

Ritos de paso, reciprocidad y religión: las manifestaciones comunitarias y la comunicación intercultural en la ritualidad evangélica en Quito-Ecuador

Rites of passage, reciprocity and religion: community manifestations and intercultural communication in the evangelical rituality in Quito-Ecuador

Alfredo Bagua Maji

Resumen

El texto evidencia la reaparición del compadrazgo en el mundo evangélico urbano del siglo XXI, ya que se construyó la idea que el protestantismo evangélico destruyó el mundo andino en el siglo XX, época de su mayor crecimiento en Ecuador. Para constatar este fenómeno utilizando un enfoque cualitativo realizamos la descripción del rito de paso de quince años con la etnografía participativa al ser parte de ella, dando una mirada global para captar el momento exacto de la aparición del compadrazgo y sus dinámicas en la ritualidad evangélica. Con el uso de nociones la visión cosmológica del mundo y la heterogeneidad del quichua evangélico en la ritualidad enclave comunicacional, aportan para comprender su experiencia ritual donde confluyen la fe y las prácticas culturales que vinculan su kawsay mashkay-buscando vida. Este último es una noción nueva y aporte novedoso de este texto para comprender al quichua urbano en la “religiosidad popular”, como su lugar de revitalización étnica, cultural y espiritual.

Palabras claves: protestantismo; cultura; comunicación intercultural; kawsay mashkay; kichwa.

Alfredo Bagua Maji

Universidad Estatal Amazónica | Puyo | Ecuador | a.baguam@uea.edu.ec

FLACSO Ecuador | Quito | Ecuador | abaguafl@flacso.edu.ec

<https://orcid.org/0000-0001-5885-8200>

<http://doi.org/10.46652/pacha.v6i17.322>

ISSN 2697-3677

Vol. 6 No. 17 enero-abril 2025, e250322

Quito, Ecuador

Enviado: enero 14, 2025

Aceptado: marzo 20, 2025

Publicado: abril 23, 2025

Publicación Continua

Abstract

The text evidences the reappearance of compadrazgo in the urban evangelical world of the XXI century, since the idea was built that evangelical Protestantism destroyed the Andean world in the XX century, the time of its greatest boom in Ecuador. In order to verify this phenomenon using a qualitative approach we carried out the description of the rite of passage of fifteen years with participatory ethnography by being part of it, giving a global look to capture the exact moment of the appearance of compadrazgo and its dynamics in the evangelical rituality. With the use of notions the cosmological vision of the world and the heterogeneity of the evangelical Quichua in the rituality communicational enclave, they contribute to understand their ritual experience where converge faith, cultural practices that link their kawsay mashkay-seeking life. The latter is a new notion and a novel contribution of this text to understand the urban Quichua in the “popular religiosity”, as its place of ethnic, cultural and spiritual revitalization.

Keywords: Protestantism; culture; intercultural communication; kawsay mashkay; kichwa.

Introducción

El protestantismo evangélico trastocó el espacio andino, creando en su interior una comunidad con un *ethos*, ritos, prácticas y discursos religiosos propios que da lugar al *nuevo indígena* sin nexos con el alcohol, las fiestas y las tradiciones de cuño católico. Esta transformación del mundo rural aparece en los estudios de Stoll (1985), Huarcaya (2000) y Andrade (2004). De los tres autores Andrade señala la migración del indígena de Chimborazo a Quito, a la Costa, a Colombia y a Venezuela, resaltando la emergencia de un nuevo indio moderno sin nexos con las costumbres tradicionales de la borrachera, los compadrazgos, y el maltrato a las mujeres. En cambio, Maust (1990), destaca las bondades de la creencia evangélica, educación e identidad, formando una nueva sociedad dentro del mundo andino, dispuesta a cambiar su mundo, porque ya no están atados al “pecado” del consumo del alcohol, a la práctica del compadrazgo y fiestas que llevaban a la pobreza espiritual y económica.

El protestantismo evangélico revitalizó la cultura de los indígenas con un evangelio divulgado en quichua, lengua infravalorada por la sociedad, en el siglo XX, incluso fue esta creencia que dio lugar a la mujer en la ritualidad a través de los “coros” y grupos folklóricos en eventos masivos, llamados las conferencias evangélicas y los festivales de música tanto en la comunidad, como en la ciudad (Bagua, 2014).

La presencia de la mujer en el espacio religioso con los “coros” será replicado por la iglesia católica en su proceso de disputa en el campo religioso, que, según Illachi (2017), los espacios rituales ponen en circulación símbolos de identidad indígena y se ha constituido en una alternativa ante el silenciamiento y la exclusión social que vive la mujer al interior de la religión, y que la agencia de las mujeres católicas y protestantes en calidad de cantoras es una de las formas subversivas de poder (Illachi, 2017, pp. 173-174).

Estos estudios logran sus objetivos, dando elementos para contextualizar al *neo indígena* sin la opresión del sistema de hacienda en la ruralidad, sino que planteamos conocer cómo el protestantismo evangélico alimenta y sostiene a la “diáspora” indígena en las ciudades del Ecuador, a

donde migró para buscar nuevos modos y formas de vida que surtan efecto sobre la pobreza y la exclusión persistentes en la actualidad.

La “diáspora” indígena evangélica residente en Quito, sobre todo en el Centro Histórico y en la periferia del sur y del norte de la urbe crece sin las ataduras al sistema hacendatario y la “tríada” del poder local -teniente político, el cura y el terrateniente-, desplegaban su poder explotador avalado por la iglesia católica propulsora de prácticas culturales y religiosas llevaron a construir la imagen del indio borracho.

Para Muratorio (1994), tres imágenes dominan en los relatos de los cronistas del siglo XIX y XX: el salvaje, el revolucionario y el borracho. El borracho ligado a las fiestas y la idolatría a imágenes de santos y vírgenes fueron cuestionadas por el protestantismo para promover una nueva ética que arropa al *quichua* sin vicios y nexos a prácticas culturales y religiosas como el compadrazgo, las romerías, las fiestas o el *priostazgo*, que seguirán vigentes en los Andes.

En cuanto a la hacienda existe en la narrativa del pasado evangélico sirviendo para explicar la migración y la búsqueda de vida individual y colectiva, uniéndose a los valores y los ritos del mundo occidental capitalista en el discurso evangélico. Lo evangélico fija nuevas coordenadas de las relaciones al interior de la “diáspora” y con el exterior el mundo blanco-mestizo y no evangélico, porque las celebraciones por las graduaciones y los quinceaños, se unen al rito del matrimonio, el bautismo, y los eventos masivos que cuentan con la participación de niños, jóvenes y adultos en la ciudad conquistada por ellos y que les conquista a ellos con sus bienes simbólicos y prácticas económicas.

Del universo diverso y amplio de los ritos evangélicos practicados por la diáspora evangélica estudiamos los ritos de paso y la práctica cultural del compadrazgo entre los evangélicos en la ciudad de Quito. La habilidad del indígena, si se puede llamar así, hace existir a dos mundos opuestos en el espacio religioso y en su vida, por un lado, sus valores y tradiciones del mundo andino, y por otro lado, el evangelio anglosajón y el capitalista individual. En este nuevo momento de la historia los indígenas tejen su identidad y revitalizan su idioma y cosmovisión del mundo y de la vida a través de la Biblia, la palabra de Dios, fuente de interpretación como veremos en el rito de quinceaños y el compadrazgo unidos en la celebración hecha en la iglesia Evangélica Quichua “El Tejar” en el segundo decenio del siglo XXI.

