

Universidad Andina Simón Bolívar

Sede Ecuador

Área de Estudios Sociales y Globales

Programa de Maestría en Estudios Latinoamericanos

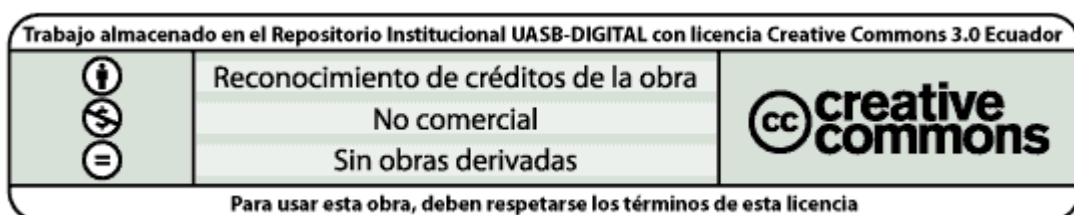
Mención en Políticas Culturales

**Emergencia colectiva contenciosa de los evangélicos en el
Ecuador**

Autor: Pablo Alberto Ruiz Coronel

Tutor: Pablo Andrade Andrade, PhD

Quito, 2015



CLÁUSULA DE CESIÓN DE DERECHO DE PUBLICACIÓN DE TESIS

Yo, Pablo Alberto Ruiz Coronel, autor de la tesis intitulada “Emergencia Colectiva Contenciosa de los Evangélicos en el Ecuador” mediante el presente documento dejo constancia de que la obra es de mi exclusiva autoría y producción, que la he elaborado para cumplir con uno de los requisitos previos para la obtención del título de Magíster en Estudios Latinoamericanos, mención Políticas Culturales, en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

1. Cedo a la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, durante 36 meses a partir de mi graduación, pudiendo, por lo tanto, la Universidad utilizar y usar esta obra por cualquier medio conocido o por conocer, siempre y cuando no se lo haga para obtener beneficio económico. Esta autorización incluye la reproducción total o parcial en formato virtual, electrónico, digital u óptico, como usos en red local y en internet.
2. Declaro que en caso de presentarse cualquier reclamación de parte de terceros respecto de los derechos de autor/a de la obra antes referida, yo asumiré toda responsabilidad frente a terceros y a la Universidad.
3. En esta fecha entrego a la Secretaría General, el ejemplar respectivo y sus anexos en formato impreso y digital o electrónico.

Fecha: _____

Firma: _____

RESUMEN

Esta investigación analiza los acontecimientos generados en 1994 por la aprobación de la ley de dos horas de religión en el sistema educativo ecuatoriano a la luz del accionar político social de los evangélicos kichwas y urbano-mestizo. Se lo hace considerando el desarrollo general de los movimientos sociales de Sidney Tarrow en la conformación de estructuras de movilización y la conceptualización de los ciclos de protesta y de modularidad. A su vez, se coteja el impacto de la comunicación y las redes sociales (no digitales) en la dinámica de la contienda política y sus implicaciones en América Latina.

De una manera cronológica se describe la impugnación a la ley de 2 horas de religión en el proceso dado en los ámbitos legislativo y el Tribunal de Garantías Constitucionales de 1994. Sucesivamente se hace una exposición de actores, acciones y recursos usados en la acción colectiva contenciosa de los evangélicos kichwas y urbano-mestizo. A su vez se indaga en la participación electoral o el intento de ello por parte de los protestantes evangélicos *urbanos*. Finalmente se hace una comparación sistemática de la acción colectiva de ambos grupos usando la deducción teórica de la acción colectiva contenciosa y su revisión crítica contextualizada para Latinoamérica.

Concluiremos diciendo que la *acción colectiva contenciosa* culminó en la formación de un partido político evangélico en el Ecuador del periodo posterior a la vuelta a la democracia se cristalizó en los evangélicos kichwas más no en los evangélicos de contexto urbano y/o mestizo. Esto sucedió a través de la FEINE cuando se organizaron a nivel nacional y pasaron de ser actores secundarios en la movilización indígena a conformar un cuadro político y electoral siendo actores autónomos en la política nacional. Finalmente diremos que minorías religiosas fruto del trasplante foráneo proselitista religioso, poseen modos y formas de organización inmediateista que les permite inferir en asuntos de orden público al corto plazo, pero al final fracasan porque carecen de discursos o respaldo en temas y competencias de índole social y/o política en sus esquemas doctrinales o dogmáticos

Palabras Clave: Movimientos Sociales, Evangélicos, Mestizo, Kichwas, Política, Religión

DEDICATORIA

A la paciencia y perseverancia de mi padre, de mi madre y al amor de mi hogar en mi hija Amelia y mi esposa Ximena.

A la UASB -Quito- en la persona de mi tutor de tesis, Pablo Andrade por brindarme largas y productivas horas de tutoría en su despacho y en sus caminatas de media mañana -*cual cantero cincelando la roca*- Gracias por creer en la propuesta y ayudarme a cristalizarla.

A mis compañeros y maestros en RGBI Edinburg, Tx EEUU; y a -estudiantes y profesores- de la UCL, extensión Ambato, Ecuador

A la memoria de los evangélicos protestantes en el Ecuador -desde el luterano de Riobamba hasta aquel joven misionero en la Prosperina del Guayaquil de los setenta- que predicando el Reino de los Cielos han creído que se lo puede vivir en la tierra.

