compromiso moral es estar al tanto de sus feligreses. “Mi intervención y ayuda en ocasiones son secretas, no debo esperar que me digan que les ayude, claro que deben pedirme también, pero yo no espero la llamada de mis hermanos, sino la llamada de Dios” (Pedro Atupaña, 3 de mayo de 2013).

Además, al pastor parece no interesarle gobernar un territorio, sino individuos y actitudes; por eso algunos pastores son contundentes al responder a la pregunta ¿de qué comunidad viene?: “No vengo de la comunidad, yo vengo de la iglesia La Luz del Mundo”.¹¹ Frente a esta respuesta, es interesante formular la pregunta ¿qué es primero: la comunidad o la Iglesia? Es cierto que ellos no representan a la comunidad, sin embargo, no todos los pastores responden de esta misma manera, sobre todo los pastores que provienen de una comunidad eminentemente evangélica, pues “no” tienen necesidad de diferenciar entre comunidad e Iglesia, pero se sienten mejor en calidad de representantes de la Iglesia que de la comunidad. En ese sentido, los pastores “no” están preparados para gobernar un territorio o al menos no es su rol, sino reinar sobre una multiplicidad en desplazamiento. El gobierno sobre un territorio es de los mundanos, cualquier líder puede hacerlo, mientras que el pastor hace cosas de Dios, gobierna almas, administra la vida y la multiplica, es decir, ejerce un biopoder.

Este biopoder ideológico tiene sus manifestaciones simbólicas en las representaciones que se hacen en las convivencias católicas. Puede verse la reproducción de la

11 En Chimborazo, La Luz del Mundo es el nombre que lleva un templo local evangélico y no tiene ningún vínculo con la denominación religiosa surgida en México, que según Patricia Fortuny “es la Iglesia pentecostal más importante de México [...] después de la Iglesia católica” (2000: 132).

vigilancia y la disciplina en las iglesias y convivencias, en ocasiones, escenificadas mediante representaciones teatrales, con actores vestidos de policías y militares.¹²

Pero este tipo de vigilancia se da también en las conferencias evangélicas, mezclas de formalidad y jocosidad. Las fuerzas de seguridad y vigilancia (el “sargento” y el “teniente”) están en todas partes, dentro y fuera de la carpa, vigilando el comportamiento de los feligreses católicos y conferencistas evangélicos: “Quien duerme pierde sombrero, bayeta y poncho” era la frase que se repetía varias veces. Algunos concurrentes perdieron momentáneamente sus prendas de vestir que al final del evento les fueron devueltas sin pagar penitencias. Los vigilantes estaban encargados de ver “todo”, controlar “todo” e imponer conductas disciplinarias a una pluralidad de sujetos que participaban en la convivencia. Los mecanismos de vigilancia permanente sobre los cuerpos y mentes se imponen a través de los “uniformados” designados específicamente para ese evento, quienes ejercen un poder sobre los vigilados. Los vigilados demuestran consentimiento y obediencia tanto en las iglesias católicas como en las evangélicas, por eso entregan algunas prendas de vestir sin ninguna resistencia. Los vigilantes tienen el apoyo de las autoridades de las iglesias y de sus miembros presentes. Es decir, los reguladores —catequistas, pastores por medio de “las fuerzas de orden”— buscan alcanzar la hegemonía, en el sentido gramsciano del término: convencer ideológicamente a sus subordinados de que los están controlando en su nombre y para su bien. Evidentemente, los agentes del poder pastoral son dueños de un carácter moral y son los que enseñan “la verdad, la moral y la escritura” (Lechuga, 2007). Diríamos que los vigilantes crean y representan la noción de una verdad oficial, más indiscutible que un dogma, por tanto, se preocupan de controlar todo de forma milimétrica.

Los mismos pastores también se presentan como individuos autorregulados y fieles cumplidores de los dispositivos bíblicos: “lectura bíblica: ‘asegúrate de saber cómo están los rebaños, cuida mucho de tus ovejas [...]. Las ovejas te darán para el vestido y las cabras para comprar un campo, tendrás leche de cabra en abundancia para que se alimenten tú y tu familia’. Proverbios 27:23, 26, 27” (Jorge Moyolema, 31 de enero de 2011).

