

Redes informales, tejido social y la religiosidad del indígena en la urbe: el caso de los migrantes puruhá en Quito

Alfredo Bagua

UASB

Introducción

El primer contacto entre cristianismo y Abya-Ayala fue en 1492, el catolicismo evangelizó ligado al poder, relación hegemónica de dominio colonial dio otro significado de espacio, imaginarios, una estrategia de control, disciplina de subjetividad del “vencido”. En 1902 ocurre el segundo encuentro del cristianismo con el protestantismo evangélico anglosajón sin ningún resultado de conversos, siendo la década de los ochenta del siglo XIX lo evangélico sacudió las comunidades de Chimborazo con medicina, radio, educación, Biblia en quichua, entre otros; este fenómeno abordado en varias indagaciones afirmaron el fin del quichua, empero en la ritualidad evangélica indagada ocurre la manifestación del compadrazgo, la minga, la reciprocidad; ritos, prácticas ancladas a matrices culturales, memoria colectiva permite construir, dar sentido a su *ayllu*, materializa el *causay mashcay* (buscar la vida), ésta lleva a hablar no de su muerte sino de sus formas de vivir, conquistar la ciudad-Quito. Por tanto esta etnografía pretende describir, interpretar la vida del quichua de Chimborazo migrante a partir de la comunicación de intercultural para conocer cómo en la ritualidad participa el feligrés en ritos: matrimonios, festivales, quince años, ordenación de pastores en la urbe, cómo esa participación evidencia su vivencia espiritual, lugar de significaciones tejidas en el *ayllu* (comunidad), reciprocidad, minga éstas nociones serán articulados en las próximas líneas.⁴²

El protestantismo en la investigación social

El crecimiento evangélico, en los años 80, provocó indagaciones alimentadas por miedos, oscurantismos, entre otros, basados en teorías de la época “hablar sobre el otro”, “hablar por el otro” concluyeron que el protestantismo con sus prácticas evangelizadoras tenía signos de “secta” siendo un “etnocidio”, empero guardan silencio acerca del genocidio en Abya Ayala (1492) respaldado por el catolicismo; el discurso académico es un acto intelectual que “produce conocimiento, enuncia narrativa sobre la cultura y acompaña, públicamente, la construcción de la memoria colectiva” (Vich, 2004, p. 100),

42 El presente texto es un extracto de la tesis intitulada *Manifestaciones comunitarias en los rituales evangélicos quichua de los indígenas migrantes de Chimborazo en Quito para obtener el título de Magister en Comunicación en Universidad Andina Simón Bolívar – Sede Quito*.

aunque esta memoria es producto de una realidad fragmentada cartesianamente. La academia circula su discurso en medios masivos de comunicación, fortalece prácticas hegemónicas que rigen o cuestionan el orden social, un juego dialéctico de representación y construcción del otro, relato, memoria universal sin la voz subalterna que no es pura porque él está imbricado en un sistema de poder.

Según, estudios del protestantismo desde la teoría de la conspiración realizado por David Stoll (2002), quién describe al indígena como un ser pasivo, circunscrito a los actos caritativos del poder. El mencionado autor señala lo siguiente: “la característica es ver al protestantismo y sus instituciones como un elemento ideológico externo, que busca destruir la identidad nacional, y que se sirve como factor principal de aculturación que precede a la invasión norteamericana”. (Citado por Laporta, 2005, p. 288). En esta misma línea, el protestantismo es un tentáculo del imperialismo para María Albán (1987), en su investigación periodística, señaló el accionar evangélico es un lavado de cerebro y sectario. El ambiente conflictivo situado por instituciones de poder no privó el crecimiento del protestantismo con sus ritos, prácticas, símbolos y significados en los Andes. Susana Andrade, en un estudio exhaustivo del protestantismo en Chimborazo, evidencia las razones de la conversión del indígena en el contexto social de los años 1960; la sustitución de los dioses antiguos por los modernos, la validación del mundo onírico de los quichuas. Así, da un giro a las miradas de aculturación y dominio imperial propuestas por Stoll (2002) y Albán (1987).

Mientras, Miguel Huarcaya (2003), desde los Estudios Culturales, analiza el significado del cambio social, cultural, económico provocado por la religión evangélica, en el consumo del alcohol en la comunidad de Cacha-Chimborazo. Roberto Santana visibiliza la apropiación del quichua de la modernidad: escritura, lectura, cooperativa de transporte “Ñuca Llajta”, las cajas solidarias (ahorro); y concluye junto a Joseph Casagrande y Blanca Muratorio que el protestantismo era un movimiento de revitalización étnica.

De su parte, Héctor Laporta (2005), desde una mirada histórica, menciona los abordajes al fenómeno evangélico inicialmente empíricos (cartas, diarios de misioneros), luego históricos (descripciones de la filantropía del misionero hacia el indígena) y sociológicos.

Los estudios religiosos en el Ecuador, década de los ochenta de mayor auge, circulan la oposición entre iglesia-secta, elaborada por Weber y Troeltsch, los evangélicos son secta por ser minoritario, excluyente, carismático, antagonista a la estructura religiosa tipo iglesia de bienes religiosos legítimos y poder burocrático.

Susana Andrade (2004), señala que el término secta resulta inadecuado para caracterizar a estos nuevos grupos religiosos que se perciben legitimados por una tradición, una revelación y una inspiración (p. 55). Esta realidad generó otros acercamientos: Nuevos Movimientos religiosos (NMR), neo-pentecostales que no logran interpretar la complejidad del fenómeno. En su indagación utiliza los términos: “creyente”, “hermano” o “hermana”, “iglesia” “[...] tal como ellos se autodenominan” (p. 57), perspectiva adecuada para nombrar al evangélico, ya que es su lenguaje construido

que vincula y legitima su doctrina, estructura, practicas, ritualidades con liderazgo carismático.