Para comprender al indígena en este nuevo momento de la historia usamos la “visión cosmológica del mundo” que incide en representación y práctica de la religión a sí mismo y asumirse como quichua evangélico ligado al mundo andino, debido a que toma e incorpora lo moderno a sus prácticas religiosas, pero en la urbe, porque para el feligrés “siempre hay reciprocidad con lo sagrado y lo espiritual, es una presencia concreta y actuante” (Seman, 2021, p. 11), entonces hay la posibilidad de un milagro por narrar o esperar.

La “visión cosmológica” y la modernidad atraviesan y alimentan su *kawsay mashkay*-búsqueda de vida- entendida como la acción continua del *kichwa* de actos, decisiones y prácticas hacia

un ámbito -lugar, trabajo- sin garantías, pero convencido del “milagro”, o de la ayuda divina, para mejorar las condiciones de vida de sí mismo y del *ayllu* en la ciudad.

Mientras, con la “noción” *runa-ser humano* engrana la vida del *quichua* al abarcar aspectos familiares, laborales, negocios, estudios y personales enlazados con lo religioso y sus prácticas. En cuanto, a esta conexión del mundo natural con lo sobrenatural Semán (2021), da pautas para enlazar el *kawsay mashkay*-buscar vida a la visión cosmológica en el campo de religión: “la visión cosmológica está más acá de las distinciones entre lo trascendente y lo inmanente, lo natural y lo sobrenatural, y supone que lo sagrado es un nivel más de la realidad, no una ilusión” (Semán, 2021, p. 10).

La religión alimentada por la cultura y ésta de la religión en la vida marcando los sentidos y significantes, es un proceso de ida y vuelta para dar lugar a un proceso de comunicación intercultural de símbolos, discursos y prácticas entre las comunas y los pueblos interactuando entre sí y con los blancos-mestizos en el campo religioso.

Entonces la ritualidad permite rastrear la interacción de la “diáspora” de los creyentes con otros de otras creencias y culturas enlazando la religión, la comunicación y la cultura, un campo de estudio emergente, porque algunos estudios de la comunicación y la religión sitúan a la religión como parte de la cultura del ser humano demostrando “religious worldviews are created and sustained in ongoing social processes in which information is shared” (Stout & Buddenbaum, 1996).

Nosotros, desde la comunicación intercultural, la antropología y la sociología se pretende ver la expresión de uno de los elementos culturales del pasado estigmatizados, el compadrazgo, por el poder religioso en la ciudad, generando tensión al *ayllu* en la vida cotidiana al *quichua* evangélico, porque la religión afecta a los comportamientos y a ciertos rasgos comunicativos al incorporar elementos culturales propios del pasado y nuevos y distintos en contextos urbanos y religiosos para tejer sentidos en su búsqueda de vida. La comunicación intercultural, la visión cosmológica del mundo y la reciprocidad articulados en el rito de paso hecha por el *quichua* evangélico en la ciudad, aporta a los estudios de comunicación, religión y cultura.

Metodología

Para conocer la manifestación de las prácticas culturales andinas, el compadrazgo y la reciprocidad, en la ritualidad evangélica, éstas sostienen y dinamizan a la “diáspora” indígena en la ciudad de Quito, permitiendo que la comunicación intercultural teja los sentidos de vida del *quichua* evangélico en relación con otros, ya sean *quichuas* o no. Se hace estudio cualitativo de carácter descriptivo usó una etnografía participante que no es un método en sí misma, sino más bien un estilo personal adoptado por los investigadores de campo puede utilizar una variedad de técnicas de recogida de datos para informarse sobre las personas y modos de vida (Angrosino, 2012, p. 38). Esto infiriendo a nuestro caso, las técnicas usadas son el video para grabar el rito, entrevistas y los apuntes del rito de paso para describir aquellos hechos, acciones cotidianas que llevan a comprender la acción social y el universo de sentido. No se apunta al *yo* hacia el *otro*, sino

un dialogo intercultural entre el *otro* y el *nosotros*, cambios de sentidos y universos simbólicos en el espacio ritual, ya que los indígenas evangélicos interactúan con otros indígenas y mestizos no feligreses de su creencia en un rito de paso.

Entonces, para rastrear la comunicación intercultural en el rito de paso se usó la categoría de la interacción que alude a la co-presencia simultánea en el espacio y el tiempo, por ende, la interacción es la acción recíproca entre dos o más agentes, que modifica los estados de los participantes. Porque los elementos simbólicos dotados de significados subjetivos por parte de las personas implicadas en la acción son los que permiten hablar de la interacción social (Rizo, 2013, p. 28). Otro aspecto de la interacción elegida por su capacidad reveladora del juego de subjetividades, cuando los actores hablan y actúan desde un lugar social atravesado por sus “capitales políticos, culturales y económicos” en términos Bourdieu y con su *ethos* evangélico que les distingue del católico y viceversa.

El rito de paso de quince años entendemos como el intercambio de palabras, símbolos, significados y regalos-dones donde ocurre la interacción social, para interpretar este intercambio usamos las categorías de dones y/o reciprocidad, porque los seres humanos actúan sobre la base de las significaciones dotadas en las cosas que tienen para ellos, en esas cosas o actos está la interacción social entre los individuos y esas significaciones sirven en el proceso de interpretación que modifica la relación y las cosas (Rizo, 2013, p. 29). En cambio, el don significa “prestación total” (Mauss, 2007) entre las personas, hay correspondencia cuando emiten una palabra, el cuerpo y el regalo que contiene parte de sí para otro además comprueba la importancia del intercambio emocional y social que prevalece más allá de las leyes que impone el mercado (Payá, 2012, p. 29).

De esta forma, el proceso de la comunicación redefine la relación, develando el tipo de lazo social y emocional instituyéndose en el ritual evangélico que marca de por vida a las personas, siendo ese poder del compadrazgo y la reciprocidad mezcladas por el feligrés para construir sentidos en la religión.

La comunicación da existencia a la sociedad y a la cultura, debido a la interacción en el campo religioso entre quichuas y no quichuas, sean evangélicos o no con sus elementos culturales, religiosos y regalos-dones ocurre la manifestación de la cultura como organizador y catalizador de la experiencia religiosa y humana en la urbe. Y, la noción heterogeneidad permite sopesar el aspecto de la cultura en el rito de paso seleccionado, constatar la reaparición del compadrazgo entre los quichuas evangélicos del siglo XXI.

Estas nociones citadas relacionamos a la “visión cosmológica del mundo” del creyente cuando reactualiza el compadrazgo en los términos del protestantismo evangélico mezclándolo con la reciprocidad andina que no sólo dan sentido sino nutren el *kawsay mashkay* para la generación emergente en el rito de paso de quince años.

Para realizar este estudio se asistió de manera regular a la Iglesia Evangélica Alianza Cristiana y Misionera Quichua “El Tejar”¹ (IEACYMQ El Tejar), de aquí en adelante, que permitió

conocer a los anfitriones del rito de quince años. Esta participación permite recopilar datos históricos para hacer una reseña histórica del lugar del estudio, resaltando los elementos relevantes en términos religiosos, culturales y/o políticos, debido al rol de esta iglesia en el mundo evangélico en las últimas tres décadas; el contexto encuadra el cambio como parte de la fe que alimenta el *kawsay mashkay* y la visión cosmológica del mundo en el rito de paso seleccionado.