Este mandato bíblico no es para sí mismo, sino de sí para el control y vigilancia de sus conversos. Ciertamente, el biopoder no está concentrado en el grupo de vigilancia de la Iglesia, pues los “policías” o las “fuerzas armadas” son solo una manifestación de esas formas de biopoder. Esas formas de biopoder no solo despliegan disciplinas y sanciones, sino también “dirige intelectual y moralmente, educan a las clases y grupos sociales, filtrándoles formas de pensar y vivir determinadas. Dicho en

12 En casi todas las conferencias evangélicas y convivencias católicas, la presentación de los miembros del círculo disciplinario (militares y policía) es fingida, sin embargo, el 4 de marzo de 2011, en la Conferencia Evangélica de Resbalay-Flores, se presentó un vigilante oficial, “guarda espalda” del presidente de la Junta Parroquial de Licto.

otras palabras, filtra los ideales, los valores, las normas, las costumbres y los comportamientos dominantes” (González, 2003: 25).

Iglesias protestantes indigenizadas

La participación y dirección de las iglesias evangélicas del Chimborazo es eminentemente indígena. La Iglesia evangélica gobernada por los mismos indígenas produce un tipo sujeto indígena autónomo, que tendría que valerse por sí mismo. El *runa* cristiano ha llegado a la autonomía de su saber y su ser. Hoy, es un tipo de indígena constructor de su propia Iglesia cristiana, es decir, se reafirman en su condición de agentes sociales-religiosos que no solo exigen pleno acceso a derechos ciudadanos. Esta reflexión me permite mencionar que por un lado se vive la “autonomía indígena” al interior de las iglesias evangélicas, como parte de los imaginarios religiosos que construyen a los conversos como individuos libres de “ataduras comunitarias”, pero por otro lado, el biopoder de las iglesias construye subjetividades indígenas controladas y disciplinadas. Parafraseando a Fontana (2004), diríamos que la Iglesia evangélica es educadora, es una fuerza moral, intelectual y cultural que se extiende en todo el grupo evangélico. Este proceso de re-educación se da en un marco de tensión, pues las “ataduras de la comunidad” se han roto en nombre de la fe, pero paralelamente se construyen nuevas ataduras a la comunidad religiosa, que disciplina y controla los cuerpos.

Por otro lado, el espacio ritual de la Iglesia católica era propiedad de sacerdotes, monjas y terratenientes blanco-mestizos, por tanto, durante siglos, los indígenas se enfrentaron a una Iglesia jerárquica, racista y excluyente, donde no había espacio para sus voces y proyectos. En las iglesias católicas, quienes tomaban las decisiones eran los sacerdotes y no los indígenas, y el tipo de subjetividad indígena que promovían eran subjetividades sumisas, dóciles. Aunque eso no implicaba que los subalternos no desarrollaran su propia voz fuera de los espacios de control católicos: “En las reuniones de los catequistas, para no enfrentarnos con los sacerdotes, decimos sí, sí, sí. Cuando nos toca cumplir, si no estamos de acuerdo no hacemos, por ejemplo, nos dicen que no mandemos a nuestros hijos a Visión Mundial, pero si nos invitan, qué podemos hacer” (Pedro Guzñay, 2 de marzo de 2013).

En la Iglesia católica, la Biblia no estaba al alcance de todos los feligreses,¹³ menos de los feligreses indígenas:

Indígenas conversos cuentan a menudo sus respectivas experiencias traumáticas: “Llevaba solo dos o tres años en la escuela, en una escuela católica, sabes, que estaba dirigida por monjas, cuando yo y otro muchacho

13 Sin embargo, a partir del concilio Vaticano II, esta privación fue sustituida por una política religiosa aperturista.

acordamos al mediodía no regresar a casa sino quedarnos en la escuela. El camino de regreso al pueblo era largo. Entonces nos encerraron en el salón de clase durante toda la pausa del mediodía para que no hiciéramos travesuras. Sobre el pupitre había una Biblia abierta de la cual nos había leído la maestra en la mañana. Llenos de curiosidad nos acercamos al pupitre, miramos de cerca la Biblia y la tomamos para hojearla. Nunca habíamos tenido una Biblia en las manos y quisimos leer en ella. De pronto se abrió la puerta y una monja entró precipitadamente, corrió hacia nosotros, nos gritó, nos arrebató la Biblia y nos dio una paliza terrible. “No debíamos tocar la Biblia, porque eso les estaba permitido solamente a los sacerdotes y a las monjas” (Robr, 1997: 120).

En cambio, el protestantismo rompe con estas y otras formas tradicionales de excluir a los indígenas del conocimiento religioso, facultándoles el acceso a la Biblia: “Ahora tenemos una Biblia, la que nos obsequiaron los misioneros y podemos leer en ella cuanto queremos” (Robr, 1997: 120).

Ya no somos analfabetos, ya sabemos leer y escribir [...] Dios nos dio luz y sabiduría, nada hacemos por nuestra propia cuenta. Todos estamos en la Biblia y a veces sin saber leer. Llevamos la Biblia a todas partes, hasta a nuestros lugares de pastoreo, para memorizar algunos capítulos y protegernos de las tentaciones (Francisco Gualli, 21 de noviembre de 2010).