Secta se erigió como oposición del catolicismo por el poder simbólico del poder - Bourdieu define “[...] es poder hacer cosas con palabras [...] es un poder de consagración o revelación [...] de cosas que ya existen (Bourdieu, 1987, p. 141). El lenguaje, las prácticas, liturgias (medios) son el poder de hacer cosas, performativo, y prácticas, significados manifiestan la cultura y el poder en el espacio social. Existe una comunidad que se autodenomina como religión evangélica, así se miran, es su ethos. Esa citaremos en las próximas líneas, es su acto político, el re-significar del Otro.

Aproximación interpretativa al mundo indígena protestante

El ethos evangélico surgió con retazos simbólicos del catolicismo y del mundo andino, en su momento, estos eran cimientos de la religiosidad popular andina. Es un ethos pensado, sentido, vivido, circulado en la oralidad, en *runa shimi (lengua indígena), campañas masivas; el feligrés dará nuevos significados a todas sus ritualidades y prácticas culturales, un nuevo tejido simbólico realizará un pachacutic social (retorno), político, religioso y cultural que expandirá su manifestación de Chimborazo en Quito, Colombia y Venezuela, en los años ochenta.*

Su presencia en la ciudad despertó el discurso de la pérdida del último referente de identidad nacional; además circuló un relato apocalíptico para la cultura del quichua en Quito por el choque cultural, actualizó la noción del indígena: inferior, carente de agencia. El misionero evitará su migración con un discurso de miedo a la capital, empero el runa migrará a la ciudad con su universo simbólico, matriz cultural impulsado por su *kawsay mashcay (buscar la vida). ¿Cómo se expresan los elementos andinos en la ciudad? ¿Cómo la ciudad tensiona al ayllu en la vida cotidiana al runa evangélico? estas inquietudes plantean la espacialidad y el objeto de estudio que es la ritualidad evangélica en la ciudad de Quito; la ritualidad, definimos, es un acto repetitivo que permite la continuidad de la tradición: es un espacio de afirmación de creencias, de legitimación social de esas creencias y de integración de los seres humanos alrededor de esos ritos; está en constante cambio desde el primer adherido a la fe protestante en Chimborazo hasta los nuevos piadosos en Quito, matizado por deserciones (que es tigrari, volver a la vida pasada de alcohol, fiestas, como apunta el discurso evangélico) del protestantismo al catolicismo u otra fe, empero existe cambios culturales, sociales y religiosos.*

Los cambios, “mutaciones” es inevitable por ser interacción social, así como cuando llegó la primera cruz a Abya-Ayala, para nuestra tarea de responder ¿En qué medida las prácticas de religiosidad y la participación en la ritualidad en iglesias evangélicas permiten la reproducción de las formas comunitarias andinas entre los migrantes indígenas en Quito, provenientes específicamente de la provincia de Chimborazo? Al responder esta inquietud ubicamos al campo como referencia “histórica” y complemento de la ciudad, no podemos hablar de manifestación de las prácticas andinas en

la ritualidad sin ese texto que está en los relatos de los abuelos y adultos, pues, sus hijos, nietos buscan vida, sentido, en Quito, desde el siglo pasado.

Por tanto, conocer la manifestación de las prácticas comunitarias en ritos evangélicos de quichuas migrantes provenientes de la provincia de Chimborazo, en Quito, a partir de la comunicación intercultural es saber cómo en esta ritualidad (escena comunicativa plural), el runa establece procesos de comunicación en las dimensiones: palabra, tiempo, kinésico y para-lingüístico como señala Grimson (2000). Y cómo al interactuar con otras personas que perciben, usan, significan espacio, cuerpo, palabra de maneras diferentes inician conflictos, malos entendidos (intercultural), deviene en la “invención de identificaciones” (intra-cultural), construyen sentidos por la interacción entre comunicación directa y mediática.

Y en ese proceso comunicativo se considera que la cultura comunica no lo homogéneo sino lo diverso, plural, la alteridad y diferencia para Guerrero (2002) cultura es un sistema integrado de prácticas, fiestas, ritos -visible-, y las representaciones -intangible- producen significados, significaciones que dan sentido; visible e intangible están ligadas y permiten superar el reduccionismo de la cultura a ciertos rasgos específicos y verla como un proceso de construcción sistémica, ya que creemos a manera de hipótesis el ayllu que inicia en las relaciones de parentesco, organiza, estructura, norma al runa desde la paridad complementaria e incide en su interpretación y práctica de la religión evangélica en Quito, siendo el ayllu el soporte del quichua en su *kawsay mashcay, para sí y para otros*.

Esta pesquisa en el campo conflictivo de la religiosidad popular insta tomar distancia de la sociología *continuum, secta-religión, teoría de la conspiración para abordarla con la sociología de cambio de Bastian (1999) dice:*

[...] el campo religioso latinoamericano tenía que ser construido como red de relaciones objetivas entre posiciones definidas por la situación actual y potencial de los agentes y de las instituciones en la estructura de distribución de los distintos tipos de poder simbólico religioso. (p. 242).

