

# La Unión Misionera Evangélica entre los quichuas del Ecuador

---

• *Catalina Santos*

**L**a presencia protestante en América Latina ha sido tradicionalmente interpretada como una de las manifestaciones ideológicas de la penetración imperialista, explicación que florece sobre todo a partir de la década de los setenta, desde la llamada Teoría de la Conspiración; según esta teoría, la ideología protestante esconde objetivos desmovilizadores de los sectores populares, mediante la predicación de la sumisión y las recompensas en el más allá.

Esta postura incluso acompañó a una serie de acusaciones dirigidas hacia ciertas misiones evangélicas, que luego irreflexivamente se generalizaron a la totalidad de ellas. Sin negar la validez de la crítica hacia ciertos comportamientos y políticas de algunos de estos grupos extranjeros, sin embargo, estas denuncias coincidieron con la preocupación de la Iglesia Católica por el repentino crecimiento del protestantismo entre los indígenas, sobre todo en la sierra de nuestro país, que se evidenció a partir de la década de los sesenta.

Pero más allá del origen y la propuesta ideológica que se esconden detrás de estas críticas, a nivel teórico corresponden a la visión vulgarizada del marxismo estructuralista, que concibe al factor económico como el soporte estructural de la sociedad y como determinante casi mecánico de las otras esferas de la vida social, sobre todo de las que tienen que ver con la interpretación que hace la gente sobre la realidad (fenómenos correspondientes a la superestructura ideológica).

No está por demás decir la poca científicidad de esta lectura, y el desconocimiento de los aportes actuales de las ciencias sociales, inclusive dentro de ciertas corrientes marxistas, que cuestionan tal visión.

Sin pretender hacer una recopilación de las posturas teóricas que, según nuestro punto de vista nos ofrecen la posibilidad de realizar análisis más ricos para entender la realidad, dejaremos en claro que nuestra investigación encuentra pertinentes los aportes de Bourdieu, sociólogo francés contemporáneo, que se ubica precisamente dentro de esta línea crítica hacia el marxismo estructuralista y propone, sin negar la realidad y el impacto de las estructuras sociales objetivas, la recuperación de las estrategias de acción de los agentes humanos. Además incorpora al análisis, una

dimensión dinámica de los procesos sociales al interior de los espacios macro y micro objetivos y subjetivos.

Finalmente su teoría se plasma en la idea de una diversidad de «campos sociales», los cuales, como resume García Canclini, «participa(n) de la totalidad de la estructura social pero a la vez está(n) regido(s) por (un) funcionamiento(s) específico(s)».

Ubicándonos al interior de este último enfoque pretendemos acercarnos al fenómeno religioso sin negarle su papel dentro de la estructura social, pero al mismo tiempo reconociendo su relativa autonomía. En este sentido se percibe a la religión como un campo en el cual se dan encuentros y desencuentros, diversas formas de interrelación, consenso y conflicto.

En este sentido, el presente ensayo forma parte de un esfuerzo por realizar un examen crítico del impacto de las misiones extranjeras en la configuración de la identidad protestante ecuatoriana actual, y postula la necesidad y legitimidad de usar el instrumental que las ciencias sociales proveen para este tipo de análisis. Este hecho no niega la dimensión teológica más profunda que opera al interior de los procesos históricos que se mueven dentro del par «soberanía divina-libertad humana.»

Pero todavía más allá, es una búsqueda por entender nuestro ser evangélico<sup>1</sup> dentro del conflictivo proceso histórico que ha marcado la vida nacional en el presente siglo, una de cuyas fracturas pasa evidentemente por la sobrevivencia del carácter racista de nuestra sociedad.

¿Por qué entonces hablar sobre la Unión Misionera? Se trata de algo más que estudiar la primera misión que llegó al país. Creemos que su análisis nos remite a un tema poco trabajado en la actual historiografía protestante: el caso de las Misiones de Fe. Una de las preguntas a la cual queremos responder es si las propuestas de estas misiones están de acuerdo con las estrategias del protestantismo ilustrado, que en palabras de Jean-Pierre Bastian, pretendía realizar una «reforma intelectual y moral y ... contribuir activamente en la creación de una cultura democrática, liberal y protestante ... que ... debía un día alcanzar las élites».<sup>2</sup>

Evidentemente nuestras inquietudes se han satisfecho únicamente de manera parcial, pero proseguiremos en esta búsqueda —para ello hemos realizado una tipología de las misiones en el Ecuador— pues, a pesar de los límites de las tipologizaciones, creemos que ellas nos permiten ingresar en el complejo mundo misionero manteniendo su carácter diferencial. Algunos de los resultados de nuestras indagaciones se presentarán en el futuro.

Una de las limitaciones de este esfuerzo preliminar es precisamente eso, su carácter inicial. Cada vez más vemos la importancia de acercarnos a la historia del

1 Utilizamos los términos «protestante» y «evangélico» como sinónimos debido a que creemos que las connotaciones de ellos corresponden a las dos grandes vertientes que configuran la identidad evangélica latinoamericana.

2 J. P. Bastian. *Historia del protestantismo en América Latina*, CUPSA, México, 1990, p. 154.

mensaje protestante no únicamente como fue emitido, sino sobre todo como fue recibido y, en casos, recreado.

Lamentablemente los alcances de nuestra investigación no cubren esta necesidad, entre otros factores<sup>3</sup> precisamente porque creemos vital conocer quiénes fueron y cómo actuaron los precursores de las «Buenas Nuevas» entre nosotros.

A pesar de que nuestro interés se centra en la presencia protestante en los últimos treinta años, sin embargo es indispensable hacer referencia a los orígenes, debido a que únicamente de esta manera tendremos una mejor percepción de las rupturas y continuidades que se han dado en el proceso histórico. Las primeras misiones que llegaron a nuestro país fueron la Unión Evangélica Misionera (Gospel Missionary Union, UME) en 1896 y la Alianza Cristiana y Misionera (Christian and Missionary Alliance, ACM) en 1897. Ellas forman parte de las llamadas Misiones de Fe que proliferaron rápidamente en los Estados Unidos de Norteamérica en las últimas décadas del siglo XIX.