A la memoria de *Juan Carlos Luna Carrillo*, estudiante asesinado a inicios de 1995 durante las manifestaciones contra las 2 horas de religión -*victima innecesaria de la inoperancia, soberbia e intolerancia de quienes impusieron dicha ley*-

+*non nobis Domine non nobis*+

Índice de contenido

Introducción	6
Capítulo primero	8
Definición de Acción Colectiva Contenciosa	
1.1. Desarrollo General	8
1.2. Las estructuras de movilización y oportunidad política	10
1.3. Concepto de ciclo de protesta	12
1.4. El concepto de modularidad	14
1.5. Redes Sociales y Medios de Comunicación	16
1.6. Dinámica de la Contienda Política.....	18
1.6.1. Implicaciones al análisis de política en Latinoamérica	21
Capítulo segundo	23
Caso Evangélico Ecuatoriano	
2.1. Introducción.....	23
2.2. Descripción y Análisis	25
2.2.1. El proyecto de Ley en el Congreso Nacional	25
2.3. Estructuras de Movilización	29
2.3.1. Creación del Frente de Defensa del Laicismo	29
2.3.2. Acción Colectiva de los Evangélicos Urbanos	31
2.4. Ciclos de Protesta	33
2.4.1. El Enfrentamiento en torno a la Ley.....	33
2.5. Nuevas Oportunidades Políticas.....	39
2.5.1. Impugnación a la Ley de Partidos Políticos	39
2.5.2. Accionar general de la FEINE	41
Capítulo tercero	47
Comparación Sistemática de la Acción Colectiva de los evangélicos kichwas y urbanos	
Conclusiones.....	51
Bibliografía.....	55

Introducción

A mediados de la década de los noventa el estudio de la contención política derivó en un campo de estudio interdisciplinario fragmentado con expertos divididos a través de un entramado de fronteras disciplinarias, áreas geográficas, etapas históricas y distintas nominaciones de contención social. Toda vez que se ha intentado ir consolidando regímenes democráticos en América Latina, dicha región se convirtió en un mosaico privilegiado de observatorio social en donde se pueden avistar diversos fenómenos sociales. Aquí es donde las fronteras epistémicas -estructuralistas y/o culturalistas- se bifurcan y luchan por dar razón de los cambios profundos que se gestan en dicha región del mundo.

La política se torna frecuentemente contenciosa con periodos -cortos o largos- de estabilidad y calma. Sin embargo, es la movilización de diversos grupos sociales alrededor de demandas políticas, tanto fuera como dentro de los espacios propios de las instituciones –que deberían prever y atender sus demandas- se convierte en el axioma de la actividad pública de grupos sociales minoritarios, particularmente si estos son de carácter religioso. Por ello el estudio de la política contenciosa y los movimientos sociales es decisivo para el entendimiento de la dinámica del cambio político en nuestras sociedades a partir de la década de los noventa y del fenómeno religioso como tal, cuyo desaparecimiento se vaticinó con ahínco por las ciencias sociales desde el siglo XIX.

En este trabajo pretendemos analizar la emergencia colectiva contenciosa de los evangélicos en el Ecuador. Se lo hará bajo la óptica de los movimientos sociales, por ser los evangélicos parte de una minoría religiosa significativa en el Ecuador y porque se hallan presentes en estratos kichwas y mestizos urbanos.¹ Este trabajo gira sobre la premisa de que las organizaciones religiosas minoritarias son un potencial incubador de nuevos movimientos sociales y/o proyectos políticos partidistas. Indagaremos cómo se establecieron las condiciones sociales a mediados de la década de los noventa para la formación de una movilización social evangélica; cuáles fueron las causas endógenas y

1 Usaremos el término urbano cada vez que nos refiramos a los evangélicos que no son kichwas en detrimento que hay kichwas urbanos y mestizos asentados en zonas rurales. Este trabajo no pretende soslayar las particularidades semánticas o del *locus* de enunciación de dichas categorizaciones sociales, simplemente propone una enunciación con fines meramente descriptivos y/o de diferenciación.

exógenas que se configuraron para ello; y cuáles fueron las causas que se dieron para que una minoría religiosa significativa en Ecuador pueda proponer e impulsar una agenda política electoral.

La complejidad como la especificidad histórica de los movimientos se comprende mejor, dice Tarrow, si se empieza por examinar el desarrollo del movimiento social nacional, por ello en el capítulo primero estableceremos todo el marco teórico-crítico para establecer parámetros, criterios y análisis que nos permitan dar razón de nuestra investigación. Nosotros observaremos el desarrollo de los movimientos en la intersección de tres amplios procesos sociopolíticos desarrollados y explicados por Tarrow como son: el desarrollo de formas modulares de acción colectiva; el crecimiento de las redes sociales y los medios de comunicación a nivel nacional, además de la consolidación de la estructura de oportunidades políticas del Estado moderno en el marco de los ciclos de protesta. (1994:16) A su vez, necesitaremos indagar en la Dinámica de la Contienda Política según McAdam, Tarrow y Tilly en su relevancia crítica latinoamericana sobre los procesos políticos de las últimas décadas - principalmente en el periodo de la vuelta a la democracia-.

Sobre la base del análisis del capítulo inicial, el capítulo segundo presentará el caso ecuatoriano y la movilización social de los evangélicos ante el proyecto de ley que propuso la implementación de 2 horas de religión en el sistema de educación nacional en 1994 y al veto constitucional de participación político-electoral de los ministros de una religión.

En el capítulo tercero indagaremos bajo los parámetros del planteamiento de la Teoría de Acción Colectiva Contenciosa y su revisión crítica contextualizada las características y procesos de los ciclos de protesta en dos ámbitos: la acción colectiva continua y la acción colectiva momentánea; y cómo éstas se desarrollaron en ambientes particularmente religiosos que reclamaban reivindicaciones políticas en el Ecuador democrático de finales del siglo XX. Finalmente concluiremos dando razón sobre la base de toda nuestra investigación de nuestra indagación principal sobre la participación política de los evangélicos en el Ecuador.

Capítulo primero

Definición de Acción Colectiva Contenciosa

En éste capítulo veremos el desarrollo general de los movimientos sociales como un componente intrínseco a la formación del Estado-Nación -tanto en Europa como en América- Ahí observaremos la conformación de estructuras de movilización y la conceptualización de los ciclos de protesta y de modularidad. Finalmente revisaremos el impacto de la comunicación y las redes comunitarias en la dinámica de la contienda política y sus implicaciones en América Latina. Todos estos elementos nos permitirán analizar en detalle en el capítulo segundo los acontecimientos generados en 1994 por la aprobación de la ley de dos horas de religión en el sistema educativo ecuatoriano y el accionar de evangélicos kichwas y urbanos.

