

46. Véase a Emilio Antonio Nuñez, "Crecimiento numérico versus crecimiento integral", en *Misión*, No. 27, marzo 1989, p. 23. Ver también la declaración de la Fraternidad Teológica Latinoamericana, "Hacia una transformación integral en América Latina", en *Misión*, No. 23, marzo 1988, p. 30. La declaración expresa que lo que se hizo en este encuentro es: "Creemos que la misión cristiana debe producir una transformación integral que afecte a todas las dimensiones de la realidad".
47. Paredes, op. cit., p. 51.
48. Ibid.
49. "Declaración de Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas", documento, Yungay, Perú, 24-28 septiembre 1980, pp. 3-5. Véase también Paredes, "La evangelización de los quechuas", p. 50.

Héctor Laporta V.

PROTESTANTISMO Y CULTURA

Héctor Laporta. Peruano, teólogo y antropólogo, profesor de la Comunidad Bíblica Teológica de Perú.

*"... ha llegado amarillo, roto,
sin chullo siquiera.
Ha regresado igual de su ropa,
pero en su ojo había Dios...
—¿Qué Dios?... ¿Cómo sabes?
Dios es esperanza,
Dios es alegría, Dios es ánimo.
Llegó unpu (encogido),
enjuermo, agachadito.
Salió tieso, juirme, águila.
Era mozo no más..."*

José María Arguedas

Más allá de los primeros acercamientos historiográficos, los unos destacando el rol filantrópico de los misioneros, los otros condenándolos como agentes del imperialismo, en los últimos años se ha empezado a desarrollar una lectura crítica de las misiones e iglesias evangélicas protestantes en América Latina. Sin embargo, a nuestro entender, en el caso concreto de la relación protestantismo y cultura todavía se mantienen comprensiones que reflejan las debilidades teóricas y

metodológicas de los primeros acercamientos, las cuales obstaculizan una discusión del impacto del mensaje misionero en las culturas populares de nuestro continente.

En el caso del presente ensayo, vamos a tomar los casos específicos de la relación que se establece entre el protestantismo y las culturas andina y achuar. Esta relación igualmente ha sido, en muchos de los casos, analizada desde la llamada teoría de la "aculturación", la cual concibe a las culturas únicamente en términos antagónicos y contrapuestos. Por un lado están las culturas occidentales, fuertes, dominantes y expansionistas; y por otro las culturas indígenas débiles, estáticas y hereditarias.

Tal como lo expresa Canclini:

se llega a oponer tan maniqueamente las culturas hegemónicas y las subalternas, que se atribuye con demasiada facilidad propiedades "narcotizantes" o "impugnadoras" a fenómenos culturales que no son una cosa ni la otra, sino la mezcla de vivencias y representaciones cuya ambigüedad corresponde al carácter no resuelto de las contradicciones en los sectores populares.¹

Bajo esta lógica, algunas investigaciones han visto al mensaje de las iglesias evangélicas protestantes (en sus diferentes versiones), como desestructurador de las culturas indígenas. Para ello han partido desde un análisis de las propuestas y mensaje de las organizaciones misioneras, dejando de lado cómo los sectores indígenas recibieron dichos mensajes religiosos, es decir, concibiendo a los indígenas únicamente como receptores "pasivos" del discurso evangélico.

Por nuestra parte creemos que no se puede comprender la perpetuación de las creencias si no se analiza el significado que la gente les otorga, como bien señala Comaroff², al decir que en lo religioso, existe una historia no escrita sobre la forma cómo la gente recibe estas ideas.

Nuestra propuesta subraya la importancia de rescatar la acción humana como elemento esencial en la elaboración de la historia, lo cual no necesariamente implica el retorno al individualismo, sino una forma de percibir cómo operan los procesos sociales en lo particular. Este acercamiento lo realizamos con el fin de percibir cómo se dio este encuentro desde los "receptores indígenas" del mensaje protestante, al ser conscientes, como subraya Gramsci, de que ninguna "hegemonía" es totalmente completa.

Por otro lado, si bien compartimos el entendimiento de que toda religión forma parte de una articulación histórica en una estructura social determinada, el abstraer los procesos sociales únicamente a aspectos estructurales no nos permite comprender cómo éstos se dan en la experiencia práctica de los sujetos. Al respecto, la teoría de los campos de Bourdieu³ es útil para entender la relación dialéctica de dependencia y autonomía entre las esferas macro y micro sociales.