Por la forma en que las Misiones de Fe se constituyen y reclutan a sus miembros es muy difícil encontrar un modelo de trabajo homogéneo; más bien existe una diversidad de propuestas dependiendo en cierto sentido de las iniciativas (o ausencia de ellas) de los misioneros respectivos. Sin embargo, no es imposible reconstruir en líneas generales los énfasis de cada misión.

Iniciaremos el estudio de la más fiel representante de las Misiones de Fe en nuestro país, la Unión Misionera, y con ello trataremos la primera de nuestras tipologizaciones: las Misiones Pioneras.

## Orígenes de la UME

Su fundador, G. Fisher, fue director de la Asociación Cristiana de Jóvenes (YMCA) de Kansas hasta 1889. La YMCA, organización interdenominacional nacida en Londres en 1844 con el fin de evangelizar a los jóvenes, inicia sus actividades en los Estados Unidos en 1851.<sup>4</sup>

W. Padilla en su *Historia del Protestantismo en el Ecuador*, prosigue:

Fisher empezó a enfrentar problemas con los directores de la Asociación, cuando quiso convertir a ésta en centro de reclutamiento misionero y enviar jóvenes al extranjero sin la necesaria seguridad económica.<sup>5</sup>

De esta forma en 1892, Fisher y un grupo de jóvenes de la YMCA se separaron de ella y fundaron la World's Gospel Union (Unión Evangélica Mundial).

3 Uno de los cuales tiene que ver con la necesidad de realizar investigaciones sociológicas y antropológicas más que históricas para captar esta dimensión.

4 W. Padilla, *La Iglesia y los dioses modernos: Historia del Protestantismo en el Ecuador*, Corporación Editora Nacional, Quito, 1989, p. 186.

5 *Idem*.

que posteriormente se denominó Gospel Missionary Union (Unión Misionera Evangélica).

Inician su trabajo en África y luego en América Latina, llegando así a Ecuador y Colombia. El misionero tipo de la UME corresponde a una persona de orígenes agrarios, con una preparación muy elemental (nivel secundario) y proveniente en su mayor parte del «viejo oeste» de los Estados Unidos de Norteamérica: Kansas, Nebraska, Oklahoma, Iowa.

Acaso sea algo más que una coincidencia la localización de la misión y el origen de sus misioneros: ni del norte, ni del sur, provenientes de regiones que hasta fines del siglo pasado se consideraban el inicio del oeste, pero que en la actualidad son el centro de los Estados Unidos.

Pocas veces se ha dado la debida importancia a los diversos orígenes de los misioneros que llegaron a nuestro continente: se los ha representado mayormente de acuerdo con un único estereotipo. Sin embargo, la realidad es que los Estados Unidos en el transcurso de su historia nunca han sido un país homogéneo, ni los cambios que se dieron hasta llegar a la actualidad fueron producto de procesos carentes de conflictos y resistencias. Todo lo contrario, el desarrollo industrial de Estados Unidos trajo crisis para miles y miles de norteamericanos, entre los que estaban los obreros de las grandes ciudades y los pequeños agricultores del oeste.

Eran años de gran crecimiento de las ciudades. Kansas en el período comprendido entre 1870 y 1890 aumentó su población en más de un millón de habitantes, Nebraska en estos mismos años pasó a tener de 122.000 a 1.508.000 de habitantes y el territorio de Dakota, de 14.000 a 511.000 pobladores.<sup>6</sup>

Después de la guerra siguieron años de gran prosperidad, crecimiento económico de las industrias y de la agricultura, y avance hacia la conquista del codiciado oeste.

Sin embargo, la crisis no se hizo esperar. El desarrollo industrial y las mejoras tecnológicas dejaban grandes masas de trabajadores desocupados, y los que no lo estaban ganaban cantidades miserables de dinero.

En las dos últimas décadas del siglo XVIII, el clima social y económico era de continua agitación: en 1884 hubo 485 huelgas y en 1886, 1411.<sup>7</sup>

Los agricultores por su parte, animados por la prosperidad y las fincas que les dio el estado, se endeudaron para implementar mejoras tecnológicas. Cuando vino la sequía en 1880 el hambre los obligó a retroceder. Perdidas las cosechas, las familias arruinadas se fueron de nuevo al este, aunque la mayoría se endeudó aún más con los prestamistas y bancos del este. Así, entre 1880 y 1890, el 60% de las fincas de Kansas estaba hipotecado, el 55% de las de Nebraska y el 47% de las de Iowa.<sup>8</sup>

6 Muzzey y Kidger, *Breve historia de los Estados Unidos de América*, Ginn, Boston, 1953, p. 200.

7 *Ibid.*, p. 199.

8 *Ibid.*, p. 206.

En varios de estos estados aparece una serie de movimientos políticos nuevos, como el partido populista, cuyo candidato gana las elecciones en los estados de Kansas, Colorado, Nevada e Idaho en 1892. Las críticas de estos sectores se elaboran desde una perspectiva moral:

Nos reunimos ... en el centro de una nación al borde de la ruina moral, política y material ... hipotecadas nuestras casas, depauperado el obrero; y concentrada la tierra en manos capitalistas ... Se despoja descaradamente a millones de hombres del fruto de su trabajo, a fin de amasar enormes fortunas, sin precedentes en la historia de la humanidad, para unos pocos ... Durante más de un cuarto de siglo hemos presenciado la lucha por el poder y el saqueo de los grandes partidos políticos ... Se proponen sacrificar nuestros hogares, vidas e hijos en aras de la codicia; destruir al pueblo a fin de arrancar a los millonarios dinero corruptor.<sup>9</sup>

Pocas veces se ha dado la debida importancia a que este es el contexto del surgimiento del movimiento fundamentalista en los Estados Unidos. Se lo debe entender no únicamente como una oposición en el plano de las ideas teológicas frente al surgimiento del modernismo, sino como el enfrentamiento de dos modelos en pugna, el primero basado en la «economía moral»<sup>10</sup> y el otro, en la maximización de las ganancias. Son tiempos de crisis y cambios bruscos y violentos, frente a los cuales ciertos grupos de agricultores elaboran implícitamente su posición en la forma de discurso religioso.

En este ambiente surge la UME, hija de su tiempo, compañera de otras grandes empresas misioneras que florecen en las últimas décadas del siglo pasado. Con ellas comparte el fuerte sentido de misión que les acompaña, su convicción de la necesidad de depender exclusivamente de Dios, pero a la vez es hija de un pasado agrario perdido que lucha por sobrevivir.