Resultados

Inicios y cambios de la Iglesia quichua evangélica en la urbe

En Quito, la iglesia evangélica empezó en cuartos arrendados por los quichuas evangélicos entusiastas para mantener su fe en la ciudad por la década de 1970. Su apogeo en las comunidades se trasladó a las urbes, el nuevo credo crecía, demandando espacios más amplios para reunirse como fue por un tiempo en la iglesia evangélica de Iñaquito (IEV) frente a las instalaciones de la radio HCJB La Voz de los Andes, norte de Quito, porque los primeros evangélicos escuchaban en su idioma la palabra de Dios. La relación radio e indígena dinamizó el crecimiento del protestantismo en la urbe, algo similar que en la ruralidad. Paralelamente el ajuste estructural estatal dejaba sin política pública a las comunidades indígenas que empezarían a quedarse sin habitantes por el fenómeno migratorio del campo a la ciudad manteniéndose hasta la actualidad, pero la migración es internacional hacia Estados Unidos, España y otros destinos.

La ritualidad de los primeros evangélicos teje lo cultural -como el idioma, el vestuario, la reciprocidad y la minga- con la religión y sus nuevos valores expresados en el aprendizaje de la Biblia y el tiempo de la música usando la guitarra, el bombo o sólo al sonido de las palmas en la mayoría de las reuniones para cantar a Dios recuerdan los entrevistados.

Con el paso del tiempo esta ritualidad se transforma con la inserción de instrumentos urbanos y electrónicos como la batería, la guitarra eléctrica, el piano que matizan la ritualidad y los ritos de paso como el bautismo y el matrimonio, claves en la vida del feligrés. Además, ese cambio se conecta a la necesidad de tener su iglesia propia, la representación ante el Estado con una organización social y el cierto grado de prosperidad de los evangélicos en la ciudad. Estos elementos conjugan para el proceso de edificar sus propias iglesias en base a la minga y sus aportes económicos en diversos puntos de la ciudad. Durante el trabajo de campo y en la redacción de este texto superan más de 100 iglesias que están aglutinadas en la Federación de Iglesias Evangélicas Residentes en Pichincha (FIERPI), organización religiosa con fines sociales y políticos.

Aunque hay otras iglesias de manera independiente o afines a alguna misión evangélica, por esto la iglesia evangélica carece de una institución supra nacional que la represente ante el Estado como la iglesia católica, que desde el inicio de la República tiene un lugar prominente y ha sido reconocida como la religión oficial por el Estado.

Acerca de la Iglesia Evangélica Alianza Cristiana y Misionera Quichua El Tejar (IEACYMQ), ubicada en las calles Cuenca y Mideros, Centro Histórico de Quito, lugar de las edificaciones icónicas como la iglesia Católica San Francisco, el convento de San Francisco, la Basílica Católica Nuestra Señora de La Merced, el Palacio de Carondelet, y la Plaza Grande (Ver mapa 1). Esta iglesia pertenece y participa en las actividades de la misión Alianza Cristiana y Misionera que llegó al Ecuador en 1887 (Alianza del Ecuador, s.f.).

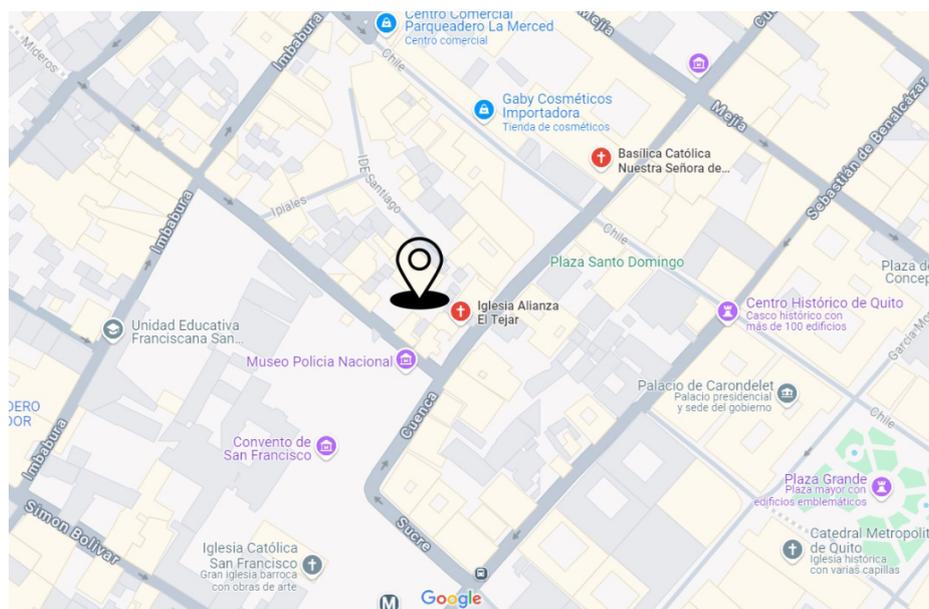
Su edificación es antigua y colonial que fue adquirida por el *runa* de Chimborazo a la iglesia Alianza Cristiana y Misionera “Central” de administración blanco-mestiza en 1980. La IEACYMQ “El Tejar” aglutina a creyentes provenientes de diversas comunidades de Chimborazo, Cotopaxi, Bolívar, Tungurahua, Imbabura y Cañar. Es parte del universo evangélico quichua de más de una veintena de iglesias asentadas en el centro de la ciudad, ella fundó la Federación de Iglesias Evangélicas Residentes en Pichincha (FIERPI), que reúne a iglesias quichuas evangélicas de distintas denominaciones, y además la IEACYMQ “El Tejar” formó parte de la organización Hatun Ayllu Kitu Runakuna para defenderse, dignificar el trabajo y mejorar las condiciones de vida (Simbaña, 2018, p. 237).

Nuestro autor usa “Alianza El Tejar”, la denominación común en el mundo evangélico urbano, esta es otra forma de nominación que usaremos en este texto, aunque Simbaña da una connotación de igualdad entre iglesias, fundaciones y organizaciones sociales usando la noción “asociaciones”, y él señala que sus miembros de distintas provincias se auto-reconocen como: “Cañaris, Puruhás, Saraguro, Quito-Cara, Cayambe, Otavalo y Panzaleo” (Galarza, 2011 citado en Simbaña, 2018).

La participación en el ámbito social y político le permite a “Alianza El Tejar” construir relaciones de poder y dependencia entre el Estado y los indígenas como ciudadanos, que deviene en la presencia de políticos y funcionarios públicos en su evento de aniversario número 43, en julio de 2024. Al menos, pone en tela de duda la noción secta, de que no tiene ninguna relación con el poder estatal, más bien con la presencia del político establece una relación de dependencia marcado por las relaciones de poder y dominación en el campo religioso.

El acto de asistir y participar en sus reuniones dominicales y eventos masivos permite contemplar la unidad en la diversidad de comunidades, pueblos y prácticas culturales en nombre de Dios; en otros términos, es la heterogeneidad del mundo indígena bajo el manto de la religión evangélica congregada en urbe quiteña, a pesar de esto “Alianza El Tejar” ha sufrido varias deserciones por diferencias interpretativas en la administración de los bienes religiosos. Esta iglesia marcaría los tiempos en cuanto a la transformación del campo religioso evangélico en Quito, erigiéndose como modelo a seguir por otras iglesias, que en su momento llegó a tener 6 iglesias “hijas” que salen de esta iglesia “madre” hacia diferentes barrios de la ciudad de Quito; ella ha tenido un centro de formación de algunos líderes que llegarían a liderar las iglesias de quichuas.

Figura 1. Ubicación de la iglesia Evangélica Alianza Crsitiana y Misionera Quichua “El Tejar”



Fuente: recopilado por el autor de Google Maps y diseñado en Canva

Algunos miembros de su liderazgo llegaron a liderar la FIERPI, replicando su modelo ciertamente exitoso, pero sin tener resultados positivos, una pista sería, los modelos no se pueden reproducir, sino que deben responder a un momento, contexto y objetivo específico. En este caso la organización difiere de la iglesia por sus campos de acción e intereses, incluso los actores internos y externos son distintos con otras demandas.