En síntesis, con el fin de contribuir en la apertura de la discusión del tema, nuestro ensayo sobre protestantismo y cultura utiliza un mar-

co teórico desde donde acercarnos al fenómeno cultural a partir de nuevos aportes de la antropología y desde el punto de vista de los sujetos indígenas.

DESMITIFICANDO LA CULTURA

Si bien las ideas más comunes sobre cultura la conciben constituida por todas las actividades humanas, materiales e ideales⁴, las diferentes tendencias que se han construido a partir de tal concepción implican en menor o en mayor medida una visión estática de la cultura, percibiéndola como prácticas inmodificables del pasado que se preservan y salvaguardan de forma idéntica en el presente. Bajo esta misma lógica, el "encuentro" entre dos culturas va a ser visto únicamente en términos de dominación y resistencia.

Esta acepción errada de cultura la encontramos en muchas propuestas y discursos aún hoy en la actualidad. En ellas vemos que recobra vigencia el cuadro del "buen salvaje" de Rousseau, según el cual el indígena y su cultura son idealizados y por lo tanto deshistorizados al congelarlos en el pasado, como señala Mires:

... A partir de estas visiones, los "salvajes" jamás pueden ser sometidos a crítica. De ellos solamente podemos aprender. Todo lo contrario es eurocentrismo, colonialismo o imperialismo. Nosotros, los satánicos racionalistas, somos los representantes de las fuerzas del mal. Los "salvajes", en su inocencia, de las del bien. La única posibilidad es volver a nuestros orígenes. Los pueblos "primitivos", con su cultura y sus tradiciones, nos enseñarán el camino de la redención.⁵

Otro aspecto que demuestra la debilidad de esta comprensión de cultura es el enfatizar el carácter avasallador de las ideologías dominantes sobre la conciencia indígena y suponer la capacidad únicamente de resistencia por parte de esta última. Ello conlleva una percepción marcadamente paternalista que niega la capacidad creativa de los indígenas de adaptar y transformar sus propias tradiciones, ensayando respuestas a veces conciliadoras y otras decididamente de oposición, a través de las cuales mantienen, recrean y modifican su identidad.

Durante los últimos años muchos antropólogos han cuestionado esta concepción de cultura, debido a que presenta ciertas dificultades para percibir la dinámica de los procesos culturales. A través de investigaciones etnográficas han aportado con nuevos conocimientos para una mayor comprensión de los procesos culturales.

A partir de estos estudios se evidencia que dichos procesos no se dan como continuidades inmodificables entre el pasado y el presente, sino que existen cambios tanto en los símbolos como en los significados, los cuales son negociados socialmente.

La cultura es entonces un proceso singular, el cual se construye en sociedad, es decir las personas participan en la selección de retazos

del pasado, entretejiéndolos en un sistema de significados. Esto genera que la cultura esté en un constante movimiento y en proceso de construcción (manteniéndose, recreándose e incluso inventándose) de identidad.

Ahora bien, estos cambios y modificaciones no son homogéneos o apolíticos sino que operan en un marco de encuentro entre desiguales actores sociales, en el cual se confrontan intereses y necesidades, en muchos de los casos antagónicos. Por esta razón la cultura no debe ser vista aislada de la clase, sino más bien como una "herramienta" a través de la cual las personas buscan responder a diferentes y nuevas circunstancias sociales. En este sentido, Fox⁶ ve a la cultura como un "juego/pelea" resultante de una interacción.

Ahora bien, estos cambios y modificaciones no son homogéneos o apolíticos sino que operan en un marco de encuentro entre desiguales actores sociales, en el cual se confrontan intereses y necesidades, en muchos de los casos antagónicos. Por esta razón la cultura no debe ser vista aislada de la clase, sino más bien como una "herramienta" a través de la cual las personas buscan responder a diferentes y nuevas circunstancias sociales. En este sentido, Fox⁶ ve a la cultura como un "juego/pelea" resultante de una interacción.