La idea bastiana en construir, abordar el objeto de estudio implica una génesis del campo religioso latinoamericano concluye: la mayoría de los movimientos religiosos pentecostales y evangélicos encubiertos por la -categoría- protestante, no pertenecen a la cultura protestante. Son más bien religiones de parche, catolicismos de sustitución que se dan en continuidad con las prácticas de la religión popular latinoamericana. Más que un sincretismo tenemos que hablar de una cultura religiosa híbrida que articula lo arcaico de la trauma y del exorcismo con los hiper-modernos televisivo y mediático (Bastian, 1999), distamos de llamar “religión de parche” porque es religión evangélica, acto performativo del “vencido”, su contenido evidencia tensiones lejos de lo híbrido, está en los bordes de la revitalización, “lucha de sentidos” deviene en *causay mashcay* ligado al tejido social del *ayllu*, reciprocidad, compadrazgo y cuestiona al discurso hegemónico colonial-religioso de homogeneidad en los Andes.

Por tanto, la ritualidad conflictiva permite manifestaciones -símico- y representaciones (simbólico) ocurre el proceso de comunicación intercultural buscamos con Eliade (1996) como los símbolos religiosos revelan una estructura del mundo, expresan simultáneamente diversos significados coherentes, dicen situaciones paradójicas y señalan una realidad en la que está comprometida la existencia humana, esto ampliamos con “la visión cosmológica del mundo” de Seman (2004), para conocer las manifestaciones comunitarias del quichua de Chimborazo en Quito y cómo la conquista urbana materializa el *causay mashcay*, *cuánto la ciudad cuestiona al ayllu*, *el habitus evangélico adquirido en la religión ligada a saberes, relatos del pasado, una realidad ontológica del ser percibe, vive el mundo como una totalidad sin rupturas entre tiempo, espacio, el principio de la relacionalidad, todo está relacionado cada acto afecta a la totalidad, ya que está atravesado por su ética de vida: ama shua (no robar), ama quilla (no ser ocioso), ama llulla (no mentir); es una espiritualidad alejado de la individualidad cosificante del opuesto sino cimentado en la complementariedad entre opuestos antagonicos viven, devienen en el buscar la vida.*

El tejido social y la religiosidad del indígena en la urbe

En su momento señalamos las miradas exploratorias al protestantismo evangélico en Chimborazo concluyeron la aniquilación del mundo andino; los compadrazgos y las fiestas por varios días con alcohol, chicha y el *yachaj* perdieron su lugar en la comunidad para ser ocupados por la radio, Biblia, medicina, entre otros signos modernos logran construir el nuevo ethos sin alterar su relación con el Estado, ya que el quichua ocupa su lugar social de excluido, tiene limitada atención del poder, una realidad contradictoria es salvo, amado por Dios y olvidado por el Estado que no privará su migración a Quito. Las prácticas, matrices culturales arrasadas por el misionero cómo estas se manifiestan en las ritualidades evangélicas urbanas con la participación del quichua, Puruhá, Chimborazo guía este apartado y cómo es su proceso de apropiar y re-significar la religión desde su “lógica” en el espacio ritual.

Matrices culturales articulan el tejido social

Los cronistas señalan que los pueblos originarios previa a la Conquista vivían un proceso de integración y evolución social, político y religioso, en el imperio Incásico, por eso su “influencia fue ligera por su corta duración y casi anulada por los españoles” (Haro, 1997, p. 67). El inca instituyó, en el Tahuantinsuyo, los mitimaes para la producción de tapices, vestido real y enseñanza del quechua, éste último como mecanismo de dominio; y estableció la jerarquización del liderazgo, con los curacas como vigilantes del cultivo de la tierra para el imperio, los dioses y la comunidad. Los *tampus* (centro de acopio) distribuyó toda la producción, a decir de Untoja:

[...] la mayor preocupación del Estado inka era efectivamente la redistribución de los bienes, a través de los *tampus* para alimentar el país [...] el ayllu es el organizador social, tiene por meta asegurar materialmente y espiritualmente la existencia de las comunidades. (1995, p. 135).

El ayllu organizador social, económico, político y religioso en los Andes, para Federico Aguiló (1985) existe “[...] la triple conjunción cultural en el corazón de la región puruhá del Chimborazo: lo puruhá, cómo autóctono del lugar; lo quichua y aymará transferido por el Inca como mitmacuna o mitimaes” (p. 76). Estas tres formas del ayllu absorbidas por la Colonia y desestructuradas por la República para ubicar al andino sin historia. Su “lógica”, táctica es la circularidad de la memoria, prácticas y ritualidades que construyen su identidad colectiva y singular. El ayllu, la reciprocidad (ayni), la minga y las relaciones de parentesco (matrices culturales) junto con la palabra reactualiza el pasado en la temporalidad del rito escena comunicativa de significados culturales de agentes en acción.

El ayllu, en términos modernos es la familia núcleo de la sociedad, materializa la relación consanguínea con un antepasado común es lo matrilineal y lo patrilineal, paridad andina crea un lugar para el runa al interior de la jerarquía social, económica y religiosa del ayllu, dónde reciprocidad y parentesco tejen actos, acciones en ritos y prácticas religiosas del evangélico. Es un hilar continuo de dos vías entre las relaciones de parentesco de padre-madre y matrices culturales. Es cohesión de familiaridad consanguínea, una paridad, como lo entiende Xavier Lajo:

[...] en donde en el principio hay dos elementos diferentes, dos esencias que entre otras características tienen la de ser complementarias y proporcionales, componen dos cosmos paralelos pero combinados; en donde la unidad no existe sino en tanto que tiene un correlato o contraparte que la equipara o des-equipara [...] en el mundo indígena todo es par, lo que se presenta como impar (chu' ulla en idioma puquina) existe sólo aparente o transitoriamente, son estados de transición momentánea. (2006, p. 145).