1.1. Desarrollo General

La invención de la imprenta y el desarrollo de la libre asociación cundieron a la Europa continental e insular con modos y formas de empoderamiento civil y/o popular que formaron la antesala de todos los movimientos sociales a gestarse en el continente y las colonias americanas. Para el siglo XVIII la prensa comercial era de uso común - tanto para los capitalistas como para el pueblo llano capaz de leer y escribir-; no sólo difundía información que podía hacer que los activistas en potencia tomaran conciencia los unos de los otros y de las reivindicaciones que tenían en común; sino que, también equiparaba la percepción de su propio estatus con la de sus superiores y hacía viable la posibilidad de actuar contra ellos.

Las asociaciones privadas reflejaban las solidaridades existentes, contribuían a la formación de otras nuevas y conectaban a los grupos a redes más amplias, capaces de hacer frente al poder de los estados nacionales o los imperios internacionales. Las coaliciones sociales —en ocasiones creadas a propio intento, pero más a menudo contingentes y provisionales— concertaban la acción colectiva contra las élites y los oponentes en nombre de programas generales. La transformación de las demandas

grupales específicas en programas generales fue, en sí misma, producto de la necesidad de desplegar un paraguas colectivo que abarcara la multitud de pequeñas exigencias planteadas. (Tarrow 1994, 77)

Aunque los nuevos movimientos apuntaban a menudo hacia otros grupos de la sociedad, las oportunidades para la acción colectiva ofrecidas por el Estado nacional constituían, cada vez en mayor medida, el marco de sus acciones. Al hacer la guerra, aprovisionar las ciudades o subir los impuestos, así como al construir carreteras y regular las asociaciones, el Estado se convertía a la vez en el blanco de las reivindicaciones (tanto de élites como de grupos marginales) y en un foro para resolver disputas entre competidores. Tarrow dice que incluso donde se negaba acceso a algunos grupos, las ambiciones estandarizadas y unificadoras de los Estados en expansión creaban oportunidades para que la gente menos favorecida imitara y adaptara las estratagemas de las élites. (81)

Si tomamos en consideración las diferentes estructuras de las oportunidades políticas creadas por los estados; los cambios a corto y largo plazo en la estructura de las oportunidades y las comunicaciones transnacionales entre los estados y movimientos, la función de las mismas cambiaría, dice Tarrow.(81) Dado que las condiciones para la protesta no dependen de las configuraciones de la estructura social o institucional, sino de las cambiantes configuraciones de las oportunidades políticas, se hace más difícil predecir quién protestará y cuándo exclusivamente sobre la base de factores «objetivos».(82) Merced del elemento causal que le es transversal a la teoría de S. Tarrow, Alain Touraine explica que la capacidad de acción de los diversos actores históricos depende del poder de dominación que disponga cada uno de ellos. A su vez, estos se forman en función de la existencia de un nuevo orden societal que engendra a nuevos actores.²

En este sentido, la división de un evento macro social en factores y dimensiones permite analizar los mecanismos microsociales de la acción colectiva en forma causal y estructural. Además, se posibilitaría la labor de comparación ya que resulta factible estudiar “el fenómeno de la diversidad formal de los movimientos como una variable más, e intentar explicar estas divergencias buscando combinaciones concretas entre oportunidades, estructuras de movilización y procesos enmarcadores”. (82) Es dentro de

2 Ayder Berrío Puerta, Estudios Políticos No. 29. (Medellin, julio-diciembre 2006) p.220

este esquema que indagaremos sobre la acción colectiva continua o mantenida y la acción colectiva disruptiva o momentánea de manera muy particular.

1.2. Las estructuras de movilización y oportunidad política

La teoría de la movilización de recursos considera la movilización colectiva como una forma de acción racional. Para la teoría de la movilización de recursos, los movimientos sociales son grupos racionalmente organizados que persiguen determinados fines y cuyo surgimiento depende de los recursos organizativos de que disponen.

En este sentido, dice Berríos, se opone tanto a la versión interaccionista-construccionista, como a las versiones estructural-funcionalistas, ya que la primera enfatiza el rol de los movimientos en la construcción de nuevos valores y significados, y las segundas ven los movimientos colectivos como actores irracionales, y la acción colectiva como producto del mal funcionamiento del sistema social o, más específicamente, de sus mecanismos para mantener la integración social. Esto implica que el funcionalismo entiende la acción colectiva como algo meramente residual, en forma de comportamiento reactivo que, al límite, es incapaz de desarrollar una estrategia racional. (2006, 224)

La teoría de la movilización de recursos surge en Estados Unidos en los años setenta como un nuevo marco de análisis de los movimientos sociales y sus principales teóricos son Oberschall, Gamson, Tilly, McCarthy y Zald, entre otros. Los autores que se incluyen en esta escuela teórica, señala Enrique Laraña, no coinciden en sus conceptos, definiciones ni proposiciones, con lo cual resulta bastante engañoso agruparlos bajo un mismo título. Sin embargo, puede decirse que esta teoría desplaza la pregunta que sirve de fundamento para el análisis de los movimientos sociales, pues ya no se trata de preguntarse por qué se movilizan los grupos, sino de saber cómo se desencadena, cómo se desarrolla y cómo tiene éxito o fracasa la movilización.(224b)

En Tarrow la conformación de las estructuras de movilización siempre comienzan por lo social. Aunque quienes deciden participar o no en una acción colectiva son los individuos, ésta casi siempre es activada y mantenida por sus grupos de contacto directo, sus redes sociales y sus instituciones y depende de este aparataje

para mantener una acción colectiva sustentable en el tiempo y espacio o que se allane al momento de la disrupción social.

Los individuos participan en el acto contencioso como miembros de redes amistosas, grupos de interés, ramas locales de organizaciones del movimiento y grupos de colegas profesionales. La movilización de redes sociales preexistentes reduce los costes sociales transaccionales de la convocatoria de manifestaciones, y mantiene unidos a los participantes; incluso, una vez que el entusiasmo inicial de la confrontación se ha desvanecido.