Para nosotros, hablar de cultura implica necesariamente hablar de identidad étnica. En este sentido es oportuno lo que subraya Hobsbawn⁷ al decir que si bien lo étnico no es un concepto político, va adquiriendo funciones políticas en determinadas circunstancias. De esta forma vemos que lo cultural, al construirse socialmente y en confrontación, adquiere una dimensión política.

A partir del marco teórico anteriormente articulado, entremos a analizar dos viñetas, una en la serranía y otra en la amazonía ecuatoriana, que nos dan pistas para entender las características y la influencia del mensaje misionero en los procesos culturales. Somos conscientes de que todo hecho social involucra una experiencia particular, por lo cual no podemos generalizar las conclusiones de los casos estudiados. Sin embargo creemos posible, a partir de ellos, obtener algunas pistas desde donde esbozar nuevas lecturas sobre el encuentro entre el protestantismo con el "otro".

EVANGÉLICOS PROTESTANTES EN EL CHIMBORAZO

Es en la provincia del Chimborazo, Ecuador, donde existe el mayor porcentaje de indígenas que se han convertido al protestantismo.

La Unión Misionera Evangélica se establece en la zona de Caliata, al sur de Riobamba en 1902; sin embargo, no lograrían mayor éxito en sus propósitos de hacer prosélitos. Así vemos que después de más de cincuenta años en el Colta solo lograron bautizar a unas 60 personas.

Los discursos misioneros encerraban comprensiones como éstas:

Riobamba, es una ciudad de muchos conventos e Iglesias. Es un verdadero fuerte de Satán. [...] en las últimas tres semanas hemos orado con cinco que se mostraron interesados en la salvación de su alma...

Sin embargo, en la década de los sesentas, además de las condiciones sociales (ruptura del sistema de hacienda, reforma agraria), fueron los programas de radio en quichua, la traducción del Nuevo Testamento a este mismo idioma y la escuela para niños indígenas los factores que

contribuyeron a la difusión del protestantismo en la zona. Estas adhesiones no fueron bien vistas por las izquierdas criollas, ni tampoco por la Iglesia Católica, quienes consideraban amenazados sus espacios.

Cabe agregar que en la misma zona desarrolló su labor monseñor Leonidas Proaño, conocido por su identificación y opción por los indígenas del país.

En esta primera viñeta veremos el testimonio de un líder indígena evangélico, quien se refiere a la relación entre protestantismo y cultura andina:

... Bueno, hermano yo le voy a contar mi testimonio. Cuando yo era pequeño vivimos con mi papá, mi mamá y mis cinco hermanos en una comunidad de la provincia de Chimborazo, en la comunidad de Miraflores.

Nuestros antepasados tenían algunas buenas costumbres y otras vanas... Una bonita costumbre que tenían era que de las ovejas quitaban lana, que hilaban y hacían con ella poncho y balletas, todo eso hicieron y era bueno, pero lamentablemente solo se preocupaban de otra mala costumbre que es la borrachería, en las cantinas y romerías. En ese tiempo nosotros pertenecíamos a una Parroquia Columbe, ahí hacían romerías en Semana Santa, y los capitanes que se llamaban tenían que gastar bastante dinero, todo ese dinero se invertía en borrachería, que invitando a amigos y vecinos, mi papá fué capitán y entonces nosotros quedábamos sin vestido, desnutrado, sin zapato, pies sabe estar partido los talones y cosíamos con cabuyo todo eso sufríamos, por eso yo no puedo expresar bien en lengua español, porque mi papá no preocupaba de dar educación a los hijos.

En esa época, no solo mi papá sino tantos otros vecinos, comunidades todos ellos en borrachería. En Ramos, en domingo tarde, todos estaban en cantina, llegaban a la casa el martes. Los hijos en la casa esperando sin comer, sin nada, llorando, y cuando llegaban ellos pegaban y maltrataban a los hijos; maltrataban a nuestras madres cuando venían chumados [borrachos].

Gastaban fuerte. Cuando ya no tenían para la cantina, cogían borregos para cantina... chanchitos todo para la cantina. Si no sacaban crédito para licores y chicha eso pasaba; por eso los hijos de indígena murieron bastante. Cuando yo era niño veía que entraba cada día cuatro cinco niños al cementerio. Muchos niños murieron con neumonía y bronquitis porque nosotros vivimos en tierras altas y, sin abrigo con qué abrigarse, moríamos.