Lo impar para el quichua es shujlla (solo) uno, impar afín al chu' ulla del puquina de Perú. El ser joven y no casado (shujlla, sapalla) es un estado temporal superado por el par del matrimonio, éste no es el fin sino transitorio porque con los hijos, vienen (jachun) nuera, (masha) yerno y nietos, son continuos, estados momentáneos, continuidades al infinito. Es ineludible para el indígena la paridad: padre-madre, esposo-esposa, hijos-hijas, tío-tía, primo-prima, yerno-nuera, padrino-madrina, sol-luna, día-noche, arriba-abajo, derecha-izquierda, pues la paridad ordena espacio, tiempo del runa en el cay pacha. Ahora bien, el ayllu iniciado por la paridad padre-madre pasará al ayllu-ampliado identificado por apellidos: paterno y materno, el ayllu ampliado conforma con otros ayllus la comunidad y con los ayllus añejos deviene en pueblo hasta desdoblarse en nacionalidad. Los tres estadios del ayllu están ligados al territorio, configuran al runa originario de la comunidad, pertenece al cantón y provincia. (Los indagados al inicio del diálogo dan su nombre, apellido seguido por el territorio de procedencia, la comunidad, el pueblo o cantón y provincia; en cambio el imaginario de la nacionalidad ecuatoriana está ausente en los diálogos).

Las dos líneas de parentesco padre-madre poseen su propia línea de parentesco consanguíneo vinculado, crean sus propias relaciones sociales, económicas, políticas y culturales refuerzan su lugar en la “estructura” social jerarquizada, donde teje su vida en la matriz comunitaria; es una ligazón reforzada por el ayllu (familia) exten-

dida circula identidad, narración, prácticas y diferenciación con los otros ayllus y otros añejos (comunidades) despierta tensiones, negociaciones para su devenir.

Hasta aquí se ha mencionado la manifestación del ayllu en la periferia cómo aparece en el centro y con qué otras matrices culturales articulan su conquista del quichua en el espacio ritual. Las relaciones de parentesco en la urbe es el gens del ayllu padre, madre, hijos (familia ampliada), luego aparece ayllu (comunidad ligado a la memoria al pasado, relata la memoria de los abuelos). A esta verticalidad y horizontalidad relacional se vincula una horizontal institución social es el compadrazgo: compadre y comadre satanizada por el misionero evangélico, en los 90, por los elevados gastos económicos en comida, bebida para la comunidad y empobrecía más al quichua, esta práctica social para el misionero sería uno de los culpables de la pobreza material (sin casa, terreno, animales, educación, salud) y espiritual (es pecado, su destino es el infierno) del indígena.

Pero esta práctica cultural aparece en matrimonios, quince años, graduaciones de la ritualidad evangélica provoca tensiones al ser visto como un volver al pasado, en cambio los practicantes afirman es “rescatar” la cultura andina, sin embargo es su revitalización.

En el campo la selección del compadre es el más próspero de la comunidad, mientras en la urbe es por su testimonio -es decir, una vida apegada a los valores y principios del libro Sagrado, poseer una imagen positiva ante la comunidad y la iglesia-estudios, prosperidad económica, espiritual, en otros términos es una persona con prestigio social sea ayuda al niño, joven o pareja en su causay mashcay “no es por interés de dinero que elegimos con mi esposa al pastor de padrino, es para que nos ayuden a aconsejar a mi hijo, la vida en la ciudad es muy duro” dice Edison L., de Calera-Chimborazo. Es padre-madre sustituto, incide con su prestigio en el ayllu del otro.

Este compadrazgo es relacional, intercultural, sagrado y holístico ayuda a construir sentidos al ayllu; es una construcción desde la identidad territorial que diferenciará al runa en su contacto con los ayllus-añejos, ayllus cercanos y diferentes. Esta forma de relación y constitución del ayllu se percibe en Quito en los ritos por su parentesco, vínculo social preparan todo el ritual, participan en la toma de decisiones porque está en juego el ayllu, su posición en la estructura social.

En el mundo andino al ayllu y el compadrazgo se suma el ayni como lo explica Gonzalés Holguín, significa “Trabajar otro tanto por otro como por mí”, “aynilla manta llamcapuni” (Harrison, 1994, p. 70). Ayni es el concepto andino reciprocidad citado por Harrison en términos de trabajo no concebido como contrato sino del equilibrio en los Andes. Ese mismo espíritu se reproduce en las ritualidades del runa de Chimborazo, en Quito.

La reciprocidad, matriz cultural, definimos como un devolver de actos individuales, colectivos continuos al interior del tejido social, política, religiosa y económica del ayllu. Es un compromiso, una obligación moral adquirida por (B) para restituir a (A) en tiempo no fijado. (A) y (B) son puntos referenciales del tejido social relacionados con otros (C), (D), tejen un urdido diverso de relaciones de parentesco, político, religioso en la producción de significaciones y sentidos cotidianos. Según Marcel Mauss, las relaciones recíprocas constituyen un fenómeno social de “prestaciones

totales” que inicia en igualdad de condiciones y voluntariamente con “simples intercambios de bienes, riquezas, y producto [...] no solo individuos sino colectividades las que se comprometen unas con otras las que intercambian y asumen unas con otras [...] lo que intercambian no son solo bienes y riquezas, cosas económicamente útiles” (Meyer, 2007, p. 74-75).