Sin embargo, la FIERPI, organización social, ligada a la FEINE articula lo religioso y lo político, sirviendo como espacio de posicionamiento de pastores, líderes laicos, y/o quichuas evangélicos profesionales en el campo político, porque tras el retorno a la democracia el quichua evangélico fue el primero en llegar al poder político por elección popular, Manuel Naula Yupanqui, antes que los indígenas cobijados por el movimiento político Pachakutik desde 1996 y en Amauta Yuyay (1998), aparecen en una papeleta electoral para conquistar el poder local y nacional (Bagua, 2024).

En este contexto político, cultural y religioso ocurre el rito de paso de quince años en la comunidad religiosa quichua evangélica, que es grupo social popular y con escaso reconocimiento como sujeto político y social por el Estado y la iglesia católica, empero, en la religión evangélica los quichuas se “constituyen en sujetos” con identidad, cultura y sentido de vida; ellos emergen como actores centrales en el proceso de expansión, según la literatura revisada (Andrade 2004, 2010; Maust, 1991; Laporta, 2005; Sills, 2000), y, sobre todo en la persistencia de la fe en las comunidades y en las ciudades que lleva a constituirse en una religión evangélica.

Porque posee un conjunto de creencias acerca de Dios representado en el dogma de la Trinidad, de normas éticas y morales para la conducta moral dando origen la imagen del evangélico ascético y sobre todo que no bebe, además esta religión tiene símbolos (cruz), prácticas rituales

(oración), liturgias (alabanza) y sacramentos (bautismo, cena del Señor, dedicación de los niños a Dios, matrimonios) que organizan y dan sentido la vida del indígena y su *ethos* en la ciudad.

Al participar en sus rituales y espacios de enseñanza se atestigua la emergencia del compadrazgo en el rito de paso, quince años, mezclándose con los discursos de revitalización étnica de los pueblos y nacionalidades y la incorporación del *break dance* dentro del mundo evangélico, este último generando tensiones en su interior con discursos “las cosas del mundo no pueden estar en el mundo sagrado”. No obstante, los que incorporan estos nuevos elementos culturales urbanos son los nietos de la primera generación de evangélicos con pasado en el catolicismo, que llegaron a la ciudad entre la década de 1970 a 1990.

La ritualidad da lugar al proceso de comunicación entre diferentes y fija la relación del *quichua* con otros ligando la fe con todo -negocio, enfermedad, trabajo, estudios-, en la ritualidad evangélica y en la vida diaria. El develar al indígena entrelazando símbolos, signos, valores y prácticas culturales andinos comunitarios con los signos de la religión y lo urbano en el rito de paso, quince años, hay interacción y pone en común a los diferentes con su “visión cosmológica del mundo” en el proceso comunicacional. El acto ritual permite la emergencia y la manifestación de la reciprocidad, el don-regalo y el *ayllu* ligados al compadrazgo que interactúa el *causay mash-cay*-buscar vida y la fe en Dios.

El rito de paso de quince años y el compadrazgo: confluencia y convivencia de dos mundos

El rito de paso seleccionado representa el primero celebrado en la iglesia evangélica “El Tejar” en la ciudad de Quito por quichuas evangélicos, después de este se han celebrado varios con diversos matices, que en otro texto se debería analizar sus cambios y continuidades. El compadrazgo, práctica cultural estigmatizada por el misionero en su momento, por su vinculación con la embriaguez, el despilfarro económico y tenía connotación negativa porque era pecado y permitía explicar al misionero como una de las causas de la pobreza del “indígena”, en cambio, Foster (1961) plantea el compadrazgo Hispanoamérica actuó como fuerza integradora y dio cohesión a las comunidades al formalizar ciertas relaciones interpersonales; conductas recíprocas en patrones de costumbres, para que el individuo alcance un grado de seguridad económica y espiritual (Foster en Mendoza, 2010).

Sin embargo, por qué reaparece el compadrazgo si ya fue superado en el pasado por el discurso evangélico sobre todo éste engrana la práctica del rito de paso, quince años, en el siglo XXI, ya que provoca tensiones al ser visto como un volver al pasado, en cambio los practicantes afirman es “rescatar” la cultura andina. Más bien existe la revitalización cultural con elementos evangélicos marcan las relaciones interpersonales, porque esta práctica cultural aparece en matrimonios, quince años y graduaciones.

En el campo la selección del compadre es el más próspero de la comunidad, mientras en la urbe es por su testimonio, -significa una vida apegada a los valores, principios del libro Sagrado,

poseer una imagen positiva ante la comunidad y el feligrés religioso (iglesia), ser una persona con estudios y con peso social-, estudios, prosperidad económica y espiritual, y otros términos. Pues es una persona con prestigio social y religioso para que 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 un piadoso de Chimborazo (2014).

Este “testimonio” devela la definición y el rol del compadre-comadre será padre-madre sustituto, incidiendo con su prestigio en el *ayllu* del otro. Además, el compadrazgo es relacional, intercultural, “sagrado” y holístico que ayuda a construir sentidos al *ayllu*; es una construcción desde la identidad territorial que diferenciará al *runa* en su contacto con los *ayllus*-añejos, los *ayllus* cercanos y diferentes. Esta forma de relación y constitución del *ayllu* se percibe en Quito donde los ritos por su parentesco, vínculo social preparan todo el ritual, y participan en la toma de decisiones, porque está en juego el *ayllu*, su posición en la estructura. La comida aparece como un significante dotando de significados y significantes a los participantes del mismo.

Por tanto, el compadrazgo da cohesión social al formalizar las relaciones entre los involucrados, incorpora conductas recíprocas volviéndose patrones de costumbres para dar seguridad económica y espiritual al individuo parafraseando a Foster. Estos elementos aparecen en la práctica ritual marcado por signos culturales, símbolos religiosos y urbanos enclave evangélico, relacionando tres dimensiones, a saber, la primera dimensión de ser padrinos connota ser padres sustitutos de la quinceañera., y ser consejeros en cuestiones afectivas, noviazgos, estudios a seguir, entre otros, para canalizar su *búsqueda de vida* en la nueva etapa; esto con la segunda dimensión consiste que los padres y los padrinos pasan a ser compadres, una relación afectiva, social y económica atravesada y alimentada por la religión y la condición étnica.

Los padrinos serán parte de los logros o los fracasos de la agasajada y sus padres. Y, las dos anteriores se unen a la tercera dimensión vincula y cohesionan a los *ayllus* en plural por el acto de ser padrinos. Las tres dimensiones interactúan en diversos momentos y espacios de los indígenas evangélicos, formando un “micro” tejido social desplegándose en la vida social, política y religiosa de las dos familias en la urbe.

Para experimentar estas tres dimensiones el feligrés evangélico debe poseer poder económico y social, en otros términos, con reconocimiento social en la comunidad. Es pertenecer o ser una familia sin escándalos morales, éticos y sociales. Una persona o familia que sirva de respaldo en consejos basados en la Biblia, en sus experiencias.

A más de ser el otro padre-madre, es acompañar a la persona, otro hijo/a, hasta la muerte, por tanto, estará en su matrimonio, nacimiento del primer hijo, enfermedad, etc. Una vinculación con la totalidad de la vida. Cada *ayllu*-familia, comunidad tiene una lista de exigencias y roles hacia el padrino como regalar el ajuar de los quince años, o apoyar con dinero para su educación, o consejos, es una diversidad expresada por la palabra. Todo esto sería un “interés práctico”, el poder social alcanzado del otro es trasladado simbólicamente al *ayllu* de la homenajada.