Yo me acuerdo antes todo estaba bajo dominio de los españoles; los hacendados hacían trabajar a nuestros padres para ellos. A las cinco de la mañana mi papá tenía que ir a la hacienda a escuchar la doctrina de Dios de los catequistas. Ellos tenían que rezar una media horita así y luego ir a trabajar a la faena en la hacienda.

[...] a los veinte años me convertí al Señor, recibí a Jesús como mi Señor personal y acepté el Evangelio en 1968. Mi familia me odiaba, me decía que cuento, que novela es, que no es verdad. Mi papá me dice, "bueno, puede ser, ellos también hablan de Dios, también nosotros adoramos a Dios". Que lo mismo es me dijo, "yo no sé nada papá verás que ustedes tanto tienen esas malas costumbres, esas vanidades que viven, el Señor habla que cambien de corazón, que cambien de vida". Era difícil; en la comunidad también me odiaban, pero gracias a Dios con el poder del Señor, viendo el testimonio a ellos les gustaba como es [...] y así se hicieron evangélicos.

Ya cuando nos hicimos evangélicos dejamos esas malas costumbres de emborrachar y ya comprábamos zapatos, poníamos media, comíamos huevito, leche. El Señor cambió mi corazón y mi físico. Yo tengo una foto de joven, y

mostré mi físico a un amigo: era bien desnutrido, flaquito, raquítico yo, no me quería creer que era yo.

En ese tiempo me acuerdo que en la comunidad hablaban que hay que ir hacer minga a la Parroquia de Columbe, y yo pensé por qué no hacemos minga en nuestra comunidad, aquí en Miraflores. Esa idea que tuve se la dije a todos los comuneros, no solo a los cristianos, sino a todos; entonces ya no fuimos a Columbe sino que trabajamos en nuestra comunidad.

Bueno, según entendemos, nosotros no hemos perdido la cultura andina, eso es por mi parte. Nosotros sembramos, cultivamos, aramos, trillamos y esa es cultura nuestra, no es de nadie sino nuestra. También no ocupamos mucho las otras músicas; tenemos nuestra música andina autóctona y con ella alabamos al Señor. Sí hemos dejado la cultura que nos hiere como romería, borrachería, andar sin zapato con pie partido, bañar una vez al mes; esas cosas sí hemos dejado. Nuestros antepasados ni siquiera lavaba la boca con cepillo y pasta, eso sí que ha cambiado, pero es saludable según yo entiendo.

Una vez en Riobamba, hace doce años, con el finado Monseñor Proaño que siempre se quejaba que nosotros los evangélicos estamos dejando la cultura [...] fuimos con otros pastores a hablar.

Y nosotros decíamos qué cultura hemos dejado, nuestros antepasados con pies partidos, sombreros con grasa, sin bañar, con pantalones remendado con cuatro, cinco parches? Así quiere que andemos? Que nuestros antepasados van a la misa el domingo y regresan martes tarde borrachos. Así quiere que estemos?

—Y él contestó, "no eso no".

Qué hemos dejado, acaso nosotros los evangélicos, no sembramos, no cultivamos, no cosechamos, no trillamos? Qué hemos dejado nosotros? Todos nuestros antepasados hacían eso; nosotros vivimos en la misma comunidad, hablamos el mismo idioma, qué hemos dejado? Eso dijimos, no sé hermano cuál será más cultura andina.

—El nos dijo que los evangélicos traen división en las comunidades.

Nosotros dijimos que en las comunidades no hay división, cuando van ustedes ponen la pelea en las comunidades, al decir que los evangélicos son tal así, no son cristianos, son herejes, diablos usted cuando le dicen eso a las comunidades creen eso y hacen pelea, pero que es cuando hay una minga para la construcción de una escuela estamos juntos; cuando estamos para hacer carretera estamos juntos entre evangélico y católico; cuando queremos hacer una casa comunal estamos juntos; para hacer agua entubada estamos juntos; no estamos en división en ningún sentido. Con eso ya no podía decir nada. Entonces ellos ya terminaron...