De acuerdo a este testimonio, no solo la Biblia se *runiza*, sino que se rompe también con las jerarquías religiosas mestizas, ya que las iglesias evangélicas locales incorporan a la población kichwa al aparato administrativo y religioso: pastores,¹⁴ diáconos, cantoras, jóvenes (sociedades de jóvenes), niños (escuelas dominicales). Los agentes cristianos son protagonistas de sus propias iglesias como “sujetos renovados en cuerpo y espíritu”. En las iglesias evangélicas es evidente el uso de indumentarias indígenas, el manejo de la lengua kichwa y sus propias formas organizativas. Los programas y estructuras de funcionamiento de las iglesias, de la organización provincial, del Concilio de Pastores, han sido *runizados*. Algunas instancias creadas con la presencia de los misioneros norteamericanos se han ido colocando bajo la responsabilidad directa de los mismos indígenas evangélicos, así, no es sorprendente que después de algunos años los pastores y diáconos sean todos indígenas y que la totalidad de los adeptos, así como el conjunto de comunidades, participen de una manera activa y creadora (Santana, 1995: 200). En todas las comunidades indígenas evangélicas de Chimborazo y Colta, los cultos,

14 “El pastor no es solamente para la predicación y cuidado del templo, su misión reclama con compromiso creador porque está en el interior del pueblo, siente, simpatiza, interviene” (Santana, 1995: 202). Para Ari Pedro Oro, los pastores indígenas gozan de gran prestigio entre los fieles, por ser líderes carismáticos, por ser parte de la misma etnia; lo cual implica una serie de privilegios como ser acreedor de confianza y el uso de la lengua nativa.

las conferencias, las campañas, los festivales y conciertos,¹⁵ son organizados para indígenas y desde indígenas, bajo el eslogan “Para honrar a nuestro Dios”.

También es necesario enfatizar que las formas de organización étnica a nivel de la Iglesia evangélica contribuyen a “la crisis de la ventriloquía”¹⁶ y a la “crisis de la administración étnica”, dando paso a una perspectiva polifónica en la que se escuchan las propias y múltiples voces de los actores y los propios constructores de la cultura. A eso está encaminada la iglesia *runizada*. El pastor no solo comparte con los miembros de la cultura, sino que es miembro de la misma cultura, habla la misma lengua, vive en la misma comunidad, emplea la misma vestimenta, etc. Esto hace que la Iglesia evangélica sea administrada por los *runas*, pero al mismo tiempo esto puede ser uno de los motivos de la reproducción del poder y la obediencia. Mi argumento de que las iglesias protestantes en el Chimborazo están siendo *runizadas* ha sido tomado con mucha reserva por los sacerdotes católicos de la región, con quienes he establecido diálogos académicos y políticos en el desarrollo de esta investigación. Según Estuardo Gallegos, “no hay que exagerar, tal vez es ir al otro extremo. La influencia norteamericana y europea está en todas partes, el grado de asimilación es grande” (25 de abril de 2013). Mientras para Luis Fernando Botero “depende de las denominaciones, en caso de la UME, está en manos de los indígenas, ellos hacen lo que les parece conveniente. No todas las denominaciones valoran la cultura indígena” (27 de mayo de 2013). Para Pedro Torres, “como punto de partida, los misioneros norteamericanos vinieron con sus costumbres, impusieron ciertos elementos culturales. Luego, *folklorizaron* las vestimentas. Las predicaciones, los avivamientos, los aplausos son formas impuestas por los misioneros” (23 de mayo de 2013). Es evidente que se trata de un proceso lleno de contradicciones donde, por un lado, se han impuesto perspectivas de “desarrollo y progreso” bastante eurocéntricas, pero por otro, vemos también que el fortalecimiento lingüístico en el espacio ritual, la construcción de significados en donde lo comunitario sigue pesando y la reivindicación de la cultura kichwa. Podríamos decir, entonces, que el protestantismo en Chimborazo, en algunos aspectos, se ha *runizado*, pero en otros aspectos se ha vuelto aculturador.

15 Para el evangelista Pedro Atupaña: “Las conferencias duran ocho días, en donde realizamos alabanzas, especiales, mensajes; en cambio, las campañas evangélicas tienen una duración de cuatro días. Actualmente ya no hacemos conferencias, sino campañas [...] por cuanto los gastos son demasiados. De la misma manera, hay diferencia entre festival y conferencia [...] el festival dura tres días y hay concurso de cantoras, solistas, conjuntos, orquestas. El concierto también dura tres días, pero participan solamente los artistas profesionales”.