En términos sociales para Sidney Tarrow esto es lo que hace posible la transformación de la acción colectiva episódica en movimientos sociales. El invoca a la movilización por consenso pero, como descubrió con Trigilia en el sector de pequeñas empresas del centro de Italia, la coordinación no depende tan sólo de rasgos estructurales de la sociedad, como las redes e instituciones sociales, sino de la confianza y cooperación que se generan entre los participantes merced a los presupuestos compartidos o, por emplear una categoría más amplia, de los marcos de acción colectiva que justifican, dignifican, y animan la acción colectiva.(57a) Tarrow piensa que la ideología aporta también, tal como la describe David Apter, dignifica el descontento, identifica un blanco para los agravios y forma un paraguas sobre las reivindicaciones concretas de grupos solapados entre sí . (57b)

La capacidad de desencadenar secuencias de acción colectiva no es lo mismo que el poder de controlarlas o mantenerlas afirma Tarrow. Esta disyuntiva conlleva una dimensión tanto interna como externa. Es de resaltar que internamente el poder de los movimientos deriva, en la mayoría de los casos en el hecho de que activan a gente sobre la que no tienen el menor control. Este poder es una virtud, porque permite a los movimientos convocar acciones colectivas sin contar con los recursos que serían necesarios para integrar una base de apoyo. Sin embargo, cabe señalar que la autonomía de sus seguidores dispersa también el poder del movimiento, estimula el sectarismo y lo hace vulnerable a las deserciones, la competencia y la represión. (Tarrow, 59)

Exteriormente, los movimientos se ven afectados por el hecho de que las mismas oportunidades políticas que los han creado y difunden su influencia producen también nuevas oportunidades, ya sean complementarias, competidoras u hostiles. Estas oportunidades, en especial si la acción colectiva tiene éxito, producen ciclos más amplios de movimiento que se extienden de los activistas a los grupos de interés y a los

ciudadanos corrientes e, inevitablemente, hacen participar al Estado. Como resultado de esta dinámica de difusión y creación de los movimientos, éstos triunfan o fracasan debido a fuerzas que están más allá de su control.

Para finalizar, las explicaciones dadas por la teoría de la movilización de los recursos no pueden entrar en el campo de leyes absolutas, dado que sus autores difieren en el núcleo explicativo del surgimiento, evolución y desarrollo de los movimientos sociales. Se podría explicar el surgimiento o existencia de los movimientos sociales a partir de la disponibilidad de oportunidades al alcance de los contestatarios; a su vez otros proponen la existencia de organizaciones que actúan como portadoras de los esfuerzos de cambio social, y otros más hacen referencia a los procesos colectivos de interpretación, atribución y construcción social que median entre la oportunidad y la acción. Pero en su núcleo argumentativo, consideran algunos autores, las diversas variantes o escuelas de la teoría de la movilización no han roto con la teoría de la elección racional. De hecho, creemos en este trabajo, la mayor parte de sus planteamientos se construyen bajo una mirada crítica del trabajo de Mancur Olson. (Berrios 2006, 228)

1.3. Concepto de ciclo de protesta

Tarrow desarrolla la idea de los ciclos de protesta que empiezan por una diferenciación inicial entre los que emprenden un ciclo de protesta y la de aquellos que siguen dicha motivación, pero no necesariamente por la motivación inicial de la protesta. Por ello se experimentan y difunden nuevas formas de acción colectiva en el que compiten y cooperan las organizaciones. (90)

En los ciclos de protesta, el proceso de difusión no es meramente un proceso de “contagio”, aunque existe una relevante proporción de éste. También se produce cuando hay grupos que logran avances que invitan a otros a buscar resultados similares: las exigencias planteadas por grupos insurgentes se satisfacen a costa de un tercer grupo, y cuando la predominancia de una organización o institución se ve amenazada y responde adoptando una acción colectiva conflictiva.

Por ejemplo, Tarrow afirma que tras su declive en Washington bajo la Administración de Bush, la controversia acerca del ingreso de gays y lesbianas en el

ejército representó una segunda oportunidad para la fundamentalista derecha cristiana evangélica de Estados Unidos que retomó su predominancia en la agenda nacional estadounidense.(60) Esta interpenetración de los movimientos, las instituciones y los procesos políticos pueden apreciarse en el análisis que Tarrow hace a la marcha de abril de 1993 sobre Washington a favor de la incorporación de gays al ejército estadounidense.

Este caso de movimiento de cierta connotación religiosa es un ejemplo de un microcosmos teórico de la acción colectiva contenciosa, dado que los movimientos resuelven su problema del coste transaccional por medio de recursos externos, les resulta mucho más fácil convocar acciones colectivas que mantenerlas, especialmente cuando el terreno de la disputa pasa de las calles a los pasillos de la política. Como observaba un senador estadounidense, llevar casi un millón de manifestantes a Washington resultó más fácil que convencerles de que se quedaran en la ciudad y plantearan sus exigencias a sus representantes una vez finalizada la marcha.

El resultado de la marcha gay ilustra también la facilidad con la que los movimientos crean oportunidades políticas para otros, dice Tarrow; y en éste caso en particular, para la derecha cristiana evangélica estadounidense que ha tenido una larga trayectoria en influencia dentro de la política norteamericana. Tras la manifestación, se movilizaron grupos de derechistas y veteranos de guerra para hacer presión en el Congreso contra el acceso de los gays al ejército. Sometido a estas presiones, hasta el presidente Bill Clinton, cuyo historial militar ya era en sí mismo una fuente de conflictos, retiró el pleno apoyo que había ofrecido durante la campaña de 1992 y buscó un compromiso con los militares; al final, la derecha religiosa tuvo su día de gloria afirmando que estaba en marcha un asalto gay a los valores espirituales estadounidenses. (63)

Es justo mencionar respecto al ciclo de protestas un aspecto que Tarrow deja abierto a la causalidad *per se* de su teoría; es decir a una variable más que puede ser determinante o no al desenlace de un movimiento social y que para esta investigación es cardinal como es *la guerra* y su impacto en las sociedades que se ven envueltas en ella. Tilly argumenta que la guerra jugó un rol indirecto en la creación de los derechos ciudadanos modernos, porque quienes lideran una guerra necesitan de recursos con los cuales puedan pelear sus batallas lo que hace que se desencadenen un conjunto de varios y sucesivos procesos de demanda y contribución entre las sociedades y su gobierno.