El potencial padrino tiene límites por tener su *ayllu*, hace compromisos puntuales, en caso de que exista acuerdo se consume el compadrazgo sino inician la búsqueda de otro. Por tanto, se vuelve una “lucha de sentidos”, “*kawsay mashkay*” y no un “interés práctico” como asegura Bourdieu. Una práctica para mejorar la vida del *ayllu* es sellada con acuerdo de palabra y entrega de presentes-dones por el solicitante hacia el padrino.

En el caso de nuestra quinceañera, y sus padres eligieron los padrinos por su juventud, ya que “la vida es duro en la ciudad” asegura la mamá. Ellos “alteran” la práctica del campo de elegir al adulto y próspero; y existen casos para matrimonio, dedicación de niños que optan padrinos jóvenes por su peso social, entre evangélicos, es más la vida religiosa y posesiones económicas. Los pobres-*huajcha* son buenos anfitriones que los ricos-*charij*, máxima que se amplía en el padrinazgo. Así, las prácticas viven cambios lentos, tienen casos singulares, la elección de una pareja joven de veintiséis años de edad, de Chimborazo.

(Padrino) [...] es mi primera vez... para ser honesto he tenido caídas y levantadas [...] gracias a Dios estas cosas son las que a uno hacen ponerse firmes [...] ya he tomado una responsabilidad y seguir en el camino del bien [...] mis padres cuando les avise no creyeron que iba a ser padrino [...] cuando dije que era en serio se contentaron, me aconsejaron que es lo que tenía que hacer y lo que no tenía que hacer y seguir en el camino del bien [...] nosotros seremos para ella como segundos padres.

(Madrina) Me vino alegría y miedo [...] miedo porque no tengo experiencia de una mujer adulta y guiar bien por los senderos del bien [...] mis padres me apoyaron en mi decisión [...] y le dedico a mi ahijada Filipenses 4:13. (Apuntes de campo, 2014)

Hombre, mujer y su *ayllu* viven la experiencia del compadrazgo que comprende la elección, la aceptación y la convivencia, tejiendo una diversidad de significados, sentidos de la alegría mezclando el miedo, la incredulidad y sobre todo crisis y conflictividad por el acto de ser padrinos por primera vez. La quinceañera es su hija, espera guía por el “camino del bien”, es común entre los evangélicos esta frase en alusión a una vida ascética alejados de amistades y hábitos nocivos para el ser humano.

La incredulidad de los padres del padrino ocurre por la vida de caídas y levantadas que no es lo común de los padrinos elegidos, sino los que viven una vida moral ejemplar reconocida por los *ayllus*, la iglesia, la comunidad y sobre todo son prósperos económicamente. Él no cumple el requisito, entonces por qué la elección, fue por la amistad entre los padrinos respaldado por el *ayllu* que representan, es decir los padres del padrino tienen un prestigio social, son pastores en la comunidad religiosa.

Por tanto, el reconocimiento social es a la totalidad del *ayllu*, al que acceden todos sus miembros y ellos amplían a otros al ser padrinos. Similar al matrimonio hay quince años con vestido y con traje típico, los acompañantes usan el anaco y la ropa urbana, reflejando la confluencia y la coexistencia entre la revitalización del vestuario y la incorporación de la vestimenta urbana acompañado por sus adornos, que significa su lugar dentro de la comunidad evangélica y comunitaria.

Esto da lugar a la aparición de la heterogeneidad en el ámbito del vestuario para construir la identidad en el vestuario, aunque posiblemente no hable la lengua quichua como sus padres y abuelos.

Discusión

Mis Quince años en la iglesia evangélica “El Tejar”

La iglesia es decorada con globos y lazos rosados, una corte de damas y caballeros, según el agasajo urbano o andino, son la calle de honor para el ingreso de la homenajead, vestida de rosado con su caballero de terno, y sus padres y los padrinos ataviados con sus vestuarios, tanto el hombre de terno como la mujer de anaco, dos significantes de la coexistencia de distintas vestimentas, que representan a dos mundos en la comunidad indígena, que no se unen para hibridar o dar origen a otro sino que “conjuga el mundo andino con su opuesto sin mezclarse con él” (Rivera, 2010, p. 70).

Esto es posible en el intermedio, *chaupi*, donde co-existen los dos mundos develados en la ritualidad, porque los dos toman elementos culturales distintos para construir su identidad y establecer comunicación en el campo ritual. Parafraseando a De la Cadena (1992), los hombres pueden amestizarse, en cambio una mujer no puede ser más india al usar el vestuario andino, esta idea se plasma en el caso de los padres de la quinceañera y los padrinos, pero no con la quinceañera que dejaría de ser india porque usa traje occidental rosado se desindianiza, mientras otras chicas usan el vestuario andino para establecer vasos comunicantes entre uno y otro vestuario, sin mezclarse o hibridarse.

El vestuario es el significante de anclaje y movilidad de la identidad del runa en el espacio religioso, a la vez en el espacio social por la presencia del mestizo en el rito; en cuanto al anclaje implica su lugar social ligado a la ropa y lo étnico, mientras la movilidad denota el cambio basado en el poder económico alcanzado en la urbe.

Los padres y la quinceañera ubicados en el centro y frente al oficiante que consagra todo el rito con la palabra, haciendo que cada rezo, regalo, texto de la Biblia, dan sentido y significado en plural por la diversidad de asistentes marcados por la búsqueda de vida y la necesidad de un “milagro” para vivir la experiencia de ser mujer y joven evangélica con sus implicaciones en la ciudad. La oración imbrica la fe, los anhelos, los sueños y las subjetividades para demandar un “milagro” en la vida del fiel.

Bienvenidos a este acto, los quince años es una edad difícil porque se hacen responsables de sus vidas, de hoy en adelante deja de ser niña, entra a la juventud, sus decisiones ahora tendrán más peso, en este tiempo más necesita de Jesús como su amigo, su consejero y sobre todo como Salvador, ella pide apoyo y oración de todos. (Apuntes de campo, 2014)

La experiencia cosmológica imbrica lo natural con lo sobrenatural, estas dos dimensiones confluyen en la figura de Jesús que funge de amigo, consejero y Salvador en la vida del creyente, a través del rezo que refuerza los lazos religiosos y sociales de los *ayllus*, es el poder de las palabras en el campo religioso que vincula a todos a la vez en el nombre de Jesús.

Padre, amado en el nombre de Jesús, muchísimas gracias por sus bendiciones a cada uno de sus hijos, bendito Dios nos reunimos para alabarte, para regocijarte para darte las gracias por la vida de la señorita Erika, pedimos Padre que todo lo que hagamos sea para tu honra y tu gloria [...] Amén. (Apuntes de campo, 2014)

El rezo, el discurso o la palabra relaciona al *ser* con Dios, ocurre lo holístico todo es para él, ese milagro deviene en rezos, significados y sentidos “un ser para otro” y “un ser para sí” por las bendiciones individuales y colectivas, todo está ligado entre los miembros del *ayllu* y religioso. Los rezos y las canciones enmarcan el clamor del oficiante a Dios, tiene la figura del padre para el creyente, y matizan la entrega de la Biblia a la homenajead.