16 Existe una etnografía “ventrílocua” que no permite escuchar las voces de los nativos constructores de la cultura, sino solo la voz del etnógrafo, la única que se escucha y habla (Guerrero, 2002: 14). El “ventrílocuo es un intermediario social que conoce la semántica que hay que poner en boca de los indígenas, que sabe el contenido, la gama y el tono [...] quiere y puede captar. El ‘ventrílocuo’ conoce los circuitos de poder en la burocracia y maneja ‘el sentido de juego’ (Bourdieu) del campo político tanto en la trascendencia regional como en el poder central (Guerrero, 1994: 242).

Resistencias desde la subalternidad

Me interesa leer, interpretar y entender la conducta de los subalternos frente a las diferentes prácticas y discursos de los pastores y sacerdotes, y a la vez entender las estrategias de resistencia utilizadas por los indígenas católicos y protestantes de Chimborazo ante el poder pastoral, es decir, propongo analizar no desde la estructura, sino desde la agencia de los sujetos indígenas. Tomando en cuenta que el poder nunca es enteramente controlado por alguien, a cada instante se diseñan nuevas salidas en los juegos de poder. El concepto clave para entender los juegos de poder y evitar caer en perspectivas monolíticas, es el concepto de resistencia pues donde hay poder hay resistencia (Foucault, 2008).

Constaté en la descripción etnográfica que la Iglesia católica de Licto ha intentado romper con las formas jerárquicas y colonizadoras que habían caracterizado al catolicismo durante siglos. La llamada “iglesia de los pobres” ha representado, en este sentido, una ruptura con prácticas coloniales que habían prevalecido en la relación entre sacerdotes no indígenas y feligreses kichwas. Los sacerdotes de Licto manejan un discurso respetuoso y una relación horizontal con los catequistas: armando un ambiente de diálogo, poniendo en consideración el orden del día; sin embargo, estas transformaciones no han encontrado mucho eco entre la feligresía, hay poca participación y en caso de existir es fugaz y reiterada solo por una o dos personas. Además, se puede decir que hay un colonialismo internalizado después de siglos de silenciamiento, que hace que se siga asumiendo que la dirección religiosa y espiritual debe de estar en manos del sacerdote mestizo. Aunque existe predisposición de los sacerdotes para “codirigir” las reuniones mensuales con los catequistas, no se evidenció ninguna voluntad de la otra parte. Los cuadernos de apuntes son distintos en cada reunión, no hay continuidad de asistencia a las mismas, hay incumplimiento con las delegaciones encomendadas. Los catequistas parecen mostrar una actitud pasiva y sumisa en las reuniones dirigidas por los sacerdotes, aunque estos últimos hagan esfuerzos por dar la palabra a quienes “no” quieren tomarla.

En la reunión zonal todos los sacerdotes están molestos porque no asisten los laicos a las reuniones. Está en crisis la asistencia. Aquí están siete personas, pero dónde están las diecinueve. Es como esta silla: sin una pata cojea. Este encuentro es solo para formación con una temática, pero no han venido. No sé si dar certificado. La formación es para que sea eficiente en el trabajo, no es para el diploma (Jenaro, 8 de febrero de 2011).

Ante esta opinión del sacerdote, el catequista responde:

Acá asistimos solamente por las misas, los sacramentos, para decir “yo quiero misa padrecito”. ¿Cómo queremos una iglesia indígena? ¿Cómo vamos a formar? El padre Mauricio nos dio un folleto sobre cristología,

avanzamos hasta la página 3, dos o tres personas. Casi nada hemos avanzado. Por eso pido tomar medidas, por ejemplo, no dar misa si no vienen a las reuniones, no celebrar los bautizos, sino vienen a las reuniones (Manuel Toapanta, 8 de febrero de 2012).

Este tipo de comportamiento de los catequistas o de cualquier miembro de la Iglesia parece insertarse en el campo de fuerza (Roseberry, 2007), es decir, las relaciones entre los grupos dominantes y subalternos se caracterizan por la permanente controversia, lucha y debate; lejos de asumir el consenso ideológico. “Conviene tomar en cuenta que Gramsci no asume que los grupos subalternos han sido controlados o inmovilizados por algún tipo de consenso ideológico” (Roseberry, 2002: 126).

Por un lado, los sacerdotes luchan por permitir mayor participación, mientras los catequistas se resisten deliberadamente, por miedo a equivocarse, porque no es su lengua, por miedo a ser cuestionados por los sacerdotes. Se evidencia la relación de la Iglesia con el pueblo indígena católico en permanente divergencia y convergencia, rechazo y aceptación, negociación y confrontación; en otras palabras, se desenvuelve en un contexto de “estiras y aflojas”.