Primero, los gobernantes construyen estados para pelear guerras y controlarlas; segundo, los gobernantes necesitan extraer recursos de sus ciudadanos para pagar sus guerras; tercero, ellos deben proteger a sus ciudadanos quienes proveen esos recursos; cuarto, para mantener la cohesión social, ellos deben desarrollar mecanismos para reconciliar conflictos dentro de sus sociedades. Protección y reconciliación implica la creación de toda una gama de derechos a los ciudadanos y de ahí a las demandas sociales previas al estado bélico se acucian y se magnifican. Esta cadena de procesos empieza con el deseo de hacer guerra pero termina inaugurando ciclos de protesta por derechos ciudadanos y/o contención política, particularmente de quienes no eran sujetos directo de beneficios o derechos.³

1.4. El concepto de modularidad

Sídney Tarrow desarrolla dentro de la Acción Colectiva Contenciosa (ACC) el concepto de modularidad refiriéndose a la capacidad de una forma de acción colectiva para ser utilizada por una variedad de agentes sociales contra una gama de objetivos, ya sea por sí misma o en combinación con otras formas. Se basa en el razonamiento de Tilly en el que dice que la acción colectiva y su estructuración es de carácter modular «en el sentido de que las mismas formas servían a distintos actores y reivindicaciones en diferentes lugares» (1993, 272a)

Según nuestro teórico principal, aspectos básicos para la existencia; tales como el pan y la tierra; o trascendentales, como la fe o la muerte han sido los cuatro principales ámbitos históricos de conflicto, en donde las formas de acción han sido violentas, directas, breves y específicas y han estado vinculadas a las exigencias de los participantes. Los conflictos religiosos cuentan con una particularidad significativa.

Primero porque entre el siglo de las luces y el vaticinio de su inminente desaparición; han sido las instituciones eclesiásticas y las creencias religiosas en común las que facilitaron coaliciones más amplias y una mayor coordinación el momento de iniciar una acción colectiva, particularmente en los países anglófonos que son parte del estudio de Tarrow; y como observaremos en nuestra investigación en sectores

³ Charles Tilly, War and social movements in the age of globalization, Digital Magazine

evangélicos protestantes del Ecuador.

Las acciones colectivas emprendidas en nombre de la religión solían adoptar la forma de las creencias de los inconformes o descontentos. Sin embargo éstas podían ser en la práctica una salvaje parodia de las prácticas de sus oponentes. Por ejemplo, al asaltar a los católicos, los protestantes franceses atacaban y remedaban sus rituales. La violencia y crueldad de estos enfrentamientos religiosos dentro de la cristiandad europea excedía sin lugar a dudas la de los conflictos modernos de clase por el hecho de que opera en el área de mayor sensibilidad humana allende de sus necesidades primarias de alimentación y vivienda. (70)

Juan Calvino -líder de la Reforma Protestante en Ginebra- en su tratado titulado La Institución de la Religión Cristiana apuntala a la reforma protestante no tan solo como una expresión de la fe cristiana en la modernidad; sino como forma de gobierno civil. Sin embargo, no serán sino los anabaptistas quienes muestren militancia y radicalidad política de su fe. Los primeros militantes en considerarse a sí mismos la vanguardia de una revolución fueron aquellos misioneros que traerían el Reino de los Cielos y su justicia en la tierra. Pero hasta entonces los movimientos sociales de origen religioso se mostraban desde agresiones físicas a los judíos, los protestantes, los católicos y los herejes hasta la resistencia esporádica en forma de guerrilla de calvinistas franceses y ginebrinos.⁴

No fue por falta de organización por lo que los europeos anteriores al siglo XVIII no consiguieron construir movimientos sociales. De hecho, dice Tarrow, cuando eran enardecidos, o tenían la oportunidad de enardecerse, podían organizarse poderosamente, como demostraron las guerras religiosas de los siglos XVI y XVII. Tampoco es que los sublevados por la falta de pan o los participantes en las concentraciones funerarias fueran «apolíticos». Los primeros no se sublevaban a causa de la hambruna *per se*, sino del hecho de que las autoridades ignorasen sus derechos heredados, mientras que los segundos tenían la astucia política de utilizar una ceremonia funeraria legítima para airear sus quejas. (79)

La principal constricción a la hora de convertir estas quejas y las acciones colectivas que provocaban en movimientos sociales era la limitación de las formas y objetivos de la acción colectiva a las exigencias inmediatas, los objetivos directos y las

4 WALZER, Michael Walzer, The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics (Nueva York: Atheneum 1917) p.79

filiaciones corporativas de la gente. Esto tendría una transformación a finales del siglo XVIII y mediados del XIX debido a la consolidación del Estado-Nación, la expansión de los medios de comunicación (transporte e impresos); todo ello junto al auge del crecimiento de las asociaciones privadas fueron en gran medida responsables de este cambio sustancial. Sin embargo, el mecanismo de este desarrollo sustancial se dio en la aparición de acción colectiva con un repertorio nuevo y más general.

1.5. Redes Sociales y Medios de Comunicación

En el curso de nuestro trabajo hemos de considerar el carácter de “asociaciones privadas” que desarrolló la eclesiología resultante de la Reforma Protestante. Tanto en Inglaterra como en sus colonias en Norteamérica la religión fue el caldo de cultivo para el desarrollo asociativo. Los hábitos y las formas de asociación aprendidas durante los encuentros para la oración se aplicaron a cruzadas morales y, posteriormente, a movimientos cívicos y sociales afirma S. Tarrow señalando que esto puede apreciarse en el protestantismo militante evangélico del Segundo Gran Despertar norteamericano de finales del siglo XIX.