Con este testimonio vemos que, más allá de los discursos y comprensiones de los misioneros, los conversos construyen su propia lectura del protestantismo y de su relación con la cultura. Esto es lo que Weber⁶ precisa cuando nos dice que un discurso religioso puede derivar en desenlaces "inesperados", es decir, consecuencias desviadas y opuestas, inclusive, a su pensamiento y a sus propósitos originales. Analicemos estos procesos culturales:

La cultura, según nuestro informante, se expresa en la mantención de algunos rasgos del pasado (idioma, pervivencia de sistemas productivos no-capitalistas, actividades comunales). Claro que bajo otro contexto social, estos rasgos adquieren nuevos significados debido a que responden a otras circunstancias y necesidades. Un ejemplo de cómo es-

tos rasgos del pasado responden a nuevas necesidades lo vemos en el esfuerzo comunal de la minga usado para la colocación de agua entubada, el arreglo de la carretera o la construcción de una escuela.

Por otro lado, si bien en el mundo andino desde la época colonial el consumo de alcohol fué usado como un mecanismo de explotación y por ende de control societal, el cuestionamiento moralista de los misioneros hacia el consumo de bebidas alcohólicas —sin proponérselo— puso en cuestión todo un sistema de relaciones de poder creadas en torno al consumo del licor, originando un nuevo referente simbólico desde donde construir contra-hegemonías.

Entonces, el protestantismo va ampliando el espacio simbólico y a la vez político, desde donde afirma, discrimina "comportamientos vanos" (borrachería) y asume nuevos rasgos, (educación, aseo personal) como parte del proceso de construcción de nuevas identidades.

Sin embargo, como señala Muratorio,⁹ los indígenas se encuentran atrapados en un conflicto por el cual por un lado su experiencia religiosa los empuja a la asimilación, y al mismo tiempo los alienta en sus esfuerzos para definir una conciencia étnica en una sociedad de clases.

EVANGÉLICOS EN LA ZONA ACHUAR

Los achuar de la Amazonía ecuatoriana desde hace años mantenían relaciones de intercambio con ambulantes mestizos peruanos llamados "regatones", particularmente durante el segundo auge del caucho de 1940-1945. Este período parece no haber tenido efectos tan desastrosos como ocurrió en el primer auge.

Los intercambios a través de los cuales los achuar se proveían de artículos manufacturados, quedaron trancos después del conflicto peruano-ecuatoriano de 1941.

En las últimas décadas es la influencia de misiones (católicas y protestantes) la que ha suplido esta necesidad ya que los misioneros comenzaron a actuar como intermediarios en sus intercambios mercantiles.

La implantación en territorio achuar de las misiones religiosas (tanto católicas como protestantes) se da aproximadamente en los años cincuenta. Lo curioso es que, en ambos casos, es la iniciativa indígena la que establece dichos contactos, después de años de resistencia a la penetración de los blancos. Son los *shamanes uunt*, hombres de prestigio y de influencia dentro de sus comunidades, quienes buscaron conectarse con las misiones con el deseo de continuar adquiriendo los productos manufacturados indispensables que obtenían antes del conflicto del 1941.

Por otro lado, la dura rivalidad entre católicos y protestantes ofreció a los achuar un margen de maniobra que ellos supieron manejar hábilmente para obtener ventajas.

El primer centro evangélico protestante que se creó es un buen ejemplo para ver este proceso: fue establecido por Sántiak, un poderoso

shaman achuar que mantenía relaciones comerciales formales con unos pocos shuar evangelizados en el área de Macuma. Por la instigación de F. Drown, Sántiak y su núcleo de parentela construyeron una pista de aterrizaje y el grupo endogámico que lideraba, se unió en el nuevo centro.

Durante los años sesentas, la pista aérea del shamán Sántiak era la única en el territorio achuar, disfrutando de un cuasi-monopolio en las nuevas relaciones establecidas con Macuma.

Posteriormente a comienzos de los setentas en el área alrededor del río Capahuari, se concentraron otros núcleos de achuares y se construyó una nueva pista aérea. Desde entonces, con pocos años de intervalo, casi en todas las áreas geográficas del norte y sur del Pastaza se fue nucleando casi la totalidad de la población achuar. En cada caso el esquema era el mismo: un shamán achuar establecía contactos con las misiones para el intercambio de productos manufacturados a cambio de estar dispuesto a aceptar ciertas condiciones (nuclearse y construir una pista de aterrizaje).