(quinceañera¹), que este libro sea lámpara a tus pies y lumbrera a tu camino, escudríñale para que te encuentres aprobada delante de Dios [...] por medio de ella harás las mejores decisiones, alcanzarás las metas que busca el mundo alegría, amor y felicidad, lograrás la vida eterna ... solamente le pido que Dios te bendiga mi amor [...]. (Apuntes de campo, 2014)

El libro Sagrado entregado por el padre, representante del *ayllu*, significa su apropiación y devela la condición del indígena que domina el “secreto de la escritura”, símbolo de la modernidad. La Biblia fue parte de su vida y de su *ayllu* hasta ese día, y ahora es individual, es personal la “herencia” espiritual que encarna las Escrituras. Este cambio “temporal” del *ayllu* en individuo representada en la entrega de la Biblia, y guiará su vida en este mundo (*kay pacha*)². El padre confiere a su hija el poder de construir su vida con la Biblia, con la memoria de la niñez, su pasado; sus palabras actualizan el valor y el poder de las Escrituras en la visión cosmológica y en su experiencia del indígena que logra actualizarse en la subjetividad de la quinceañera.

Ella acepta, toma la Biblia, este acto representa su respeto, control total al relato sagrado, al representante a Dios en lo cotidiano, que él no es sólo invisible, lejano sino cercano en un libro que relaciona todo. En esta interacción la Biblia media la comunicación entre el padre y la hija con Dios, creando una relación y una experiencia atada a lo sobrenatural porque la Biblia contiene a la totalidad de Dios y sus promesas de “milagro” para el creyente que combatirá contra la irreligión iniciado por los medios.

La comunicación gira alrededor de la quinceañera en palabras y regalos que encarnan y sintetizan el cambio de una condición a otra imbricada a Jesús en la subjetividad y a la Biblia en la materialidad para alimentar su “visión cosmológica” y “estabilizar un sentido de dirección” (Geertz, 2003, p. 92) en este “mundo de la vida”. Dado que la religión establece penetrantes y

1 En este texto se protege los nombres de los actores del rito de paso como una estrategia de ética.

duraderos estados de ánimo y motivaciones parafraseando a Geertz (2003), que lleva a la quinceañera a caminar en el “camino de la verdad” tras un proceso de arrepentimiento de sus elecciones incorrectas como recalca el padrino en su alocución.

(Quinceañera)... estos zapatos son símbolo de tu andar cuando eras niña tus padres te llevaban a donde ellos querían, tú no decides cuál camino tomar; ellos han terminado su trabajo y tú eres responsable de cada paso que des [...] recuerda que cuando Jesús venga digas escogí el camino de la verdad, consideré mis pies y volví a tus testimonios, Salmos 119:30. (Apuntes de campo, 2014)

Y, ante la mirada del público el padrino realiza el cambio de zapatos, símbolo de tu andar, según el oficiante. Es el primer regalo-don a los ojos de la comunidad religiosa que significa afectos, la responsabilidad adquirida como padrino, preocuparse de sus necesidades. El calzado es un bien accesible para el andino en la urbe, sus tatarabuelos vivieron sin un par de zapatos por su pobreza en la ruralidad. En nuestra quinceañera el zapato es de tacos³ color rosado, símbolo de paso de niña a señorita. Un *pachacutic* -transformación del todo- al iniciar una nueva vida, ella elige y con su elección afectará al *ayllu* y los *ayllus* vinculados a su vida, cobrando vigencia el “milagro” cotidiana y a futuro de la visión cosmológica en su nueva etapa de vida.

Después pasa la madrina y da lectura las coronas que ofrece Dios, y vincula al asistente a pensar que tipo de corona aspira, termina su alocución, le coloca una corona, color rosado. La corona representa la idea “ser princesa” y espera su príncipe. Princesa y príncipe dominan en los relatos cotidianos del cristianismo con la frase “princesas de Dios”, siendo Dios el único príncipe y dónde queda el hombre en este tipo de imaginarios, quedando el hombre desplazado de ese lugar, pero será “cabeza” del hogar. Los zapatos y la corona simbolizan los primeros regalos del padrino-madrina a su hija, éstos contienen la totalidad de ellos para la hija, interconecta a las comunidades, *ayllus* en ese regalo como plantea Mauss acerca del don. Esa imbricación de *ayllus* conlleva sentidos y significados del quichua anclados entre la religión y la cultura moldean cuerpos y subjetividades quichuas en la ciudad.

La madre de la quinceañera Erika le coloca una cadena simbolizando la sabiduría asegura el oficiante, este signo crea nuevos sentidos esta vez de mujer a mujer que necesitan formular “concepciones generales de existencia” como diría Geertz (2003), porque los símbolos al tocar lo religioso se vuelven sagrados mezclándose con los aspectos culturales, religiosos y subjetivos del feligrés liado a su visión y su ethos. La madre previa a colocar la cadena a su hija agradeció a los asistentes por su presencia

“Dios ha de dar más por haberme acompañado a mí, le voy a dedicar un verso a mi hija. Proverbios 3:3 No se aparte de ti la misericordia y la verdad átalas a tu cuello” (Apuntes de campo, 2014) .

Es la presencia de lo par, hombre y mujer, padres y padrinos, entregan símbolos urbanos con cargas simbólicas que construyen la totalidad del *ser mujer* en colectivo desde ese día; la individualidad ligada a la colectividad fija modos de comunicación, además establece sentidos entre la parte-mujer y la totalidad-ayllus porque están atravesados gradualmente por la visión cosmológica, la reciprocidad y el compadrazgo. Otro regalo fue la entrega del perfume realizado por el empleador de la madre de la quinceañera, para quién trabajó como empleada doméstica parte de su juventud igual que muchas mujeres indígenas en su llegada a la ciudad, este trabajo persiste en la actualidad representando el 6% de la región y menos ingresos que otros empleos en Ecuador, según la Organización Internacional del Trabajo (OIT) en Revista Gestión (2022). Las mujeres dejan este trabajo pasan a involucrase en trabajos informales entre sus causas por el nivel de educación. En el caso de la mamá de nuestra quinceañera es comerciante minorista en el sur de la ciudad.

“Perfume simboliza la alabanza y la honra a Dios, el proverbista dijo que el perfume alegra el corazón que siempre agradece con tu vida y oración” (Apuntes de campo, 2014).

La presencia de los empleadores de la mamá de la homenajada, es su pasado, igual que ella muchas mujeres quichuas casadas unas dejan de ser empleadas domésticas y otras siguen en ese mundo laboral, siendo espacio de relaciones de poder e interculturales ineludibles del *runa* en la urbe. Esto logra eliminar temporalmente la religión para establecer relaciones entre iguales y dependientes entre sí desde ese día en la vida de Erika. La “aureola de efectividad” de la religión en el rito de paso permite la comunicación intercultural entre signos distintos dotados de significados y significantes.

El perfume, signo urbano, regalado por el mestizo, es la diversidad de símbolos que apropia el *runa* en la construcción de significados y sentidos cotidianos. El perfume es el arquetipo de la vida de ella, ante Dios, para ello tiene la Biblia, los rezos y la iglesia. Es la “visión cosmológica del mundo” reproducido por la mujer andina ligado a estos símbolos y palabras dadas por los padres, padrinos, y el pastor de la iglesia.

Los elementos rituales se sobrepone unos a otros tejiendo sentidos entre participantes y asistentes. Los padres de la agasajada ubicados en el pulpito encienden una vela, y entregan a su hija, los tres tienen su vela que simboliza la vida humana, el mundo necesita luz y que tú seas como esta luz, dice el oficiante. Este discurso lanza a la cumpleañera con la misión de iluminar al mundo que es oscuro y lleno de tinieblas, pero antes ella “mira la luz”, comunicación kinésica, tiempo y espacio para relacionarlo con lo cosmológico. La luz representa el testimonio-*habitus* del *runa* en sí, el *ayllu*, la iglesia y el mundo. Las velas son apagadas y da paso a la exposición de la Biblia, es el espacio donde el discurso religioso despliega un “sistema de símbolos” culturales y religiosos para fijar el *ethos* del evangélico en su *habitus*.