Bienes y riquezas materializan la reciprocidad en las ritualidades dónde el dar, recibir, devolver es un circuito visible en matrimonios, quince años, observados, luego de la ceremonia religiosa, en la recepción, durante la entrega de regalos. El acto de recibir regalo es necesario retribuir para Mauss en valores equivalentes, es obligatoria la devolución en honor del que da. El acto de dar es entregar algo que representa su vida, es parte de su totalidad. Cuando Don Francisco V., dice “Cristian, Cecy quedan endeudados con los que asistieron, deben acompañarlos”, la frase “quedan endeudados” implica devolución el acto de presencia con regalo (dinero, comida, electrodomésticos) en igualdad de condiciones y simétrica, ya que existe lo asimétrico en el interior de las tres dimensiones sociales que vincula al runa en la urbe: devolución a familiares (relaciones de parentesco), añejos (relaciones con otras comunidades) y miembros de la iglesia (relaciones religiosas). (Entendemos por añejos a las comunidades cercanas, definidas como los de arriba esto es jahua urcu, aquellos alejados de ura, es decir los de abajo, estos últimos son comunidades cercana a las parroquias y otros centros). Para restituir a los familiares María R., recuerda en su matrimonio “[...] mi madre me hizo anotar todo lo que entregaron nuestros familiares [...] tíos, tías, primos [...] cuyes, gallinas, quintales de papas, arroz, cartones de aceite, cubetas de huevo” (Entrevista personal No 1. Abril de 2012).

El registro sirve para la restitución proporcional al recibido y preservar la cohesión del ayllu-familia. En cambio, la memoria sirve para restituir a los ayllus añejos y miembros de la iglesia, esto observamos en Quito. Los abuelos de María R., registraban en la memoria, lugar de los relatos, saberes y deudas sociales de reciprocidad.

Acto de presencia, especie y servicio son tres dimensiones de la reciprocidad en la ritualidad evangélica; la primera dimensión implica la relación comunitaria o religiosa sin regalos, el quichua realiza sólo el acto de presencia, éste es interpretado por el otro a ir con regalo porque tiene hijos, e inicia un círculo sin fin de actos un para sí y un para otros, con riesgo de no recibir lo que espera, lo asimétrico de la reciprocidad.

No está cimentado en un “interés práctico”, como señala Bourdieu (1996), sino en la “visión cosmológica del mundo” del runa que evita el rimangama (ser reclamado). Un caso que ejemplifica lo que venimos señalando pasó con José a quién Juana Ch., le preguntó: “¿José, porque no viniste a ayudar a cocinar [en mi matrimonio]? Yo tampoco voy ayudarte cuando te cases”. (Entrevista personal No 2. Abril de 2012).

El aludido asistió y entregó un regalo en el matrimonio. Visión que vincula subjetividades e intersubjetividades en tiempo, espacio, bienes, actos, significados de afectos, reciprocidades devienen en buscar la vida, una búsqueda para sí y para otros, éstos otros son la diversidad de ayllus, un “soporte” emocional, espiritual y social cotidianos.

Pues bien, existe una dinámica de la reciprocidad en las relaciones de parentesco según Meyer (1974) es *manay* (obligatoria), reclamo derecho el pariente pide cumplir el servicio adeudado- y voluntad -es un acto de devolución sin que éste sea pedido-, infiriendo para esta indagación en Chimborazo existe esta práctica del *manay* generalmente asisten con víveres porque nadie visita con las manos vacías (*chusaj maqui*) es un principio del espíritu comunitario de ir con “algo” (víveres, bebida). El principio, en la práctica, es el ingreso a la casa del familiar con pan, cola, arroz y víveres para solicitar su ayuda en la preparación de la comida para el matrimonio, agasajo de cumpleaños o graduación. Esta práctica del *chusaj maqui* se repite en la visita a las casas- por el honor del otro. El mundo andino es heterogéneo atravesado por actos asimétricos en la reciprocidad cuando (B) no cumple con las expectativas de (A) siguiendo a Mauss el devenir es el conflicto, los “intereses prácticos” tensionan la cohesión social provocado por la religión, los ritos y símbolos empero el *ayllu* anula la creencia, lo maussiano porque los actos de reciprocidad son entre diversos y desde el *munay*, voluntad relacional, holística y cosmológica, en el *chaupi* (intermedio), lugar de coexistencias entre opuestos, parafraseando a Rivera (2010) donde los opuestos se antagonizan, o se complementan.

Ritos, lugar de comunicación intercultural

Los ritos evangélicos tienen su función social de cohesionar al *runa*, es un tramado de símbolos, códigos, dogmas, emblemas y un relato universal y salvífico circulados por el oficiante basado en la Biblia, instrumento de norma, disciplina y da una referencia del mundo a una comunidad diversa en prácticas, saberes, y sentidos vinculados por la paridad complementaria que relaciona al *runa* en el *pacha*, lugar de coexistencia de lo evangélico con lo andino por más de un siglo. Las matrices culturales se materializan en la ritualidad y en el *chaupi*, en términos de género, tiempo y espacio cotidianos conflictivos. La ciudad cimentada en la individualidad, al desarrollo negando signos, actos y relatos del pasado; el *runa* busca la actualización de esos signos en su iglesia. Esta división per sé del mundo en la ritualidad evangélica, los dos coexisten cada uno con sus particularidades en un “tercer espacio” el *chaupi* dónde lo fijo y lo móvil tensionan en la comunicación entre el devoto y Dios. La tensión ocurre en las matrices culturales durante los ritos: matrimonios, bautismos, quince años, ordenación de pastores y festivales. Rituales de presencia masiva materializan subjetividades (regalos, dinero, actos y acciones individuales y comunitarias), vinculan la intersubjetividad del quichua en dos dimensiones: *ñucanchij*, es decir el nosotros intersubjetivo del indígena de su comunidad, y *ñucanchijpura* (solo entre nosotros), intersubjetivo que excluye a “otros” indígenas y mestizos, con las matrices culturales (relaciones de parentesco, reciprocidad, *minga*) entre los pueblos quichuas. Pues, es diferente al nosotros en castellano que es (nosotros) ellos y nosotros dentro de un grupo. Las tensiones sociales, económicas y culturales dejan las relaciones de los *ayllus* incómodos, en matrimonios se visibilizan ese sentimiento, las intersubjetividades del quichua: *ñucanchij* (nosotros), *ñucachujpura* (solo nosotros), y la capacidad económica de los *ayllus* para cumplir las demandas de los padres de la novia y de los invitados.