Continuando en el análisis del campo de lucha en las iglesias, existe una prohibición expresa de acudir al Plan Internacional,¹⁷ brazo económico del protestantismo, desde las iglesias católicas. Algunos religiosos son tan radicales frente a cualquier tipo de acercamiento o vinculación con las ONG evangélicas, que los católicos indígenas asisten a “espaldas” de sus autoridades, para beneficiarse del Plan Internacional. Siempre existen estrategias para romper con las normas que pretenden imponer las iglesias. Se trata de “pequeñas resistencias” que dan cuenta de que el proceso hegemónico es incompleto, aunque estas resistencias son sancionadas con prohibiciones.

Las prohibiciones de las autoridades de la Iglesia católica de Licto y de otras parroquias no son acatadas con pasividad, no hay un consenso ideológico, y para Foucault, “cada lucha se desarrolla en torno a un centro particular de poder (uno de esos innumerables pequeños focos que van desde un jefecillo, un vigilante de viviendas populares, un director de presiones, un juez, un responsable sindical, hasta el redactor en jefe de un periódico)” (2010: 439). En estos innumerables pequeños focos podemos incluir a los pastores, evangelistas, diáconos, catequistas, sacerdotes,

17 Plan Internacional es un programa fundado en 1934 por el periodista británico John Langdon-Davies y el voluntario inglés Eric Muggeridge. Plan Internacional inició sus actividades en el Ecuador en septiembre de 1963, en el suburbio de Guayaquil, siendo la primera oficina en Sudamérica de esta organización. El último Convenio Básico del Cooperación Técnica y Funcionamiento entre el Gobierno del Ecuador y Plan Internacional fue ratificado el 14 de diciembre de 2009, donde la obligación es promover el desarrollo humano sostenible, alineando los programas de trabajo con el Plan Nacional de Desarrollo del Ecuador y los Objetivos de Desarrollo del Milenio de la ONU.

etc., pero frente a estos pequeños focos hay quienes cuestionan públicamente y desacatan las prohibiciones. Citando a Foucault diríamos que “es una lucha, que constituye una primera subversión del poder, es un primer paso en función de otras luchas contra el poder” (2010: 439).

Por su parte, el programa de apoyo evangélico conocido como Plan Internacional o “Comasión” no pone restricciones a los católicos, pero ofrece una formación eminentemente evangelizadora: las fotografías y los dibujos se refieren a personajes de la Biblia, los rótulos contienen textos bíblicos y los niños corean cantos cristianos.

Relación entre organizaciones indígenas de Chimborazo

Si bien al interior de las iglesias se desarrollan procesos contrahegemónicos que no permiten que el poder de las instituciones sea totalizador, de igual manera los grupos religiosos han contribuido en la creación de espacios de organización colectiva en donde los indígenas del Chimborazo han empezado a enfrentar la hegemonía del Estado ecuatoriano. En este apartado quiero analizar el papel de dos organizaciones indígenas que se han vinculado una a la Iglesia católica en su vertiente a la teología de la liberación y otra a la Iglesia evangélica.

Desde distintas estrategias políticas, la Confederación de Pueblos, Organizaciones, Comunidades e Iglesias Indígenas Evangélicas de Chimborazo (CONPOCIECH) y la Confederación del Movimiento Indígena de Chimborazo (COMICH), han contribuido a desestabilizar un concepto excluyente de la ciudadanía ecuatoriana y han luchado por el derecho a participar en la re-definición del sistema político.

Ambas organizaciones han manejado estrategias políticas diferentes, pero la dupla organizativa (COMICH y CONPOCIECH) ha construido su “micro-poder” local y su propia historia. Ambas organizaciones se inclinan o son parte de una religión: católica o evangélica, y desde su origen tienen contradicciones y objetivos propios. Para citar un ejemplo, la COMICH emergió en alianza con la Diócesis de Riobamba y con tres objetivos precisos: “Cultura propia, política propia y economía propia”, mientras la CONPOCIECH surgió bajo la dirección de los misioneros norteamericanos con el objetivo de multiplicar conversos y defenderse de los “ataques” de los indígenas católicos; a este objetivo espinoso se suma la lucha porque la Iglesia católica reconozca y acepte los derechos de los llamados “hermanos separados”, no porque realmente necesitan reconocimiento, sino para evitar conflictos y agresiones en las circunscripciones dominadas por la Iglesia católica.