Durante los primeros años fueron las misiones protestantes las que tuvieron un mayor auge, a diferencia de las misiones católicas que en sus inicios rehusaban utilizar aviones y fomentar la construcción de pistas de aterrizaje, por miedo a imponer un choque cultural destructivo.

Analícemos detenidamente las razones por las que los achuar estaban dispuestos a aceptar la penetración misionera. Ella obedece a la combinación de tres factores: la importancia del intercambio comercial de este grupo; las transformaciones incipientes en las estructuras de poder y las guerras internas y consecuentes migraciones.

Datos etnohistóricos nos muestran que los achuar por siglos han obtenido productos a través de redes de intercambio pacífico. Estas complejas redes de intercambio, particularmente los vínculos creados con los "regatones" desde principios de siglo, habían establecido la necesidad de disponer de productos manufacturados. Cuando estas redes fueron desmanteladas por el conflicto de 1941, los achuar no tuvieron otra alternativa que iniciar contactos con nuevas formas de intercambio: las misiones.

A pesar del comercio con los blancos y el acceso a los productos manufacturados, no se había afectado el modo de producción tradicional, ya que los achuar todavía mantenían un grado de control sobre los factores técnicos de la producción; sin embargo, las modificaciones en las redes de intercambio comenzaron a afectar las relaciones de poder tradicionales.

Como una forma de responder a esta situación, algunos shamanes decidieron tomar contacto con las misiones, lo cual les permite acceder privilegiadamente a los artículos de los blancos aumentando su poder a nivel económico y por ende político en relación a los demás shamanes.

Finalmente, el alto índice de achuar muertos en conflictos interétnicos amenazaba su propia supervivencia. Esta atmósfera fue favorable para la implantación de misiones debido a que el comercio entre grupos

era difícil, particularmente para sectores refugiados en áreas remotas. Estos factores motivaron a los achuar estar receptivos a las propuestas de los blancos, quienes ofrecían productos, protección y daban importancia a la vida pacífica.

La combinación de estos tres factores explica la manera como los achuar iniciaron contactos y trataron de reproducir un modelo preestablecido de relaciones de intercambio en nuevas circunstancias. Los rasgos económicos y políticos de este proceso explican el éxito inicial de las misiones evangélicas protestantes.

Si bien la presencia misionera en casos desencadenaría procesos de aculturación. Paralelamente, este mismo proceso permitiría que los achuar fortalecieran sus redes de intercambio, elemento determinante en su cultura, para lo cual entran en contacto directo y prolongado con el hombre blanco y a cambio acceden modificar ciertos aspectos de su cultura.

Vemos entonces, que los indígenas achuar, al igual que los indígenas del Chimborazo, no "pierden" una cultura y "adquieren" otra, porque se evidencia que algunas veces retienen formas culturales tradicionales (modos de producción, liderazgo de los shamanes, etc.), otras ocasiones negocian con los diversos actores sociales (en este caso los misioneros), y finalmente hay casos en los que repiensen o reformulan todo esto dentro de una estrategia política. Este será tal vez el comienzo de una forma de apropiarse del mundo moderno a través de un proceso de movilización y adaptación de la identidad étnica "tradicional" con el fin de mediar y aminorar la explotación y discriminación del mundo blanco.

Hemos visto entonces a través de estas dos viñetas, cómo se da la relación de protestantismo y cultura en dos casos concretos distintos, procesos que registran el producto de un encuentro entre actores diferentes con experiencias previas en los cuales los signos y prácticas del protestantismo se convierten en espacios de una conversación en casos violenta y acalorada, en otros negociada y en otros desviada, procesos dialécticos a través de los cuales se construyen consensos.

Para terminar sólo queremos agregar que, si bien no podemos negar que la ideología religiosa conservadora y etnocéntrica de los misioneros evangélicos protestantes muchas veces causó daño debido a su labor proselitista, no debemos dejar de analizar cómo los receptores indígenas se apropiaron de ciertos símbolos y significados, dibujando encima de ellos nuevas lecturas con el fin de responder a nuevos condicionamientos sociales.

La conjunción en contextos como los nuestros, de crisis económica, pobreza y marginalidad, confrontados con los valores aprendidos de las misiones evangélicas protestantes, de los cuales no hay un control, ha adquirido connotaciones que van más allá de sus significados originales.