Para la boda ustedes deben vestirnos de la cabeza a los pies como nos vistieron los padres de los esposos de mis otras hijas. A la novia darle el vestido. También dieron de comer por dos días cocinando en nuestra casa. Para mis invitados necesito parqueadero y para los compañeros de mi hija. Papa Pedro, mama Rosa todo esto pido en nombre de Dios [...] - Es la solicitud del padre de la novia a los padre del novio para la boda. (Entrevista personal No 3, Abril 2012).

Es el encuentro de dos comunidades de Chimborazo con diferentes prácticas, el padre de la novia demanda desde su experiencia pasada, en el runa toda vivencia es una experiencia de ayer, que se vuelve presente en la palabra. En el caso de Alberto D., recuerda a los nuevos consuegros, sus antecesores le vistieron cuando se casaron sus otras hijas, eso debe volver a repetirse con su última hija. Por eso pide parqueadero (para sus invitados), vestir a la novia con velo, éstos dos son signos de la modernidad, (El vestir a la novia para el rito del matrimonio corresponde a la familia del novio, con velo o vestuario andino). El ser rico o pobre (ricocashpa, pobrellacuna) determina actos “en mi condición de pobre haré la boda” responde la madre del novio. Disputa y afirmación social, económica, “lucha de sentidos” se trasladan al número de asistentes, comida y regalos. Comida y regalos, dos signos, reflejan reconocimiento, aprecio y cantidad de vínculos del ayllu con otros ayllus, religiosos y sociales de los novios, de sus padres y su ayllu. Los padres y los novios quedan endeudados con los asistentes y ellos deben devolver (reciprocidad) con o sin invitación. Es una regla moral que impone el ayllu a sus miembros, siendo un círculo sin fin.

Alberto y Rosa dialogan en lo conflictivo, es una “lucha de sentidos”, identidad, diferencia -representada en prácticas y demandas de cada comunidad-, género (la mujer al poner en común su palabra con el hombre ocurre la diferencia, lugar de negociación, de cumplir con las demandas desde su condición y no las del hombre) y lo relacional de los ayllus que se unen en el reconocimiento social de sus hijos. El causay mashcay abarca estos diálogos antes y después del matrimonio, una totalidad.

El diálogo citado arriba es en huarmi rimay (pedido de mano), previo a éste ocurrió el tapuy (preguntar) es cuando los padres del hombre van a la casa de la novia a inquirir del conocimiento o no de sus padres de la relación afectiva entre sus hijos. El tercer paso es el matrimonio civil, el ayllu del hombre sirve comida, aunque ciertas comunidades sirven los dos ayllus del hombre y mujer. El cuarto paso es el matrimonio eclesiástico el ayllu del hombre sirve comida a centenares de asistentes, si bien existen bodas en conjunto por las condiciones económicas de los ayllus- y termina el rito del sawary (matrimonio) con el lunes micuy (comida del lunes) organizado por el ayllu de la esposa, ciertos matrimonios no lo hacen, aunque la vergüenza social presiona para hacerlo.

La presencia de comida en la ritualidad, símbolo de dar honor al otro, este acto de dar implica entregar algo que es parte de su vida, algo de la totalidad se vuelve sagrado asegura Eliade (1996) porque es poderoso, significativo, viviente en el pensamiento primitivo. La comida es de los padres del hombre hacia la mujer, viceversa, paridad andina; no puede existir desequilibrio (lo profano, el caos) en el inicio de un nuevo ayllu. Esto ocurre al interior del ayllu desde la pregunta hasta el lunes micuy, sin

embargo el ayllu padres, hijos (dependiendo del ayllu porque existen madres solteras y divorciadas evangélicas permite la presencia de tíos y compadres) asisten al tapuy; en cambio al huarimi rimay (pedido de mano) participa el ayllu familiar más el líder, pastor de la iglesia, presidente y miembros de la comunidad. El oficiante sacraliza el tiempo, lugar, palabras con sus rezos y presencia, lo sagrado; en el sawary (matrimonio) estará el ayllu familiar, comunitario, añejos, compadres, mestizos; es el poder del ayllu en organizar, cohesionar y sostener al runa en su conquista de la urbe ligado a la fe evangélica.

Empero el sawary niega, negocia prácticas culturales locales que en el tiempo serán prácticas y tradiciones irrenunciables ligado al mito del cóndor y la mujer pastora, reciprocidad y minga permiten la actualización del ayllu. La práctica del sawary por el quichua devela contextos sociales, culturales y religiosos son parte de elección, manipulación, poesis, práctica del runa y están ligadas a la palabra, memoria y prácticas permiten al ayllu usar con su propio acento y orientación los signos aceptados, estructurados por la sociedad en su interacción con otros “universos simbólicos”. Uno de ellos es la interacción simbólica que ocurre en huarimi rimay (pedido de mano) de dos ayllus opuestos en lo territorial, cultural y social al interior del protestantismo evangélico.