La COMICH expresamente no fue creada ni declarada como una organización confesional o como una organización católica practicante, sin embargo, no se puede negar su relación estrecha con la Iglesia católica de línea renovadora, pues ha creado espacios de reflexión crítica y sus procesos organizativos han sido promovidos por

la teología de la liberación —Leonidas Proaño— para cuestionar, fundamentalmente, las estructuras de desigualdad que excluyen y oprimen (Hernández, 2003). Evidentemente, sin negar la capacidad organizativa del movimiento indígena ecuatoriano y de Chimborazo, por lo menos en el levantamiento indígena de 1990 habría sido difícil irrumper en el escenario internacional sin el acompañamiento de la Iglesia católica.¹⁸ Además, la COMICH no es exclusivamente de los católicos y eso se ve en los archivos del consejo de gobierno y en los testimonios de quienes ejercieron la dirigencia, pues por lo menos uno de ellos fue evangélico:

Nuestra organización y sus bases no miran si sus miembros son católicos o evangélicos [...]. Cuando yo era presidente (2002-2005), la vicepresidencia fue ocupada por un hermano evangélico de Alausí, Pascual Cuzco. En ese mismo periodo, el presidente de COCIF, de Flores, organización de segundo grado y base de la COMICH, fue el pastor Ángel Chacha. Su contribución fue importante y nunca tuvimos problemas por pertenecer a una u otra religión (Pedro Janeta, 27 de febrero de 2011).

Lo que han hecho los católicos con el acompañamiento de Leonidas Proaño es promover una organización de los indígenas para los indígenas, así como promover niveles de organización con tesis étnicas y no católicas. La COMICH nunca se ha declarado oficialmente una organización católica o solo de los católicos de Chimborazo, no obstante, no se puede negar del nexo estrecho con la Iglesia de Riobamba, por lo menos en su primera década, así como tampoco se puede ocultar que algunos líderes vinieron de la formación de la Iglesia católica, como es el caso del presidente actual de la ECUARUNARI,¹⁹ Delfín Tenesaca. Evidentemente, los jerarcas de la Iglesia católica y los sacerdotes indígenas y no indígenas, no participan en las decisiones de las organizaciones. Al menos hoy se ve una desvinculación casi total, a menos que los mismos indígenas pidan su participación en un punto determinado.

Evidentemente hay egoísmos, eso nos lleva a la división [...] nuestra participación no es en este momento no es expresa porque no debo influir, tiene que ser el propio movimiento indígena el que encuentre sus caminos. No he dejado de influir por todo lo que hemos luchado juntos. Más todavía, el mundo indígena ahorita tendrá que apoyarse en la Iglesia,

18 “Las acciones del movimiento indígena del Ecuador sin el acompañamiento de la Iglesia no hubieran tenido éxito. Los *runas* casi siempre tenían una visión muy localista, muy ensimismada. Sus luchas locales prevalecían a nivel local, pero no a nivel nacional” (Pedro Torres, 2 de agosto de 2011).

19 Algunos sacerdotes realizaron varias reuniones con líderes indígenas de varias provincias de la Sierra, lo que desembocó en un primer Congreso Constitutivo del Ecuador Runacunapac Riccharimuy (ECUARUNARI) en 1972, con la participación de más de 200 indígenas en la comunidad de Tepeyac, Chimborazo (Bretón, 2001; León, 1993). La ECUARUNARI se constituye en una organización indígena de alcance regional (Sierra) con agenda étnica y vinculada a la Iglesia progresista.

habrá gente que no quiera apoyarse en la Iglesia, pero muchos otros sí y la Iglesia está decidida a ayudar. Aquí siempre hemos apoyado (Julio Gortaire, 2 de mayo de 2013).

Por su parte, la CONPOCIECH de manera expresa emerge como una organización de corte evangélico, es decir, ellos toman una opción organizacional de tipo confesional, evidenciando hasta en su denominación la categoría de “iglesias indígenas evangélicas”. Además, estas iglesias evangélicas ayudan a desplegar sus exigencias, discursos y prácticas a favor sí mismas. La participación de los pastores en las tomas de decisiones en sus iglesias y en la organización provincial es activa y permanente. Esta reflexión evidencia uno de los puntos de desencuentro entre ambas organizaciones provinciales (COMICH y CONPOCIECH).

Otro punto de tensión es que tanto los indígenas católicos como los evangélicos participan activamente en el escenario político por medio de sus brazos políticos: Amawtay Yuyay y Pachakutik. El primero participa con discursos conciliadores y acciones tibias frente al Gobierno nacional, mientras el segundo procede con discursos beligerantes (sin descartar la reconciliación) y esto ha implicado diversas relaciones de apertura, cierre y conflictos entre los gobiernos y las organizaciones indígenas, tanto a nivel nacional como local (León, 2010).