El estudio de estas circunstancias nos parece de particular relevancia para la comprensión de la UME en el Ecuador.

## La UME en el Ecuador

La UME inicia su trabajo en nuestro país en Portoviejo, Ambato, Chone y Quito. Sin embargo, su presencia en estas zonas urbanas fue itinerante, mientras que en las zonas rurales fue más permanente. Además es notoria la gran importancia que dio desde los inicios a los sectores indígenas, para lo cual se trasladó al campo. De esta forma se estableció en Calia (Chimborazo) y, después

9 *Ibid.*, p. 207.

10 E. P. Thompson, «La economía [moral] de la multitud en la Inglaterra del siglo XVIII», *Tradición, revuelta y consciencia de clase: estudios sobre la crisis de la sociedad pre-industrial*, Crítica, Barcelona, 1979.

de un intento fracasado en Archidona en 1899, se radicó en la zona de Macas en 1902.<sup>11</sup>

En sus comienzos, los misioneros de la UME tuvieron que soportar situaciones muy difíciles: la falta de un apoyo económico solvente por parte de la misión, la persecución desatada por el clero católico, las enfermedades, etc.

Estas condiciones y la desorganización misma de la misión explican el hecho de que varios de sus miembros se fueron y otros renunciaron para afiliarse posteriormente a la ACM (este es el caso de el misionero Polk, con lo que el trabajo en Manabí pasa a manos de la ACM; otros misioneros que se retiran son Reed, Crisman y Moffat).

A los efectos de nuestra investigación, dejaremos a un lado el impacto del trabajo de la UME en las ciudades para concentrarnos en su labor entre los indígenas quichuas del Chimborazo.<sup>12</sup> Como dijimos anteriormente, su opción fue trasladarse a convivir en medio de la población indígena a la que pretendían alcanzar. Así encontramos que las pioneras entre los quichuas fueron Julia Anderson y Ella Ozman, en Calia.<sup>13</sup> Una de las razones de haber escogido a mujeres para el trabajo entre los quichuas era el rechazo que estos expresaban hacia cualquier extraño y que la misión intuía iba a ser menor hacia las misioneras.<sup>14</sup>

Veamos una referencia que nos permite percibir las condiciones en las que vivieron estas misioneras:

Dos mujeres jóvenes iniciaron ese trabajo y después de un año una de ellas encontró la muerte. La otra con un renunciamiento excepcional continuó viviendo sola en una choza indígena de techo de paja y piso de tierra. Posteriormente se le unió otra joven que permaneció con ella durante 9 años. Y ahora no se ve ningún resultado excepto el respeto y la sincera amistad de sus humildes vecinos.<sup>15</sup>

Es muy interesante anotar que las otras misiones y aun empresarios norteamericanos que vivían en el país criticaron duramente el estilo unionista de vida austera y humilde, conviviendo entre los indígenas. Se les reprochaba tener muchas limitaciones en su preparación y economía, e incluso se dio el ejemplo de un misionero que estaba muriéndose de hambre. En síntesis, los acusaban de dar «muy mala impresión» e interpretaban que estas eran las causas del poco progreso de la evangelización en el país. Finalmente, les recomendaban hacer más efectiva su misión mediante el uso de la educación y alcanzar a las clases

11 W. Padilla, *op. cit.*, pp. 261-269.

12 Únicamente para efectos comparativos realizaremos breves referencias del trabajo de la UME entre los indígenas shuar del oriente ecuatoriano.

13 W. Padilla, *op. cit.*, pp. 269-270.

14 *The Gospel Message* (Órgano Informativo de la Unión Misionera Evangélica), dic. de 1979, p. 92.

15 W. Padilla, *op. cit.*, p. 326.

profesionales.<sup>16</sup> No olvidemos que el Congreso de Panamá (1916), primera reunión continental de las misiones que trabajaban en América Latina, había llegado a esta misma recomendación respecto a la estrategia misionera protestante para el continente.<sup>17</sup>

Evidentemente, durante estos primeros años los misioneros de la UME que trabajaron entre los indígenas se alejaban bastante del tipo ideal del hombre de negocios norteamericano que frecuentaba nuestras tierras, representante de aquella nación rica y poderosa, que en uno de los periódicos de la época era considerada «cuna y asiento de una buena parte de la cultura mundial, ha adquirido el cetro en la dominación de los negocios mundiales...»<sup>18</sup>

Es de gran importancia anotar, sin embargo, que con este modelo la UME logra alcanzar en su mayoría a sectores más bien marginales de la sociedad. El ejemplo más evidente de ello es el primer bautizado por la Unión Misionera en Guayaquil, Eusebio Guayas: «no es rico ni de la clase noble, sino de la clase baja o chola».<sup>19</sup> Este es el mismo caso de los indígenas.

La forma en que los misioneros viajaban para visitar las comunidades (montando un burro) ilustra bien la ruptura del modelo de la UME con los valores de la sociedad riobambeña, jerarquizada y racista, pero también con la propuesta de constituirse en un representante del «progreso» como lo era la figura predominante del norteamericano.

Veamos lo que nos dice Julia Anderson:

Ninguna mujer de clase alta se humillaría en montar un burro; ellos eran para los pobres o para los indios. Por andar en burro muchos gestos de desprecio teníamos que soportar; sin embargo, andar con la gente nos permitió hacer buenos contactos. Esto no se hubiese podido lograr si hubiésemos andado a caballo.<sup>20</sup>

De todas formas, con el pasar de los años, al interior de la UME se dan algunos cambios. No sabemos si se originaron en las críticas que recibieron a su tradicional línea de trabajo. Lo cierto es que en un segundo momento, aproximadamente a partir de 1945, empieza una lenta pero eficaz etapa modernizadora. Paradójicamente, el dominio de la figura masculina en la misión acompaña este cambio.<sup>21</sup> Se

16 Webster E. Browning, *The Republic of Ecuador*, Nueva York, 1920; Browning, *Ecuador a Missionary Challenge*, 1924; Kenneth G. Grubb, *The N. Republics of South America*, World Dominion Press, Londres, 1931.

17 Bastian, *op. cit.*, p. 159. Aun cuando en el Congreso de Panamá también se remarcó la necesidad de propiciar la evangelización de los indígenas, pero en el sentido de una incorporación a la modernidad liberal.