Es en el crisol de asociaciones del protestantismo evangélico donde surgieron varios movimientos que fueron desde la revitalización de la fe hasta una de sus más sobresalientes e innovadoras aspiraciones sociales, *el abolicionismo*. Las mujeres, nuevos actores de los movimientos populares americanos, se organizaron inicialmente en grupos religiosos, y posteriormente adquirieron experiencia en movimientos como el de la templanza, el abolicionismo y el feminismo (Cott 1977). (108)

Estos datos son relevantes a nuestra investigación dado que fueron los veteranos ingleses del batallón de Albión quienes trajeron el catolicismo anglicano al Ecuador en su génesis republicana y las misiones evangélicas norteamericanas las que entraron luego de la revolución liberal alfarista; las mismas han de configurar el marco religioso evangélico protestante en los conglomerados urbano y rural, mestizo y kichwa del Ecuador del siglo XX.

Tarrow hace uso de una mayéutica retórica contundente para indagar sobre el pensamiento de Marx respecto al apareamiento de movimientos sociales en espacios donde aún no había sociedades homogéneas industrializadas y que tampoco eran ya

feudales. ¿Cómo produjeron, pues, -pregunta S. Tarrow- movimientos sociales tan poderosos como el abolicionismo británico, la Independencia Americana y la Revolución Francesa sin que existieran las divisiones producidas por el capitalismo industrial o las solidaridades generadas por la pertenencia a una clase? La respuesta es que los *vínculos* amplios creados por la letra impresa y las asociaciones, así como por los periódicos y las redes sociales informales, hacen posible un grado de acción colectiva coordinada que no podrían haber logrado los lazos supuestamente «fuertes» de la clase social.(112) Cabe resaltar que las teorías de los nuevos movimientos sociales cuando abandonan el marxismo como marco privilegiado de comprensión de los movimientos sociales y la transformación social; Berrios dice que apuntan más hacia otras lógicas de acción basadas en la política, la ideología y la cultura, y otras fuentes de identidad como la etnicidad, el género o la sexualidad, que consideran bases de acción colectiva; sin embargo no consideraron -a la luz de ésta investigación- la variable sociológica de la religión. (2006, 229)

Estos *vínculos* estaban mediados por símbolos culturales abstractos en espacios y lugares donde la omnímoda presencia del Catolicismo Romano había perdido influencia religiosa y política tales como en Inglaterra Anglicana y la Francia de la Ilustración. Sin embargo, no debemos perder de vista que los símbolos culturales no están inmediatamente disponibles como símbolos de movilización, sino que requieren la intervención de un agente para convertirse en marcos de acción colectiva.

Por ejemplo, Tarrow más adelante en el tiempo; en su obra dice que ni en Polonia ni en Estados Unidos la cultura política heredada sirvió para explicar qué símbolos dignificarían y darían vitalidad a la acción colectiva y cuáles no. Los derechos civiles en Estados Unidos y el catolicismo en Polonia habían estado disponibles durante generaciones sin contribuir visiblemente a que los afroamericanos o los trabajadores polacos se librarán de la opresión. Es el crisol de nuevos episodios en una matriz cultural lo que produce marcos de acción colectiva en expansión y en nuestro criterio, serían los axiomas que mantendrían o cooptarían una acción colectiva contenciosa. El modo de combinarlos dependerá de los actores que participen en la lucha, de los oponentes a los que se enfrenten y de su acceso a un público más amplio a través de las formas de acción colectiva que empleen y las oportunidades políticas que exploten. Es en la lucha donde los antagonistas descubren qué valores comparten —así como qué les divide— y configuran nuevos marcos sintéticos que pueden emplear en otras batallas y

que evolucionan hasta convertirse en marcos maestros para otros. A menudo fracasan, pero, cuando tienen éxito, surge un movimiento como Solidaridad en Polonia o la figura del Pastor bautista afroamericano Martin Luther King como el *Moisés* de la liberación del pueblo negro. (225)

1.6. Dinámica de la Contienda Política

El poder en movimiento que describe Sídney Tarrow en la década de los 90 y los lineamientos generales que da respecto a la Acción Colectiva una década después es revisada por él, Doug McAdam y Charles Tilly a través de la obra "Dinámica de la Contienda Política" (2005). En ésta obra pretenden desarrollar un cuerpo analítico que comprenda todos aquellos procesos políticos cuyos desenlaces son la acción colectiva contenciosa o "transgresiva" como la denomina el español Martí i Puig resultan de cardinal alcance para el estudio de los movimientos sociales.⁵

Se refieren a la acción política colectiva de una forma que intentan superar la clásica disyuntiva entre el estudio de la "acción política convencional" y la "no convencional" y, con ella, el bloqueo epistemológico de un sector de la academia que insiste en pensar que se tratan de dos mundos estancos donde casi siempre se interpreta la primera como "la buena" y la segunda como "la mala" – ¡malísima!⁶ Tal como exponen los autores, el estudio de la política supone aproximarse, relatar y/o analizar política contenciosa en grado superlativo. Así lo ejemplifican al referirse a los estudios de transiciones desde regímenes autoritarios hacia democracias liberales; lo que:

“Muchos análisis atienden de cerca las interacciones de individuos, grupos y partidos. Pero en su énfasis en los incentivos individuales y los pactos entre elites, ambas explicaciones ignoran en gran medida la enorme cantidad política contenciosa que precedió y acompañó cada uno de los episodios, además de los mecanismos de cambio político y conflicto político que crearon nuevos actores y nuevas identidades y transformaciones en la política institucional (...) No se puede ignorar la contienda” (149).