La lucha política y la tensión entre las dos organizaciones (COMICH y CONPOCIECH) son generadas por sus respectivos movimientos políticos: Pachakutik y Amawtay Yuyay, visibilizándose más en tiempos electorales. La búsqueda de espacios burocráticos y alianzas políticas han generado tensiones entre estas dos organizaciones. De este modo, la COMICH junto con Pachakutik y la CONPOCIECH junto a Amawtay Yuyay —en tiempos electorales— aparecen como entidades en competencia, la primera, con alcance nacional y la segunda, con peso local. Esta disputa de votantes y dirigentes implica competencia, mutua desconfianza y “desprecio” recíproco. No obstante, no se puede negar que la construcción de estos movimientos políticos ha contribuido²⁰ al despertar de la conciencia política indígena, desafiando la política poscolonialista.

No solo están luchando por el acceso, incorporación, participación o inclusión en la “nación” o el “sistema político” en los términos definidos por la culturas políticas dominantes, sino que lo que está en juego en el movimiento indígena ecuatoriano más bien es el derecho a participar en la definición del sistema político, el derecho a definir aquello de lo

20 “Gracias al triunfo electoral de Miguel Lluco en calidad de diputado por Chimborazo con el auspicio de Pachakutik, se hizo aprobar y ratificar la OIT. Desde el Congreso se ha podido negociar muchas leyes o por lo menos sabemos de fuentes muy cercanas qué tipo de leyes se aprueban. A través de los movimientos políticos indígenas se ha podido conversar cara a cara con las autoridades locales, provinciales y nacionales” (Valeriana Anaguarqui, 12 de abril de 2013).

que quieren llegar a formar parte. [Por otro lado, estos movimientos se han unido]. En el año 2000 los movimientos Amauta y Pachakutik establecieron alianzas electorales y participaron con candidatos únicos en algunas provincias del país. Como resultado obtuvieron dos alcaldías, varias concejalías y juntas parroquiales. Esto demostró, una vez más, la afinidad ideológica y política de los dos movimientos (Andrade, 2003: 125).

Desde esta perspectiva, ambos movimientos políticos tienen la capacidad de generar conflictos y fraccione, así como de producir alianzas en momentos coyunturales y con temas específicos, contribuyendo a la cohesión organizativa indígena. Por ello, se plantea la necesidad de articular una organización intermedia a nivel de Chimborazo con perspectiva aglutinante: “Necesitamos conformar una coordinadora provincial, una organización que coordine a las dos organizaciones, COMICH y CONPICIECH” (Pedro Janeta, 27 de febrero de 2011), “que coordine autoridades, que represente desde las dos organizaciones indígenas” (Víctor Malán, 11 de marzo de 2011).

Entre la COMICH y la CONPOCIECH hay un “espacio intermedio” (Bhabha, 2002) y al plantear la creación de una organización mediadora con capacidad dialógica entre la COMICH y la CONPOCIECH, urge trabajar bajo una agenda y con temas de interés común. Este organismo “intersticial” se constituiría en un escenario activo y no pasivo, un espacio intermedio organizativo imparcial y dialógico. Así, la propuesta intersticial urge y “se vuelve parte de la necesidad”. Trabajar para y en ese espacio intermedio es una tarea de las dos organizaciones, para evitar confrontaciones. La propuesta organizativa de crear un punto intermedio (“Nación Puruwa” o la “Coordinadora Provincial”) entre la COMICH y la CONPOCIECH se constituiría en el sitio de interlocución entre estas dos organizaciones indígenas, sin embargo, debe recalarse que mientras los evangélicos (COMPOCIECH) buscan cambios por la vía religiosa y los procesos de modernización, los sectores católicos vinculados a la COMICH apuestan por la organización política para transformar las estructuras sociales injustas, apoyados en el clero liberal.



Figura 1. Desfile católico.



Figura 2. Matrimonio evangélico.