18 Editorial de *El comercio*, martes 4 de julio de 1922.

19 W. Padilla, *op. cit.*, p. 263.

20 Ben J. Nickel, *Along the Quichua Trail*, Gospel Missionary Union, Smithville, s/f, p. 36.

21 En la etapa pionera, las mujeres básicamente representaban la misión en la provincia del Chimborazo. Mientras que en la época modernizadora predominan las figuras masculinas,

comienza a dar mayor énfasis a la preparación del liderazgo nacional y al trabajo educativo.

En los inicios, la UME se había mostrado muy renuente a reconocer el trabajo de los latinos (actitud negativa respecto al peruano Antay en Guayaquil) y por consiguiente en «promover», como ellos lo llamaban, a los recién convertidos.

Sin embargo, en la segunda época abre un internado (combinación de orfanato, escuela bíblica y escuela primaria) para niños y jóvenes shuar, en Sucúa (1943).<sup>22</sup>

En 1945 crea el Instituto Bíblico en Guayaquil, que luego fue trasladado a Shell Mera, provincia de Pastaza, con el nombre de Instituto Bíblico Bereano (1950).<sup>23</sup>

Pero el proceso que se había iniciado hacia el año 1945 toma verdadera fuerza en la década de los sesenta: se reciben nuevos equipos y vehículos nuevos (los poderosos Land Rover), se inicia el trabajo relacionado con la literatura evangélica (Librería El Faro en Guayaquil), se observan los primeros resultados del trabajo de traducción bíblica al quichua y al shuar,<sup>24</sup> y además se graban discos en estos mismos idiomas.

Además, comienzan a funcionar clínicas y estaciones radiales en Colta y Macuma.<sup>25</sup>

Estos dos últimos métodos (la medicina y la radio), unidos a la aviación en la región oriental, tienen una eficacia y un poder simbólico inigualables para el avance de la misión, debido a que los pueblos indígenas se encontraban totalmente al margen de estos servicios de la modernidad. Así, en la sierra, la UME con el apoyo técnico de HCJB cubre esta urgente y legítima reivindicación de un pueblo histórica y violentamente marginado de la vida nacional. Ninguna entidad pública ni privada lo había hecho hasta entonces.<sup>26</sup>

Respecto al trabajo médico reiteradamente se afirma que los pacientes que se acercaban a las clínicas mostraban interés en el Evangelio<sup>27</sup> y, en el caso específico de la selva, la clínica de la misión logró controlar una enfermedad muy común en la zona: la leishmaniasis. El poder demostrado por parte de los médicos originó que la popularidad de los misioneros se incrementara en la región.<sup>28</sup>

artífices de los cambios. Como hecho curioso debemos anotar que una de las explicaciones que dan los actuales líderes de la UME a la falta de frutos cuantitativos de las primeras décadas es que las mujeres realizaron primero el trabajo en una sociedad patriarcal, machista y centrada en el hombre.

22 W. Padilla, *op. cit.*, pp. 371-372.

23 W. Padilla, *op. cit.*, p. 376.

24 *The Gospel Message*, marzo de 1961, vol. 69, nº 9.

25 «La inauguración de la radioemisora HCUE-5 La Voz de la Laguna de Colta, en la provincia de Chimborazo, en 1961; y la inauguración de la emisora HCGM-7 Radio Río Amazonas, en Macuma, el Día del Oriente de 1962.» W. Padilla, *op. cit.*, p. 398.

26 En realidad, la primera emisora en el Ecuador que realiza transmisiones en quichua es HCJB en 1932. Sin embargo, hasta aproximadamente la década de los sesenta estas transmisiones se circunscribían únicamente a media hora diaria de programación. *Una visión compartida: la historia de HCJB, La Voz de los Andes*, Vozandes, Quito, 1991, pp. 66-67.

27 *The Gospel Message*, junio de 1962, vol. 70, nº 12.

28 *The Gospel Message*, marzo de 1963, vol. 70, nº 9.

En lo que tiene que ver con la educación, sobre todo a partir de la década de los setenta, la propuesta de la Unión Misionera se mejora y se torna más eficaz: los niños indígenas reciben instrucción en las escuelas misioneras en Colta, Caliatá y Pulucata. Estas escuelas funcionan de cuatro a seis de la tarde y allí se enseña lectura, escritura y matemáticas. Se inician cursos bíblicos nocturnos para los quichuas y, en la selva, seminarios mensuales en el Instituto Bíblico para los shuar.

De esta forma, las estaciones misioneras de Colta, Macuma e Illuchi (Cotopaxi) van convirtiéndose en complejos constituidos por la radio, la escuela-internado y la clínica. Además se complementa todo este trabajo con cursillos de capacitación bíblico-teológica para los líderes indígenas.

La estrategia modernizadora de la misión está implícita en el uso de la técnica, la mayor organización del trabajo y la solvencia económica que permite plasmar planes más efectivos de evangelización. Poco a poco, la desorganizada y tradicional misión va convirtiéndose en una pequeña empresa. Pero el cambio no es brusco ni definitivo: la misión seguirá moviéndose de sus orígenes rústicos, dependientes de la autosuficiencia divina, hacia una profesionalización de su trabajo, no alcanzada hasta el presente.

Este paso, además, presenta rasgos del tránsito entre la fase carismática-movimiento hacia la fase institucional. La contradicción entre el sustento tradicional y la irrupción modernizadora<sup>29</sup> se nota de una manera muy nítida en la UME. Sin embargo, ella atraviesa toda la presencia protestante en el país.<sup>30</sup> Las iglesias, el liderazgo nacional,<sup>31</sup> los nuevos misioneros norteamericanos a partir de la década de los sesenta<sup>32</sup> y, sobre todo, las instituciones evangélicas.<sup>33</sup> En cierto sentido,

29 Nos referimos en este caso, más que a la oposición tradición-modernidad, a la idea weberiana de tránsito entre dos formas de dominación: la tradicional y la burocrática/empresarial. Pero debido a que el valor que sustenta la razón de ser de la misión que estudiamos es su ubicación en el orden divino (Dios mismo sustenta cada acto de la vida del misionero y cada paso de la organización), la legitimidad que ella impone no se da sólo en torno a figuras ancestrales sino en la total dependencia divina (como afirma la misión). M. Weber, «Los tipos de dominación», *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987, pp., 170-193.