La Biblia dice, todos conocemos católicos y evangélicos, uno de los diez mandamientos honra a tu y padre para que tus días sea alarguen en la tierra que Jehová Dios te da [...] que es honrar es respetar, obedecer [...] todo padre, madre dan consejos, desde la infancia, todo padre queremos

dar herencia, el mundo moderno pide el conocimiento, la ciencia, todo padre deseáramos hijos profesionales, ya no como su padre, madre vive del negocio, sino como gran conocedora de la ciencia, [...] y que algún día sea una profesional y que Dios mismo le entregará un gran esposo, un gran hombre [...] cuando tus padres sean viejitos tú tienes que pagar allí [...] padres aprendamos saber, como piensan, los jóvenes a donde quieren ir, debemos entender a nuestros hijos sus pensamientos [...] sea una mujer emprendedora [...] lo único que quieren es un cambio de vida [...] aunque a Dios no vemos cara a cara tienes en tus manos el poder, la Biblia, tu madre dijo átalas a tu cuello [...] nos hemos reunido para orar por su vida [...]. (Apuntes de campo, 2014)

El oficiante interpreta la Biblia para la quinceañera, aunque ella nació y creció en la iglesia evangélica, el tono ecuménico al mencionar que el evangélico y el católico quedan relacionados en los diez mandamientos; las diferencias quedan soterradas por las Escrituras por un instante, además la interculturalidad llega al espacio religioso. La religión fija motivos profundos en la vida de la quinceañera: Honrar es respetar, obedecer, es su rol. Mientras los padres aconsejan, la herencia no son terrenos, animales sino la ciencia, responsabilidad del padre hacia los hijos, y ella debe cuidarlos en la vejez insiste el pastor, es la reciprocidad andina develada y demanda en la religión.

Además, ser profesional se convierte en una exigencia externa, condición social que el *runa* intenta moldear padres e hijos para arañar la posibilidad de movilidad social por la educación. El sentido del *ayllu* plasmado en el rezo por prosperidad, vida, entre otros, para la quinceañera. A esto se une a la interpretación de canciones de amistad y consejos para el joven por los jóvenes y el coro de la iglesia, respectivamente, en honor de la agasajada; es su reciprocidad de afectos y vinculaciones sociales para lo cotidiano y reforzados en el próximo ritual donde habrá regalos, palabras e interpretación de las Escrituras acorde a cada rito para fijar sentidos de la “visión cosmológica del mundo” y la Biblia. El momento cumbre de canciones para la cumpleaños llegó con el grupo folklórico a ritmo de saya, matizando el rito.

Después ella con su caballero, rodeado por su corte se desplazan a ritmo de vals en el centro de la pista improvisada. Los padres y padrinos bailan, su clímax es el baile de la quinceañera., con su padre y padrino. El vals y la música folklórica dos opuestos son complementarios en el ritual. En esta diversidad de signos, símbolos y significados el quichua-puruhá⁴ circula sus matrices culturales y revitaliza sus prácticas en su lógica cristiana en la urbe. El rito finaliza con la entrega de regalos para la quinceañera activando la reciprocidad entre ella y las familias que le entregan los regalos en este rito, en palabras de los animadores del evento ella queda en deuda con ellos. De esta forma se crea un lazo entre ella con los otros *ayllus* representados por los padres o jóvenes que le regalan dinero, ropa, cobijas, etc.

Los regalos materializan afectos y reciprocidades, representa el acto de dar y vincular las relaciones sociales del *ayllu* acumuladas en el interior de la comunidad religiosa y en la urbe al momento interrelacionarse con otros *ayllus* y los mestizos. La reciprocidad implica devolver a todos los *ayllus*, siendo el *ayllu* un tejido de intersubjetividad construye significados y sentidos en la urbe al infinito, debido a que el regalo de hoy será devuelto en el próximo rito de matrimonio,

quince años o graduación.

El cierre del evento es la comida para los asistentes preparado por los padres y familiares de la homenajeadada conjuntamente con los familiares de los padrinos, porque ella simboliza la presentación de los ayllus ante la comunidad religiosa y la sociedad. En la preparación de los alimentos se reproduce la reciprocidad, ya que las familias deben devolver la ayuda que recibieron de las personas externas, de esta forma el tejido social de sostenimiento y ayuda se amplía de unos a otros alimentado por la “visión cosmológica del mundo” que anhela y espera un “milagro” en el presente o en el futuro. Volviendo central la espiritualidad en la vida de los indígenas para conquistar la ciudad en su proceso de búsqueda de vida-*kawsay mashkay* que pasa de generación a generación. Ellos seguirán siendo indígenas con estudios, dominio de las Escrituras haciendo un tejido de sentidos con elementos culturales propios y ajenos del sistema simbólico dominante para entenderlo y subvertirlo.

Conclusión

Este texto apuntó a conocer la manifestación del compadrazgo y la reciprocidad en la ritualidad evangélica urbana en el mundo contemporáneo, debido a que en el pasado el poder religioso canceló al compadrazgo por sus connotaciones simbólica y materiales en la vida del quichua y muchos autores señalan exageradamente el fin del mundo andino, pero como se evidencia el *runa* evangélico toma de su memoria histórica la práctica del compadrazgo en el rito de quince años, indagado, dedicación de niños y graduación como su nuevo *locus* del discurso y practica insurgente dotada con otros signos, significados y sentidos vinculados al *ayllu*, la reciprocidad y la fe en Jesús.

Al resituar al compadrazgo acude a la memoria del pasado que permita ubicarlo en los límites del sistema religioso evangélico, devela a un evangélico activo que usa su pasado hacer sobre el compadrazgo un sendero a transitar en el *kawsay mashkay* del *runa* en la ciudad. Porque la ciudad no garantiza nada y la vida urbana es dura y compleja para los quichuas evangélicos del pasado y del presente que necesitan sostener su ayllu ligándolo a otros ayllus con poder espiritual, religioso, económico, social o cultural.

Entonces en ese tramado aparece el compadrazgo uniéndose a la religión, que su nueva versión no termina en endeudamientos o peleas entre familias como recuerdan los primeros evangélicos, sino que somos testigos de la reciprocidad y la minga tejiendo con el compadrazgo la alegría y la convivencia de la diáspora quichua en forma de regalos, rezos y abrazos entre los *ayllus* alcanzando a la comunidad religiosa católica y evangélica en el espacio ritual.

Está pendiente de analizar el compadrazgo en otros ritos durante los últimos años, ya que hemos visto y descrito a la ritualidad evangélica cambiante al son de la modernidad porque los actores modifican sus marcos y referentes culturales, inclusive transmiten en las redes sociales.

En cuanto al *kawsay mashkay* es el buscando del otro, un acto continuo que no para, no deja de vincular la vida terrenal con lo espiritual que liga a la totalidad de la vida. Sus actos alejados del imperativo mundano “consumir para existir”, sino que él circunscrito al gerundio sirviendo a Dios, trabajando en la comunidad, apoyando al *ayllu*, estudiando para mejorar la vida del *ayllu*, o estudiando para ser alguien en la vida. Para esto se vuelve inevitable el “milagro” de la visión cosmológica del mundo en el presente y en el futuro, teniendo en cuenta el milagro del pasado que está delante de sus ojos, porque para el evangélico su pasado (pobreza, borracho) es el referente actual del poder de Dios (ascético, prosperidad en construcción) para buscar la vida. Por eso, los dos conceptos confluyen para conectar lo visible con lo visible en la vida del *runa*, que están conectados al infinito en la ritualidad.