Para Martí i Puig la mayor crítica que se hace a Dinámica de la contienda

5 La centralidad de la de la política contenciosa en América Latina, Salvador Martí i Puig y Pedro Ibarra

6 Ibid.

política es la dificultad de establecer secuencias lógicas y claras de “concatenación causal” entre los mecanismos y los procesos. Pues de los 18 casos analizados se descubre una gran cantidad de mecanismos dónde sólo el de la “correduría” se repite y el resto de ellos sólo se encuentra –como mucho- en cuatro de los 18. En cuanto a los procesos, Según Martí i Puig la obra dice al final que sólo hay tres de sólidos y claves; y que éstos, sí aparecen en una amplia variedad de episodios que son las unidades de estudio. Estos procesos son la construcción de nuevos actores políticos y de nuevas identidades en los episodios contenciosos; luego hablan de la polarización de grupos políticos, que es la ampliación del espacio político y social entre los reivindicadores presentes en un episodio contencioso, con una gravitación hacia los extremos; y por último el cambio de escala de la contienda política, que es el cambio en número y en el nivel de las acciones contenciosas coordinadas que conduce a una contingencia más generalizada.(8)

Respecto a la creación de nuevos actores políticos y de nuevas identidades estas varían sobre un continuo que va desde las identidades incrustadas (*embedded identities*) a las identidades separadas o distanciadas (*detached identities*). Las identidades incrustadas nutren las relaciones sociales rutinarias e influyen de manera crucial las relaciones cotidianas con la mayoría de las personas. Por su parte, las identidades distanciadas suplen sólo una sección particularizada de relaciones sociales intermitentes. (Pinto 2010, 124)

La política contenciosa edificada sobre identidades distanciadas, generalmente involucra demandas en formas modulares y generales, coordinación a gran escala y dependencia en representantes especializados o empresarios políticos (McAdam 2003, 141). Los mecanismos que moldean la formación y la transformación de las identidades son la intermediación y la formación de categorías. La primera reduce los costos de transacción de la comunicación y la coordinación entre los sitios, facilita el uso combinado de recursos locales en espacios diferentes y crea nuevos actores colectivos políticos. (McAdam 2003, 157) La segunda nos da a entender que una categoría social consiste en un grupo de lugares o locus que comparten una frontera que se distingue y relaciona con por lo menos un grupo de sitios visiblemente excluidos por la frontera.

Respecto a la formación de categorías estas ocurren a través de tres submecanismos, a saber: la invención, el préstamo y el encuentro. La invención supone dibujar autoritariamente la frontera y prescribir las relaciones dentro de esa frontera [...].

El préstamo involucra la importación del paquete de fronteras y relaciones existentes previamente, y su relación en el escenario local [...]. El encuentro involucra el contacto inicial entre redes previamente desconectadas (pero bien conectadas internamente) a través del cual los miembros de una red, que están en competencia por recursos con los miembros de otra, de manera interactiva generan definiciones de la frontera y de las relaciones dentro de ésta (McAdam 2003,143) Esto quiere decir que el proceso de formación de categorías crea identidades, y viceversa. (Pinto, 124)

Francesca Polletta argumenta que *Dynamics of Contention* presenta dos problemas centrales. Primero, los mecanismos identificados están definidos de una manera muy amplia. Por ejemplo, el término ‘intermediación’, que usualmente se definió como personas que facilitan la acción colectiva, es presentado por los autores como personas y líderes de los movimientos que vinculan grupos previamente desconectados, lo que parecería describir la contención más de lo que la explica en sí misma. Segundo, los autores argumentan que los mecanismos identificados llenan las flechas causales no especificadas en las cajas del modelo del proceso político (oportunidades políticas, estructuras de movilización y marcos de interpretación), pero muchos de sus mecanismos no cumplen con este objetivo. Por ejemplo, la noción de “espiral de oportunidades” está lejos de resolver el problema de la poca especificación que debilita el concepto original de oportunidad política.⁷

Finalmente, Pedro Ibarra y Salvador Martí i Puig afirman respecto a las pretensiones de los autores de encontrar conexiones causales entre mecanismos, procesos y episodios los mismos han generado un amplio debate en la Academia. Pues se ha cuestionado la forma en que se pretende operacionalizar la causalidad, la pretensión de encontrar mecanismos y procesos sólidos y la falta de concatenación causal entre los mecanismos y los procesos en las secuencias lógicas dentro del análisis que hacen en la dinámica de la contención política.(9)

7 Francesca Polletta (2002). “Reviewed work: Dynamics of contention by Doug McAdam; Sidney Tarrow; Charles Tilly”, en: *Contemporary Sociology*, 31 (5) 580-582. Published by American Sociological Association

1.6.1. Implicaciones al análisis de política en Latinoamérica

Una vez recuperada la democracia representativa en la totalidad de los países latinoamericanos se abrieron dos importantes debates en las ciencias sociales y las aportaciones de Dinámica de la contienda política engarzan totalmente en uno de ellos advierte Martí i Puig.

Uno de los debates es el que versa sobre la naturaleza de las democracias realmente existentes, la consolidación y la calidad de las nuevas instituciones. Y el otro (en el que encajan las inquietudes planteadas en Dinámica de la contienda política) es el que analiza e interpreta la participación política no convencional que ha estallado durante la última década en toda la región. (3)

Este segundo debate (el de la participación en la política no convencional) es relevante para nuestra investigación porque la presencia de éste tipo de manifestaciones en el marco de regímenes que se entiende garantizan un mínimo nominal de derechos y libertades en los ciudadanos, y que ofrecen una serie de canales preestablecidos para canalizar las demandas, atención a las minorías, libertades en materia de DDHH en su dimensión religiosa, elegir representantes y fiscalizar políticos carecen significativamente de los mismos. Ello vendría a destacar un termómetro de la salud institucional de los diferentes países latinoamericanos acerca de la eficacia de las políticas públicas y sobre todo de la operatividad de los actores políticos colectivos clásicos: los partidos políticos, los sindicatos y los grupos de presión -por citar ejemplos-.