30 Las historias sobre el protestantismo de manera general han priorizado los enfoques denominacionales, los apologeticos o los macro-sociales. Sin embargo, casi nada se ha hecho en la perspectiva de los análisis micro-sociológicos o institucionales. Por nuestra parte estamos convencidos de la importancia de incluir este tipo de acercamientos en la historiografía crítica del protestantismo. En este sentido mencionamos el tránsito entre el sustento tradicional y la irrupción modernizadora desde adentro de las instituciones que se confiesan evangélicas.

31 Me refiero a la contraposición de figuras entre el tipo-ideal (Weber) del pastor nacional pionero que domina en las primeras épocas de la vida de la naciente Iglesia Nacional (líder carismático, generalmente de orígenes muy humildes, que responde al llamado por fe, cuyo trabajo no se lo reconoce salarialmente) y el tipo actual del profesional del pastorado.

32 Su figura de «especialista» (médico, empresario o técnico) se contraponen a la del misionero patriarca, que establece relaciones paternales con sus allegados.

33 Dentro de las instituciones evangélicas, las relaciones se mueven dentro de las contradicciones entre la fase de la autoridad paternal y sus clientelas, y la fase patrón-obrero (cf. el caso de las industrias cuyos dueños son evangélicos), mientras en otros casos la figura predominante en la actualidad es la del poder burocrático-subordinados.

este movimiento es parte de una corriente que atraviesa el interminable tránsito de nuestro país hacia la pretendida modernidad.

### Contexto social del indígena ecuatoriano

El mensaje misionero protestante, como todo fenómeno social, no se da en el vacío y es imposible entenderlo si no se analizan las situaciones concretas, a nivel histórico, que permitieron su surgimiento.

Uno de los aspectos que más ha llamado la atención es el porqué del éxito de la UME entre los quichuas del Chimborazo a partir de la década de los sesenta y no antes. Luego de más de cincuenta años no había más que cuatro bautizados (tres mujeres y un hombre en 1954), mientras que a partir de la década de los setenta los bautismos proliferan rápidamente.<sup>34</sup> Las iglesias se multiplican vertiginosamente en este mismo período llegando al número actual de quinientas iglesias en toda la provincia.<sup>35</sup>

Varios estudios han resaltado el hecho de que precisamente en estos años se dan cambios a nivel social, económico y político en la provincia, que van a explicar el crecimiento protestante.

La provincia del Chimborazo está situada en la sierra central de la república. Su capital, Riobamba, fue fundada el 9 de julio de 1575. Desde sus inicios va adquiriendo mayor prestigio en relación con las otras ciudades de la Audiencia de Quito, y esto se refleja en que poco después logra instalar su cabildo, escudo de armas e incluso estandarte real.<sup>36</sup>

Algunos autores han destacado estos orígenes hispanos:

Cabe recordar que la provincia de Chimborazo fue el asiento de importantes familias aristocráticas venidas de España, cuyo poder se asentó desde un principio en el control de inmensos territorios, abundante cantidad de indígenas y en el comercio de paños y telas con Lima y otros pueblos peruanos.<sup>37</sup>

Julio Castillo Jácome en su monografía de la provincia del Chimborazo se refiere a esta época: «...pues que en ésta, como en ninguna otra parte de la antigua Presidencia de Quito, se había guardado con asidua religiosidad la pureza de la sangre y la nobleza del blasón».<sup>38</sup>

34 En 1970 (1.550), en 1971 (2.800), en 1972 (3.840), en 1973 (5.000).

35 Dato proporcionado por los directivos de la Asociación de Indígenas Evangélicos del Chimborazo (AIECH).

36 «En España sólo las ciudades o villas tenían derecho a cabildo ... las ciudades tenían escudo de Armas dado por el Rey y Estandarte Real». J. Castillo Jácome, *La provincia del Chimborazo en 1942*, p. 53, citando al Padre Velasco.

37 P. Sylva, *Gamonalismo y lucha campesina: estudio de la sobrevivencia y disolución de un sector terrateniente, el caso de la provincia del Chimborazo 1940-1979*, Abya Yala, Quito, 1986, p. 61.

38 J. Castillo Jácome, *op. cit.*, p. 62.

Durante la primera mitad del presente siglo, la estructura de la tenencia de la tierra continúa prácticamente sin modificaciones. Es una provincia, entonces, con una de las mayores concentraciones de la propiedad: para 1954, el 47,5% de la superficie total de la provincia está en manos de un 0,25 % de explotaciones mayores de quinientas hectáreas.<sup>39</sup>

Sin embargo, en la década de los cuarenta se evidencia con mayor fuerza una crisis económica que ya venía perfilándose desde las décadas pasadas y que tiene que ver con la necesidad de los terratenientes de capitalizar sus haciendas así como con la exigencia campesina al pago de salarios,<sup>40</sup> que no significa sino un «mecanismo de negociación para retener o expandir sus derechos [tradicionales], el más importante de los cuales era el acceso a la tierra de la hacienda».<sup>41</sup>

Estos cambios también se dan en el orden de lo político: hasta esta época

el control de la clase terrateniente opera a través de un doble eje: representación política administrativa a nivel de los aparatos centrales del estado ... y, por otro lado, la administración directa del poder local que, a su vez, se bifurca entre los principales aparatos de dominación de la clase ... y los mecanismos a través de los cuales se da la relación entre el actor social concreto y la clase subordinada a su control inmediato, mecanismos que, a su vez, constituyen la encarnación del poder gamonal...<sup>42</sup>

Los terratenientes en este período van delegando la representación política directa que habían monopolizado ancestralmente, y la presión indígena va incrementándose; en definitiva se da un paulatino resquebrajamiento de la hacienda precapitalista. Este es el contexto en el cual se emite la primera Ley de Reforma Agraria, la que se completó en 1973 con la segunda de estas leyes.

De esta forma, en la provincia del Chimborazo el IERAC ha intervenido, en el lapso de quince años, alrededor de 124.837,23 has., que representa el 32,32 % de la superficie total de la provincia ... De éstas, apenas un 42% ha pasado ya a manos de los campesinos; el resto está en propiedad del IERAC (28,5%) o se halla en trámite de afectación (29,3%). Aunque el porcentaje resulta bajo —considerando además que apenas un 30,5% de la tierra de la provincia resulta apta para la agricultura—, éste seguramente se eleva si tomamos en cuenta las múltiples transacciones individuales que se realizan.<sup>43</sup>

39 Censo Agropecuario de 1954 y 1974. Elaboración ERA. MAG, JUNAPLA, IERAC, *Evaluación de la reforma agraria ecuatoriana 1964-1976*. Resumen del Informe General, cuadro 13.