Los actos continuos del *runa* benefician a la comunidad y al individuo imbricando a la visión cosmológica y a los actos de reciprocidad en este mundo, sin dejar de pensar y vivir para Dios con rezos, diezmos y otras formas de encarnar el *ethos*, que se convierten en espacios de comunicación con Dios y con el otro.

En conclusión, el *runa* de Chimborazo revitaliza sus saberes, prácticas culturales, rezos o canciones en *runa shimi* mucho antes de la emergencia de las políticas estatales de la educación intercultural bilingüe o una normativa que demandaba el reconocimiento de su idioma erróneamente como dialecto y no como lengua. Por tanto, no han ocurrido la aculturación, la muerte del indígena de sus prácticas y saberes, sino que tomó “para sí” y “para otros” los bienes religiosos del protestantismo evangélico para hacer de la espiritualidad su acto político de construcción para de-construir los sentidos cotidianos y tradicionales del *otro* posicionándose como un neo indígena con su *ethos*. Este proceso externo atado al proceso interno de la espiritualidad vinculada a su *ayllu*, e impulsado por el *kawsay mashkay* le permiten enfrentar y conquistar la ciudad de una generación a otra, porque el poder seguirá viéndolo como el “salvaje” o como algo “exótico”.

En esa disputa ingresa el indígena evangélico para expresar con sus prácticas culturales su fe, cultura e identidad hasta ponerse en común con otros instando a una comunicación intercultural porque invita al blanco-mestizo, al católico indígena a su rito de paso, debido al poder significativo del rito anclado a la cohesión social.

Referencias

- Angrosino, M. (2012). *Etnografía y observación participante en Investigación Cuantitativa*. Ediciones Morata.
- Andrade, S. (2004). *Protestantismo Indígena*, Editorial Abya-Yala.
- Andrade, S. (2010). Ethos evangélico, política indígena y medios de comunicación en el Ecuador. *Revista Cultura y religión*, 4(1), 1-14. <https://doi.org/10.61303/07184727.v4i1.136>
- Andrade, S. (2021). *Cisma católico: el surgimiento de una iglesia indígena anglicana en el Ecuador en Religiones y espacios públicos en América Latina*. Susana Andrade. CLACSO; Centro de Estudios.

- ACYM Ecuador. (2021). Historia de la Alianza Cristiana y Misionera en el Ecuador. <https://acymecuador.org/iglesia/historia/>
- Bourdieu, P. (1996). *Las cosas dichas*. Editorial Gedisa.
- Bourdieu, P. (1997). *El Sentido práctico*. Taurus Ediciones.
- Celestino, O. (1997). Transformaciones religiosas en los Andes peruanos.1-Ciclos míticos y rituales. *Gazeta de Antropología*, 13.
- De la Cadena, M. (1992). Las mujeres son más indias: Etnicidad y género en una comunidad del Cuzco. *Revista Isis Internacional, Ediciones de las Mujeres*, (16).
- De la Torre, R. (2022). *La Fe desde la experiencia. (Reseña) Vivir la Fe. Entre el catolicismo y el pentecostalismo, la religiosidad de los sectores populares en la Argentina*. Siglo XXI.
- Eliade, M. (1996). *Observaciones metodológicas sobre el estudio del simbolismo Religioso*. Ediciones Paidós.
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Editorial Gedisa.
- Grimson, A. (2000). *Interculturalidad y Comunicación*. Grupo Editorial Norma.
- Guerrero, P. (2002) *Guía Etnográfica - Sistematización de datos sobre la diversidad y la diferencia de las culturas*. Ediciones Abya-Ayala.
- Haro, S. (1977). *Puruha, nación guerrera*. Editorial Nacional
- Illicachi Guzñay, J. (2017). Encuentros y desencuentros de las mujeres indígenas con las Iglesias católicas y protestantes. *Estudios de Género de El Colegio de México*, 3(5), 164-186.
- Laporta, H. (2005). *La religión evangélica en la región andina en Religiones Andinas*. Editorial Trotta, S. A.
- Masferrer Kan, E. (2013). Los ritos de paso y su incidencia en el campo religioso mexicano. *Cuicuilco*, 20(57), 191-205.
- Mauss, E. (2007). *Ensayo sobre el don: Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Katz Editores.
- Maust, J. (1991). *Un Canto Nuevo en los Andes*. Gospel Missionary Union.
- Muratorio, B. (1994). *Imágenes e Imagenes - representaciones de los indígenas cuatorianos, Siglos XIX y XX*. FLACSO Sede Ecuador
- Payá, V. (2012). *El don y la palabra: Un estudio socioantropológico de los mensajes póstumos del suicida*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Pillajo, F. (2018). *El Barrio y La Calle, Otro Espacio de Exclusión Social: Caso*
- Primicias. (2022, 17 de febrero). El trabajo doméstico en el Ecuador aún es precario y mal. <https://n9.cl/o5m8h>
- Indígenas Urbanos En La Ciudad de Quito*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, CLACSO.
- Rizo García, M. (2013). Comunicación e interculturalidad. Reflexiones entorno a una relación indisoluble. *Global Media Journal*, (10), 26-42.

- Rivera, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos Descolonizadores*. Titán Limón
- Rizo, M. (2013). Comunicación e Interculturalidad. Reflexiones en torno a una relación indisoluble. *Global Media Journal*, 10(19), 26-42.
- Rocha Gutiérrez, R. (2018) El concepto "sectas" para Weber Influencia en posteriores tipologías de instituciones religiosas. *Unidad Sociológica*, (12).
- Semán, P. (2004). *La religiosidad popular – Creencias y vida cotidiana*. Capital Intelectual.
- Semán, P. (2007). Cosmológica, Holista y Relacional: Una Corriente de la Religiosidad Popular Contemporánea. *Ciencias sociales y Religión, Ciências sociais e religiao*, (3), 45-74.
- Semán, P. (2021). *Vivir la fe*. Siglo Veintiuno Editores.
- Stoll, D. (1993). *¿América Latina se vuelve protestante? Las políticas del crecimiento evangélico*. Ediciones Abya-Yala.
- Stoll, D. (2002). *¿América Latina se vuelve protestante? Las políticas del crecimiento evangélico*. University of California Press.
- Sills, M. (2002). *Quichuas de la Sierra. Descubriendo un modelo de adiestramiento pastoral culturalmente apropiado*. Ediciones Abya-Yala.
- Stout, D. A., & Buddenbaum, J. M. (1996). *Religion and mass media: Audiences and adaptations*. SAGE.
- Torres, D. (2006). Ritos de paso: Ritos funerarios (La búsqueda de la vida eterna). *Paradigma*, 27(1), 349-363.
- Troeltsch, E. (1931). *Social Teaching of the Christian Churches*. Macmillan.
- Vich, V., y Zavala, V. (2004). *Oralidad y poder. Herramientas y Metodologías*. Grupo Editorial Norma.
- Weber, M. (1981). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Premia Editores.

Autores

Alfredo Bagua Maji. PhD (c) Sociología, master en Comunicación, Licenciado en Comunicación Social y Ciencias de la Religión. Actividad académica: docente e investigador junior.

Declaración

Conflicto de interés

No tenemos ningún conflicto de interés que declarar.

Financiamiento

Sin ayuda financiera de partes externas a este artículo.

Nota

El artículo es original y no ha sido publicado previamente.