En entrevista personal Ester C. comentó lo siguiente: mi madre dijo que no recibirá nada de medianos para el pedido de mano que bastaba la palabra de él que iba a ser responsable y vivir bien y que mi papi le había pedido eso, la promesa y no debía pedir nada de comida, pero la mamá de mi esposo llegó con un borrego, panes, caramelos en una camioneta. En este mismo diálogo Manuela P. recuerda que llevó una oveja de mediana estatura, caramelo, pan, con mi familia contratando una camioneta me fui, porque era de lejos. (Entrevista personal No 4. Abril 2012).

El ayllu A va hacia el ayllu B con presentes, parte de su totalidad, es sagrado, sin embargo la incomunicación aparece con B al pedir compromiso de palabra siendo su forma instituida, practicada para establecer compromisos, caso matrimonio, en cambio A es el pensamiento paritario por establecer compromisos con palabras, regalos, medios de materializar afectos. Las dos versiones son válidas devienen en tensión negociada entre compartir experiencias, relatos de su pasado (ñaupa pacha), connota pasado que está en su presente (cay pacha o cunan pacha) en sus ojos no a sus espaldas, es circular y no lineal, dicho de otra manera, el pasado tiene peso en el presente cotidiano. Cada elemento heterogéneo del ritual del pedido de mano revela un sistema formado por multitud de significados cosmológicos, espirituales permiten aprehender el mundo del vencido.

Ahora bien, el matrimonio permite la manifestación del mito cóndor-mujer, el acto del caos provocado por el arrebatamiento de la mujer de su ayllu por el cóndor (hombre) inicia un nuevo tiempo (pachacutic), momento de vida del runa, el matrimonio es un nuevo orden. Guerrero asegura esto ocurre en:

Temporalidades cíclicas, espirales, que tienen otra visión del tiempo, en la que el pasado no está detrás como en occidente y el futuro adelante, sino que el pasado, como en las sabidurías andinas, está adelante, porque es un tiempo vivido y conocido, y el futuro, está detrás, en la espalda, porque es un tiempo que aún no nace. (Guerrero, 2010, p. 498).

La ritualidad posee temporalidad, espacialidad y legitima actos discursos, prácticas, valores, no existe sola siempre está ligada al pasado, cuál es el pasado del rito masivo del festival de música cristiana observada en la urbe. El protestantismo utilizó las campañas evangélicas para su expansión desde la comunidad de Colta, Majipampa hacia la provincia de Chimborazo, en la década de los ochenta del siglo pasado. Las campañas eran eventos masivos, un encuentro de poderes citado por Susana Andrade (2004). Dios es la respuesta a la pobreza y toda exclusión social, política del “salvaje” esta imagen y mirada del poder accionó programas y medios del aparataje religioso para modernizar al quichua e insertarlo en el capitalismo: Biblia, radio, medicina y educación. Signos que desarticuló el pasado, prácticas culturales y religiosas según los textos de la teoría de la conspiración, continuum religioso y sembró en su subjetividad la culpa y el pecado.

La creencia y los signos del desarrollo son masificados en las campañas que perseguía el propósito de evangelizar con predicadores extranjeros respaldado por medios de comunicación y educación. Una estructura ideológica invisible a sus ojos del runa, sólo visible para el poder que inició una comunidad de evangélicos y excluyó al runa “pagano”. Esta lógica se diseminará en toda las comunidades por las conversiones masivas en las campañas evangélicas realizadas, según el calendario andino: siembra, florecimiento y cosecha. El oficiante presentó, en su momento, la campaña, y hace unos diez años circuló los festivales, en Quito, acto masivo como ritualidad. La asistencia, participación del devoto cambian la ritualidad en tradición, algo natural y habitual su existencia y creencia.

El evangelicalismo conquistó al individuo para sus filas, mientras el devoto narra su evangelización al ayllu esto se replicó en cada comunidad de Chimborazo. El papel de cuidado realizó los medios de comunicación y otros signos creando un “paraíso” que se eclipsó con la salida de la comunidad quichua evangélica del misionero de Chimborazo a otras partes del mundo. El festival se enfoca en canciones, danzas para Dios (cada movimiento del cuerpo, manos, comunicación kinésica, corporal), por tres noches es un ethos dónde la religión reproduce la estructura social, jerárquica, mantenida y sostenida desde sus lugares como perceptores, productores de símbolos, significados plurales en la urbe.

Ahora bien, como los actos rituales son repetitivos y creados socialmente, no existe un solo, actor la sociedad es actora y perceptora, acaece en otros tomando signos del pasado y del inmediato. Festivales-conciertos es la reunión de los mejores intérpretes de canciones, danzas, más bien de los más famosos, mayor arrastre de feligreses para lograr ganancias. La competencia, premios, conciertos tensionan, estimulan a crecer (huiñary) continuamente al quichua. Festivales, conciertos o campañas asiste el feligrés con su ayllu, el esposo acompaña a la esposa e hijos. Es posible que esposo o hijos

no canten eso no impide su asistencia al rito. Es un rito conflictivo que cumple la función de regular tensiones, renovar las relaciones sociales al interior del ayllu con otros ayllus. Es significativo el rito porque es acto de presencia una de las formas de reciprocidad entre runas e iglesias. Reciprocidad, en términos comunicativos, del “universo invisible” circula significados, significaciones para sí y para otros al momento de invitar con cartas, cuñas radiales, comida en la reunión de la Federación de Iglesias Residentes en Pichincha (FIERPI), es dar y recibir cíclicamente creando una práctica cotidiana en la ritualidad evangélica.