40 P. Sylva, *op. cit.*, p. 23.

41 *Ibid.*, p. 4.

42 *Ibid.*, p. 29.

43 *Ibid.*, p. 198.

En definitiva, en un lento proceso que se inicia antes de la expedición de la primera ley de reforma agraria, se profundiza el proceso de minifundización.<sup>44</sup>

Por su parte, la Iglesia Católica hasta 1960 es una de las mayores terratenientes de la provincia:

Sólo dos haciendas de la curia —Zula y Monjas Corral/Tepeyac— sumaban 23.000 has. aproximadamente. Además, para 1947 el Colegio San Felipe Neri es propietario de la hacienda Molobog y la iglesia parroquial de Chunchi de la hacienda Callanga.<sup>45</sup>

Entre la década de los años cincuenta y la de los sesenta crece la influencia del FEI (Federación Ecuatoriana de Indios)<sup>46</sup> entre los indígenas de la provincia, lo cual preocupa a la Iglesia Católica. En este contexto, decide entregar las haciendas de su propiedad dejando de ser una de las mayores propietarias y lucha por recuperar su legitimidad frente al sector indígena convirtiéndose en una de sus mayores defensoras.

En 1970 se reúne la Primera Convención de Presbíteros de la Iglesia Católica, convocada por sus sectores progresistas con el fin de estudiar las resoluciones del Concilio Vaticano II y de la Conferencia Episcopal de Medellín. Los asistentes a este encuentro llegan a la conclusión de la necesidad de comprometerse con las reivindicaciones de los campesinos e indígenas del país.<sup>47</sup>

Sin embargo, el llamado al compromiso con los más pobres iba de la mano con la preocupación por detener el avance comunista:

En esta misma línea progresista encontramos al movimiento Internacional de Juventudes Agrarias Católicas (MIJARC) que venía realizando trabajos en comunidades indígenas de Riobamba, Cañar, Tungurahua, etc., y que, por lo tanto, mantenía cierta influencia en esos sectores. El objetivo básico de este movimiento era el de conformar una organización paralela a la Federación Ecuatoriana de Indios que permita restar la influencia de los comunistas en los

44 Aún cuando se debe advertir que el indígena en la provincia del Chimborazo está sometido a fuertes procesos de diferenciación, podemos afirmar que en su mayoría no han superado las condiciones de marginación, debido a la calidad de las tierras que tienen en posesión en la actualidad, a las deficiencias en lo que tiene que ver con el crédito, asistencia técnica y dificultades para la comercialización de sus productos, por no hablar del manejo demagógico de las políticas de precios de los productos agrícolas, que los mantienen en niveles debajo de su valor real. Sin embargo, algunos autores han resaltado el significado de la superación más bien simbólica de la situación del indígena: poseer la tierra, no estar debajo del patrón, etc.

45 *Ibid.*, p. 62.

46 «En agosto de 1944, se constituyó la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI), con el apoyo del Partido Comunista y de la Confederación Ecuatoriana de Obreros (CTE) ... En las décadas del 50 y 60 ... se vivió una época de efervescencia del movimiento campesino-indígena articulado por la FEI en la sierra...» *Las nacionalidades indígenas en el Ecuador: nuestro proceso organizativo*, Tinkui-Conaie, Quito, 1989, pp. 31-32.

47 *Ibid.*, p. 246.

sectores campesinos. Con esta meta, el MIJARC, conjuntamente con la organización Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL), organizan la primera reunión de indígenas-campesinos a nivel nacional, contando con el decidido apoyo de la Iglesia de Chimborazo.<sup>48</sup>

De esta forma llegamos a la constitución del Ecuarrunari en junio de 1972, cuyo carácter clerical sobresale.<sup>49</sup>

Lo que no resulta evidente para todos es que, además de un cambio en la definición ideológica de ciertos sectores de la Iglesia Católica Ecuatoriana, se trata también de una lucha por mantener los espacios de poder y legitimidad, a nivel real y simbólico.

Pese al éxito parcial del esfuerzo de la Iglesia Católica, las organizaciones indígenas proliferan en tal medida que formalmente ya no necesitan intermediarios para lograr representar sus intereses ante la sociedad nacional. Sin embargo, en la práctica, la Iglesia Católica, la prelaturo, la Conferencia Episcopal y sus instituciones de apoyo, tales como el FEPP, CESA, etc., siguen siendo intermediarios eficaces de los indígenas frente a los órganos del estado, financieras internacionales, sectores dominantes, etc.

### Características del mensaje de la Unión Misionera entre los quichuas del Ecuador

Veamos cuáles son las características del mensaje de la UME, cuya presencia en el Chimborazo está próxima a cumplir un siglo.

En primer lugar es importante subrayar la motivación de estos misioneros. Eran personas fervorosamente entregadas a sus convicciones, con una clara conciencia de la «urgencia» de su trabajo. Creían firmemente que tenían que dar cuenta de su labor no ante la misión, ni aún delante de alguna entidad nacional o extranjera, sino directamente ante Dios.

El peso de tan grande responsabilidad se incrementaba debido a que consideraban que en sus manos estaba la responsabilidad de la «condenación eterna» o de la «vida eterna» de los indígenas. Esta ansiedad los acompañaba, y estimulaba un trabajo infatigable. Su preocupación era cada vez más fuerte: no había horario ni descanso para el cumplimiento de su encargo de «predicar el evangelio».<sup>50</sup>

«No es un juego» es un artículo escrito en junio de 1962, que nos muestra la seriedad y responsabilidad que los misioneros ponían en su trabajo: llevaban una «carga por la vida eterna de los quichuas». Esta figura está muy lejos del prototipo empresarial que domina el trabajo misionero de los períodos subsiguientes.

48 *Idem.*

49 «...Cada provincia tendrá como asesor a un sacerdote». *Ibid.*, p. 248.

50 *The Gospel Message*, junio de 1962, vol. 70, nº 12.