Referencias citadas

- Andrade, Pablo. 2012. "El Reino (de lo) imaginario: los intelectuales políticos ecuatorianos en la construcción de la Constitución de 2008", en *Ecuador Debate* n° 85. CAAP. Quito. pp. 35-48.
- Andrade, Susana. 2004. *Protestantismo indígena. Procesos de conversión religiosa en la provincia de Chimborazo, Ecuador*. Abya-Yala, FLACSO. Quito.
- Andrade, Susana. 2005. El despertar político de los indígenas evangélicos del Ecuador, en *Revista Iconos* n° 22. FLACSO. Quito. pp. 49-60.
- Bhabha, Homi. 2002. *El lugar de la cultura*. Manantial. Buenos Aires-Argentina.
- Breton, Víctor. 2001. *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los Andes ecuatorianos*. Universitat de Lleida (UdL) Quito.
- Burgos, Hugo. 1997. *Relaciones interétnicas en Riobamba*. Corporación Editorial Nacional. Quito.
- Fontana, Benedetto. 2004. "Conflicto y consenso: sociedad civil en Gramsci", en Kanoussi, Dora (2004) *Poder y Hegemonía Hoy*. Universidad Autónoma de Puebla. Distrito Federal-México. pp. 41-56.
- Fortuny, Patricia. 2000. La luz del mundo, estado laico y gobierno panista. Análisis de una coyuntura en Guadalajara, en *Espiral* vol. 7, n° 019. pp. 128-150.
- Fortuny, Patricia. 2001. *Religión y figura femenina: entre la norma y la práctica*, en *Revista la Ventana* n° 14. pp. 126-158.
- Foucault, Michel. 2003. *El sujeto y el poder*, traducción Santiago Carassale y Angélica Vitale, 2003, en <http://www.campogrupal.com/poder.html>.
- Foucault, Michel. 2007. *Sexualidad y poder*. Folio, S.A. Barcelona-España.
- Foucault, Michel. 2008. *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Alianza Editorial. Madrid-España.
- Foucault, Michel. 2009. *Vigilar y castigar*. Siglo Veintiuno. D.F. México.
- Foucault, Michel. 2010. *Obras esenciales*. Paidós. Barcelona-España.
- García, Fernando. 2008. "Política, estado y diversidad cultural: A propósito del movimiento indígena ecuatoriano", en Bretón, Víctor (2003) *Estado, etnicidad y movimientos sociales en América Latina*. Icaria Editorial. S.A. Barcelona-España. pp. 193-216.
- Gledhill, John. 2000. *El poder y sus disfraces. Perspectivas antropológicas de la política*. Ballatella. Barcelona-España.
- González, Ernesto. 2003. *Hegemonía, ideología y democracia en Gramsci*. Universidad Campus Ciudad de México.
- González, José. 2006. "Identidades emergentes. El papel de la religión en la construcción de una identidad étnica de resistencia", en Saravino, Franco (2006) *Itinerarios. Cultura, memoria e identidades en América Latina y el Caribe*. Ed. INAH-CONACULTA. México DF. pp. 15-38.
- Guerrero, Andrés. 1993. *La desintegración de la administración étnica en el Ecuador; en el Sismo étnico en el Ecuador*. Abya-Yala y CIDIME Quito. pp. 91-112.

- Guerrero, Andrés. 1994. "Una imagen ventrilocua: el discurso liberal de la "desgraciada raza indígena a fines del siglo XIX", en Muratorio, Blanca (1994) *Imágenes e imagineros*. FLACSO. Quito. pp. 197-252.
- Hernandez, Rosalva Aída. 2003. "Teología de la liberación y teología india en México. Limistes y aportaciones a las luchas de las mujeres indígenas", en *Religión y género de la enciclopedia iberoamericana de religiones*. Trotta. Madrid-España. pp. 1-19
- Lechuga, Graciela (2007) *Breve introducción al pensamiento de Michel Foucault*. Universidad Autónoma Metropolitana. Ciudad de México.
- León, Jorge (1991) *Las organizaciones indígenas: igualdad y diferencia. La afirmación y diferencia. La afirmación de los conquistados, en indios. Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*. ILDIS, Fundación Friedrich Ebert. Quito.
- León, Jorge (2010) "Las organizaciones indígenas y el gobierno de Rafael Correa", en la *Revista Iconos* n° 37. FLACSO-Ecuador. pp. 13-23.
- Parrini, Rodrigo. 2007. *Panópticos y laberintos. Subjetivación, deseo y corporalidad en una cárcel de hombres*. Colegio de México.
- Proaño, Leonidas. 1989. *500 años de marginación indígena*. FEEP. Quito.
- Restrepo, Eduardo. 2005. *Política de la teoría y dilemas en los estudios de las colombias negras*. Editorial Universidad de Cauca. Bogotá-Colombia.
- Robr, Elizabeth. 1997. *La destrucción de los símbolos culturales indígenas. Sectas fundamentalistas, sincretismo e identidad indígena en el Ecuador*. Abya-Yala. Quito.
- Rosberry, William. 2007. "Hegemonía y el lenguaje de la controversia", en Lagos, María y Calla, Pamela, *Antropología del Estado: dominación y prácticas contestarías en América Latina*. Cuaderno de Futuro n° 23, PNUD. Bolivia. pp. 40-117.
- Santana, Roberto. 1995. *Ciudadanos en la etnicidad. Los indios en la política o la política en los indios*. Abya-Yala. Quito.
- Scott, James. 2007. *Los dominados y el arte de resistencia*. ERA. México DF.