Conclusiones

Hemos intentado responder esta inquietud ¿En qué medida las prácticas de religiosidad y la participación en la ritualidad en iglesias evangélicas permiten la reproducción de las formas comunitarias andinas entre los migrantes indígenas en Quito, provenientes específicamente de la provincia de Chimborazo? a partir de la comunicación intercultural a la ritualidad evangélica (conflictiva, heterogénea) lugar de interacción comunicativa del runa en las dimensiones: verbal y no verbal, siendo el lenguaje que media la representación del pensamiento de las culturas. La indagación es la otra cara a miradas rotuladoras del mundo evangélico, ésta propuesta sitúa al ayllu como el organizador, estructurador del runa en el espacio ritual, dónde construye su relato, memoria para devenir en la urbe y en la religión evangélica como ellos lo llaman. Existe aspectos por profundizar siendo este un primer acercamiento desde una mirada comunitaria, intentamos hablar desde el interior del pueblo puruhá del mundo andino, y presentar nuestra poeisis cotidiana; no se pretendió defender el protestantismo sino conocer cómo las matrices culturales perviven en la memoria, expresados en las prácticas culturales del indígena en la ciudad de Quito. El “vencido” vive, transita la ciudad desde el ayllu, éste incidió en su adhesión al protestantismo más no en su condición identitaria y en el establecimiento de las redes informales de la comunidad.

Referencia bibliográfica

- Aguiló, F. (1985) *El hombre del Chimborazo*, Colección Mundo Andino.
- Albán M. & Muñoz J. (1987) *Con Dios todo se puede: la invasión de las sectas en el Ecuador*, Quito: Planeta.
- Andrade, S. (2004) *Protestantismo indígena. Proceso de conversión religiosa en la Provincia de Chimborazo, Ecuador*. Quito: Abya-Ayala.
- Bastian, J. (1999). *Sociología histórica del cambio religioso en México y en América Latina en Perspectivas del fenómeno religioso*. México: Flacso-México.
- Bauzá, H. (2005). *Qué es un mito: Una aproximación a la mitología clásica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Bastián, J. (2003) *La mutación religiosa en América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bastián, J. (1999) *Sociología histórica del cambio religioso en México y en América Latina en Pers-*

- pectivas del fenómeno religioso*. México: Flacso-México.
- Bourdieu, P. (1996) *Las cosas dichas*. Barcelona: Gedisa.
- Carafa, Y., (1997) *Una aproximación a la construcción de género en el mundo rural andino*. En P. Guerrero (ed.) *Antropología Aplicada*. Quito: UPS.
- Cassirer, E. (1945). *Antropología filosófica*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Celestino, O. (1997). Transformaciones religiosas en los Andes peruanos. Ciclos míticos y rituales. *Gazeta de Antropología*, 6.
- Cornejo-Polar, A. (2003). *Escribir en el aire: ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*, Lima: CELACP-Latinoamericana.
- Durkheim, E. (2003). *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid: Alianza.
- Eco, H. (1997). *Los migrantes, la tolerancia y lo intolerable, en Cinco escritos morales*. Barcelona: Lumen.
- Espín M. (2009). *La presencia indígena en la ciudad: la construcción del indígena urbano en el barrio de San Roque. (Tesis de Maestría)*. FLACSO-Ecuador.
- Estermann, J. (1998). *Filosofía Andina: estudio Intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Quito: Abya-Yala.
- Eliade, M. (1996). Observaciones Metodológicas sobre el Estudio del Simbolismo Religioso . En M. Eliade, & K. Joseph (eds.) *Metodología de la Historia de las Religiones*. Barcelona: Paidós.
- Guerrero, P. (2002). *La Cultura: estrategias conceptuales para comprender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia*. Quito: Abya-Yala.
- Guerrero, P. (2004). *Usurpación simbólica y de poder. La fiesta como escenario de lucha de sentidos*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/Abya-Ayala/Corporación Nacional.
- Guerrero, P. (2010). *Corazonar una Antropología comprometida con la vida: Miradas otras desde Abya-Yala para la decolonización del poder, del saber y del ser*. Quito: Abya-Yala.
- Grimson, A. (2000). *Interculturalidad y comunicación*. Argentina: Norma.
- Haro, S. (1977). *Puruha, nación guerrera*. Quito: Editorial Nacional.
- Lajo, J. (2006). *Qhpaq Ña: la ruta inka de sabiduría*. Quito: Abya-Yala.
- Laporta, H. (2005). *La religión evangélica en la región andina en Religiones Andinas*. Madrid: Trotta.
- Marzal, M. (1991). *La religión quechua surandina peruana en el rostro indio de Dios*. Perú: Fondo Editorial de la Universidad Católica.
- Martín-Barbero, J. (2003). *De los medios a las mediaciones*. Colombia: Convenio Andrés Bello.
- Mauss, E. (2007). *Ensayo sobre el don: Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Maust, J. (1995). *Un canto nuevo en los Andes*. Canadá: UME.
- Meyer, E. (1974). *La reglas de juego en la reciprocidad andina en: Reciprocidad e intercambio en los andes peruanos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Muratorio, B. (1994). *Imágenes e Imageneros: representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX*. Quito: Flacso-Ecuador.
- Muratorio, B. (1982). *Etnicidad, Evangelización y Protesta en el Ecuador. Una perspectiva antropológica*. Quito: CIESE.
- Rivera, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.

- Saavedra, B. (s/d). *El ayllu: estudios sociológicos*. La Paz: Editorial Juventud.
- Semán, P. (2004). *La religiosidad popular. Creencias y vida cotidiana*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Untajo, F. (1992). *Retorno del Ayllu*. La Paz: Imprenta Mejía.
- Vargas, H. (2008). *La sociología cultural como fuente histórica científica de la comunicología posible*. India: McGraw-Hill.
- Vich, V. (2004). *Oralidad y poder: herramientas metodológicas*. Colombia: Norma.
- Voloshinov, V. (1976). *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Weber, M. (2003). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.