En segundo lugar, su mensaje es de un contenido muy sencillo: la salvación personal y la justificación en Cristo y no en ritos ni obras. Se habla de la autoridad de la Biblia, el sacerdocio de todos los creyentes y el valor intrínseco de la persona humana.

En tercer lugar, las implicaciones éticas de la «nueva vida» eran alejarse de los vicios y tentaciones del mundo. Las mayores preocupaciones de los misioneros tenían que ver con «las tentaciones para los indígenas convertidos, la superstición, el ambiente inmoral que rodea la vida indígena; no saben cómo va a ser la vida creyente si han estado siempre bajo la bota de un patrón».<sup>51</sup>

En cuarto lugar, la estrategia de mayor éxito usada por la UME, como lo mencionamos anteriormente, era la transmisión radial en quichua.

Podemos observar el significado de este hecho en el siguiente testimonio: «Los indígenas se sorprenden cuando escuchan que desde una caja les hablan en su idioma, y se reúnen varias personas en una casa para escuchar la radio.»<sup>52</sup>

A un indígena no evangélico le preguntaron: «¿Por qué escuchas la radio evangélica si no estás de acuerdo con lo que dicen?» El contestó: «Porque habla mi idioma».<sup>53</sup>

En quinto lugar, condenaron la participación política. Hasta la actualidad, uno de los compromisos del misionero que se alista en la UME es no participar en política, ni dar opiniones a este respecto. Esto muchas veces ha sido interpretado como una inconciencia de los misioneros respecto a la situación de los indígenas.

En nuestra investigación encontramos que esto no es totalmente cierto. Existen documentos donde los misioneros describen en forma muy cruda el problema del monopolio de la tierra en las manos de los grandes hacendados, cómo uno de los mecanismos de subyugación de los indígenas era el pago que el patrón les hacía en licor y chicha, y la situación de pobreza y falta de trabajo en las zonas urbanas. Son conscientes además del impacto contradictorio de las migraciones en el pueblo quichua.<sup>54</sup>

Lo que sí es evidente es el fuerte sentimiento anticomunista que empezó a evidenciarse en la mentalidad misionera, sobre todo a partir de la década de los sesenta. Estos años se conciben como años de confusión política y económica.<sup>55</sup>

Sin embargo, es interesante encontrar que los misioneros relacionaron la situación de pobreza de la gente con el surgimiento del comunismo:

Hombres, mujeres y aun niños venden cosas en las calles de Quito y Guayaquil ... en la costa las familias viven en miserables casa de lodo y bambú ... no nos

51 *The Gospel Message*, noviembre de 1960, vol. 60, nº 5.

52 *The Gospel Message*, junio de 1962, vol. 70, nº 12.

53 *The Gospel Message*, diciembre de 1979, s/v, s/n.

54 *The Gospel Message*, 1977, s/v, s/n.

55 *The Gospel Message*, julio de 1961, vol. 70, nº 2; marzo de 1962, vol. 70, nº 9; marzo de 1963, vol. 70, nº 9; enero de 1970, s/v, s/n. Ver también la entrevista de W. Padilla a Henry Klassen en marzo de 1988.

sorprende que debido a estas condiciones el Ecuador sea el blanco principal del comunismo en toda América Latina, tal como lo expresó el ex-presidente ecuatoriano Camilo Ponce Enríquez en la revista *Time*.<sup>56</sup>

De aquí en adelante esta preocupación acompañó su trabajo. Pero los misioneros no eran los únicos personajes alarmados por este avance. Como vimos anteriormente la Iglesia Católica también lo estaba. Por esta razón, aparentemente decidió que los protestantes eran los menos malos entre los dos competidores por la devoción del indígena y, así, ciertos sacerdotes católicos propusieron al entonces Director de la Unión Misionera un trabajo conjunto, ante lo cual este último se negó.<sup>57</sup> Toda esta situación histórica abrió un corto período de menor antagonismo por parte de la Iglesia Católica hacia el trabajo misionero.

Evidentemente los resultados se comienzan a notar, «se observa un cambio por parte de los indígenas que fueron desde la indiferencia hasta la participación».<sup>58</sup>

Pero no olvidemos que no todo depende de las propuestas misioneras.<sup>59</sup> El éxito entre los quichuas se contrasta con el fracaso entre los shuar. En el informe de febrero de 1970, y con el afán de ir al fondo del problema, los misioneros preguntaron a varios líderes shuar «¿por qué la Iglesia entre los shuar crece tan lentamente?». Los líderes shuar les contestaron:

Ustedes los alimentan, les dan ropa y ellos no hacen nada, solamente aceptan las cosas que ustedes les dan ... No participamos en difundir el Evangelio ... Los jíbaros se hacen evangélicos y trabajan con los misioneros por el dinero.<sup>60</sup>

De todas formas, los pueblos no eran los mismos ni el modelo había sido exactamente igual. En el oriente, la misión había decidido una década atrás mandar misioneros nacionales.

## Recepción del mensaje protestante

Hemos estudiado los orígenes, el proceso de desarrollo y las peculiaridades de la labor de la UME entre los indígenas de nuestro país. Hemos visto también las profundas transformaciones que se sucedieron en el plano económico, político y social de la provincia. Sin embargo, esto no quiere decir que las intenciones del misionero son las únicas que deben tenerse en cuenta.

56 *The Gospel Message*, julio de 1961, vol. 70, nº 2.

57 *The Gospel Message*, diciembre de 1979, s/v, s/n. Entrevista de W. Padilla a H. Klassen.

58 *The Gospel Message*, diciembre de 1967, s/v, s/n.

59 Es interesante notar que en nuestra indagación encontramos cada vez más creyentes indígenas evangélicos quichuas, sobre todo en las zonas periféricas de Colta, que expresan que su conversión tuvo lugar independientemente del mensaje misionero.

60 *The Gospel Message*, febrero de 1970, s/v, s/n.



Se ha puesto en evidencia el error metodológico que implica absolutizar y juzgar el mensaje misionero, como se lo ha hecho, como alienante y aculturizador sin tener en cuenta cómo lo recibieron y recrearon los sujetos que lo escucharon. Como dice H. Laporta:

Lo que podemos advertir es que, si bien el protestantismo trajo consigo nuevas ideas y valores, no por ello significa que estos se recibieron tal como fueron emitidos, sobre todo en el terreno de las «significaciones», debido a que estas se construyen en un contexto social determinado.<sup>61</sup>

Pero, como dijimos anteriormente, este no es tema de nuestro actual tratamiento, pues tiene que ver más bien con «otra historia», la de la Iglesia Indígena Evangélica. Sin embargo, reseñaremos algunas conclusiones que aportaron estudios originales.