A nuestro entender, muchas veces han sido nuestras pre-comprensiones y prejuicios teóricos los que nos han llevado, en casos, a des-

valorizar el mensaje protestante (calificándolo como alienación) y en otros a ignorar las apropiaciones creativas de sus discursos y espacios. En nuestra lógica hemos concebido dichas apropiaciones como marginales a la construcción del poder y de la identidad. Sin comprender que la "clase" y la "conciencia de clase" son siempre las últimas, no las primeras, fases del proceso real histórico, como nos recuerda Thompson.¹⁰

En este sentido, sería importante analizar en detalle ciertos aspectos básicos de las prácticas protestantes, tales como el "culto" y la "campaña evangelística" como espacios rituales de teatralización de la vida cotidiana, en los cuales se transmiten sentimientos, deseos y certezas, donde la "conversión" al Señor (sentirse escogido y llamado por Dios) ofrece oportunidades para la reconstrucción de identidades fuertemente golpeadas. El acceso a la Biblia en su propio idioma proporciona un sentido de dignidad frente a aquellos que han monopolizado la educación, la información y la interpretación de lo sagrado (al respecto cabe preguntarse qué utopías se entretujan en las constantes lecturas del libro de Apocalipsis). Los cánticos en quichua, muchas veces escritos por ellos mismos, las convenciones y conferencias bíblicas, que congregan a distintos grupos similares, engendran nuevos espacios y símbolos desde donde recrear socialmente nuevas solidaridades e identidades.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. García Canclini, *Las culturas populares en el capitalismo*, Editorial Nueva Imagen, 1980, p. 71.
2. J. Comaroff, *Body of Power, Spirit of Resistance*, University of Chicago Press, 1985, p. 139.
3. N. García Canclini, *Ideología y cultura*, Universidad de Buenos Aires, Argentina, 1986, pp. 17-18.
4. *Ibid.*, p. 18.
5. F. Mires, *El discurso de la naturaleza, ecología y política en América Latina*, Ed. Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), Costa Rica, 1990, p. 80.
6. R. Fox, *Lions of the Punjab: Culture in the Making*, University of California Press, 1985, p. 197.
7. E. J. Hobsbawm, "Ethnicity and nationalism in Europe" en *Antropology Today*, vol. 8, No. 1, 1990, p. 3.
8. M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Previa Editora, México, 4ta. edición, 1981, p. 55.
9. B. Muratorio, *Etnicidad, evangelización y protesta en el Ecuador, una perspectiva antropológica*, Ediciones Ciesc, Quito, 1982, pp. 88.
10. E. P. Thompson, *Tradicón, revuelta y conciencia de clase*, Editorial Crítica, Barcelona, 1989, p. 37.

Catalina Santos

500 AÑOS DE EVANGELIZACIÓN

Una perspectiva desde la mujer,
en los Andes septentrionales durante el siglo XVI

Catalina Santos. Ecuatoriana, teóloga y socióloga, coordinadora del Cehila-Protestante en Ecuador.

El tema del presente Encuentro se refiere a la relación entre protestantismo y cultura en América Latina, y la propuesta que desarrollamos a continuación aborda esta problemática desde la perspectiva de la mujer. Utilizamos este punto de vista no únicamente por nuestra ubicación de género, ni tampoco porque está de "moda", sino por una firme convicción de que el abordaje de género permite a los análisis percibir realidades que generalmente han escapado a las interpretaciones clásicas. Y esto, entre otras cosas, porque también trae consigo aquellos problemas tradicionalmente considerados propios de las esferas "privadas" y porque reivindica, a través de ellos, la significación política que les fue negada.

Básicamente, nuestra preocupación surge al confrontarnos con la vigencia de una diversidad de formas ideológicas pseudo-religiosas que propugnan el sometimiento y la auto-desvalorización de la mujer y que están en correspondencia con las relaciones de dominación reproducidas históricamente en nuestra sociedades. Estas mismas ideologías se han recubierto de ropajes culturales, han estructurado los imaginarios colectivos y —asentándose a nivel del inconsciente— muchas veces han sido internalizadas por las mismas mujeres, formando así parte de estructuras difíciles de romper.

Creemos que, desde el punto de vista particular del protestantismo, es importante un estudio de esta naturaleza debido a que, a pesar de