En primer lugar la idea de que el individuo está solo frente a Dios, quien posibilita una nueva vida, diferente y regenerada, ha significado para el indígena, según palabras de la antropóloga Blanca Muratorio, una forma de «redefinir la presentación de sí mismo ... Desde el punto de vista individual, el protestantismo ha significado una valorización de la persona, negando así aquellos elementos de la ideología dominante que ... consideraba a los indios como individuos incompletos, es decir, como no personas.»<sup>62</sup> Además esta nueva presentación del indígena evangélico ha tenido implicaciones que van más allá del plano individual, pues ha reducido el nivel de violencia en la familia quichua. «Todos los informantes evangélicos, hombres y mujeres, mencionaron el hecho de que antes [los indígenas] golpeaban y descuidaban a sus hijos, sobre todo cuando estaban borrachos.»<sup>63</sup>

En segundo lugar, la misión subrayó la importancia de la educación como una forma para que el indígena leyese la Biblia. Sin embargo, para los quichuas el poseer una Biblia tiene un significado social específico: demuestra al mundo exterior que ahora sabe leer. «Esto les proporciona un especial sentido de dignidad frente a aquellos que antes tenían el monopolio de la información, la educación y la interpretación religiosa.»<sup>64</sup>

En tercer lugar, una de las alternativas propuestas para evitar las tentaciones son las Conferencias Bíblicas Quichuas, espacios comunitarios que se organizan precisamente en fechas dedicadas a festividades de la región, tales como Carnaval, Semana Santa, Navidad, etc.<sup>65</sup> En cierto sentido, este tiempo crea una cierta

61 H. Laporta, *Protestantismo y cultura*, ponencia presentada al CEHILA, Quito, julio de 1992.

62 B. Muratorio, *Etnicidad, evangelización y protesta en el Ecuador*, CIESE, Quito, 1983, pp. 86-87.

63 *Ibid.*, p. 90.

64 *Ibid.*, p. 89.

65 *The Gospel Message*, julio de 1961, vol. 70, nº 2.

«comunidad étnica» en la cual se refuerzan los sentimientos de hermandad, el parentesco y la amistad.<sup>66</sup>

Los mestizos están ausentes de estas reuniones y las ven con desconfianza, como lo notamos en las palabras de un transportista mestizo: «Los indígenas de ahora son alzados; ya no son como antes, ahora están mejor que nosotros ... si hasta tienen su 'propia' religión.»<sup>67</sup>

En cuarto lugar, el uso del quichua en las programaciones radiales y la formación de un liderazgo quichua, que encontró un espacio desde donde salir del anonimato y capacitarse, han implicado una revalorización del idioma y de la cultura indígena. El surgimiento del liderazgo indígena, contrapuesto a la figura distante y opresiva del sacerdote católico, ayuda al crecimiento y a la credibilidad de los indígenas evangélicos entre su pueblo:

Un indígena quichua dijo que nunca había aceptado la Palabra de Dios hasta que escuchó a un indígena protestante que le hablaba sobre Dios. Aunque en el pasado había escuchado a los extranjeros hablando sobre sus creencias, sólo cuando escuchó a uno de su raza hablando en su idioma aceptó.<sup>68</sup>

## Conclusiones

Hemos reseñado el lento y contradictorio proceso de modernización que tuvo lugar al interior de la UME, y también hemos iniciado un análisis de la Iglesia Indígena. La modernización de la Unión Misionera, sin embargo, no logró borrar su estilo de trabajo pionero. Por ello, cuando irrumpen misiones con perspectivas de trabajo diferentes surgen confrontaciones.

Veamos lo que nos dice Henry Klassen, misionero de la UME que ha vivido durante treinta años en Colta, con referencia a las palabras de un indígena:

Gracias a Dios que la UME no tenía la plata que tienen algunas misiones porque hubiéramos empezado a pelear mucho más antes. Pero ahora vienen tantos grupos con tanto dinero que todos queremos ver cuánto podemos sacar de ellos.

Y prosigue en sus propias palabras:

Por ejemplo hay una Misión que les paga para que asistan a la Escuela Dominical por lo menos tres veces al mes ... evangelizar con economía no resulta. La introducción de estas «money missions», conforme han introducido el interés por el capital, ha disminuido el interés por evangelizar a su propia gente.<sup>69</sup>

66 B. Muratorio, *op. cit.*, p. 96.

67 Testimonio recogido el 15 de marzo de 1993 en la población de Cajabamba.

68 *The Gospel Message*, diciembre de 1979, s/v, s/n.

69 Entrevista de W. Padilla a H. Klassen.

Evidentemente, y a pesar de los cambios introducidos, la propuesta de la UME no ha logrado entrar totalmente en la lógica de las misiones-empresas, que irrumpen avasalladoramente en los últimos años.

El presente estudio nos ha servido como un buen ejemplo del significado de la propuesta de las Misiones de Fe. La UME en muchos aspectos rompe con los modelos y estereotipos que tenemos de ellas, precisamente porque evidencia las posibilidades y límites de la autonomía del espacio religioso.

Pero la etapa modernizadora limita este potencial. Cada vez más se acerca al modelo civilizador, pero mantiene la contradicción. Aun en este momento, su propuesta semi-autónoma florece en un pueblo que probablemente en ese momento necesitaba reafirmar su potencial, recuperar su dignidad avasallada por tantos siglos antes de lanzarse en una empresa propia. Sin embargo, no todo está dicho. La nueva experiencia religiosa de los indígenas evangélicos, por un lado, los empuja a la asimilación,

aunque también los alienta en sus esfuerzos por definir una conciencia étnica en una sociedad de clases... [su] nueva imagen significa un rechazo a las pasadas relaciones de explotación... Pero el carácter conservador de la ideología política protestante frena, en cierta medida, las posibles reivindicaciones de los quichuas evangélicos como grupo frente a la sociedad nacional.<sup>70</sup> □

---

70 B. Muratorio, *op. cit.*, pp. 87-88.