La paradoja que supone la coexistencia de formas de acción colectiva disruptiva en un entorno democrático representativo es lo que hace relevante el análisis de las nuevas expresiones de protesta política en América Latina. La política contenciosa ha supuesto en la región fenómenos como renuncias presidenciales fruto de la explosión social, aparición de redes transnacionales que se oponen al libre comercio internacional, afirmación e identidad sexual -femenina o GLBT- pero; sin duda alguna, una de las más sobresalientes han sido la emergencia del movimiento indígena y su expresión política -como se da en el caso del Ecuador-; o de identidad evangélica en la política -como es en el caso de Brasil-; o la combinación de ambas en los kichwas evangélicos de la FEINE en Ecuador.

Fruto de todo lo anterior expuesto cabe plantear la importancia de aplicar de

forma esquemática (en la medida que ésto sea posible) y contextualizada las tesis y los planteamientos que Tarrow, McAdam y Tilly desarrollan en *Dinámica de la contienda política*, ya que la obra se presenta como un esfuerzo superador de las dos grandes (y generalmente aisladas) tradiciones del estudio de la acción colectiva: aquellas centradas en el concepto de racionalidad y aquellas centradas en el concepto de identidad señala Martí i Puig.(11)

Para finalizar es relevante que los autores antes enunciados hayan optado por ampliar el alcance del modelo explicativo en doble dirección prestando atención no sólo a los movimientos sociales, sino a cualquier forma de acción colectiva, integrando actores colectivos de todo tipo. Es de considerarse que éstos mismos mutan y cambian su naturaleza por lo que será necesario observar la contienda política sin escindir las dinámicas institucionales de las no convencionales. Esto supondrá la superación de anteriores restricciones epistemológicas, una superación que puede conllevar notables y significativas aportaciones en la comprensión de la realidad social y política de Latinoamérica, particularmente en la articulación político-religiosa de características étnicas o urbanas de las disidencias cristianas evangélicas del catolicismo romano hegemónico en nuestra región.(12)

Capítulo segundo

Caso Evangélico Ecuatoriano

En este capítulo haremos un análisis de los evangélicos en el Ecuador al cumplir un siglo de presencia formal y activa desde la perspectiva de los movimientos sociales. Para ello haremos una descripción de la impugnación a la ley de 2 horas de religión en los ámbitos legislativo y judicial del año 1994. Se detallara las acciones y recursos usados en la Acción Colectiva Contenciosa (ACC) por evangélicos kichwas y urbano mestizo. Hablaremos también del ciclo de oportunidades políticas que abrió dicha irrupción social por la participación electoral de los kichwas o el intento de ello por parte de los evangélicos urbanos mestizos.

2.1. Introducción

La Conferencia Episcopal Ecuatoriana a propósito del año internacional de la familia proclamado para 1994, apadrino en el Congreso Nacional ecuatoriano el proyecto de "LEY DE LIBERTAD EDUCATIVA DE LAS FAMILIAS DEL ECUADOR" Este proyecto tenía la intención de implantar 2 horas de educación religiosa en los planteles educativos de pre-primaria, primaria y secundaria. Sean estos privados (de credo o no) y fiscales dependientes del Estado.

Esta iniciativa fue presentada inicialmente a través del Partido Social Cristiano; un frente considerado derechista en la política y que siempre ha estado de parte del clero católico romano. En aquella época se hallaba bajo la dirección del OPUS DEI y el TFP (Tradición Familia y Propiedad) y que durante la presidencia del Arq. Sixto Durán Ballén aglutino una gran representatividad en el país.⁸

Uno de los argumentos a sazón del tema fue el que la Familia tiene el derecho de dar la enseñanza que a bien tuvieren (Art. 27, de la Constitución -anterior a la

8 Cesar Parra, PROYECTO DEL CELAM FRENTE AL CRECIMIENTO DE LA IGLESIA EVANGELICA EN AMERICA LATINA (A propósito de la Ley de Educación de la Educación Religiosa en el Ecuador) *CLAI* Quito, enero 1995. 23

constituyente 1998-) para sus hijos. Reconociendo la natural misión de educadora para las nuevas generaciones que justamente llegan al mundo en el seno de la familia. Y que en las actuales condiciones, el Estado resta espacios a la realidad natural de la misma. Y en materia de religión como propia de la familia, argumentaron que existe una "laguna", pues no ha sido organizada hasta la presente en la educación pública la parte religiosa y moral, conforme a los deseos de los padres.

Bajo este nuevo marco político-social el aspecto religioso volvió a jugar un papel muy importante en la historia del Ecuador republicano en donde, por primera vez –según nuestro criterio, una minoría religiosa como los evangélicos tuvieron una participación significativa en ámbitos político-social. Cabe mencionar que la Iglesia Evangélico-Protestante, que se había conformado tanto por kichwas como mestizos de las zonas urbanas, estaba a las puertas de conmemorar el centenario de su presencia formal en el Ecuador (7 de julio de 1996).

El clero romano en lo referente al "laicismo" reorientó el concepto consuetudinario hacia una forma pluralista e inclusiva de ver los derechos de las personas. En el campo educativo, se amparó esta nueva concepción para dar paso a incluir el tema de la religión en el "pensamiento universal". Es decir que la enseñanza religiosa no contradice al espíritu laico, antes bien éste lo ampara bajo su pluralismo.

El Estado laico en Ecuador estaba a punto de conmemorar su primer centenario en 1995. El apareamiento de las iglesias evangélicas procedentes de misiones independientes norteamericanas e Iglesias Protestantes, herederas de la Reforma del siglo XVI se dio toda vez que la revolución liberal alfarista triunfó a finales del siglo XIX en Ecuador.

La Iglesia Evangélica ecuatoriana no se hallaba en la capacidad unilateral de enfrentar retos como el que se le presentó en 1994. Por ello fue necesaria la intervención directa de organismos paraeclesiales y/o supranacionales como el CLAI (*Consejo Latinoamericano de Iglesias*) y otras iglesias históricas (Anglicana) o étnicas como los kichwas -representada en la Feine- para poder definir ciertas pautas y líneas a seguir ante la ejecución de dicha ley. De hecho, hemos de ver la agenda clásica de la teoría de movimientos sociales al presentar en un contexto dinámico, sin el rigor de actores políticos más reaccionarios de las viejas lides políticas ecuatorianas, sino a evangélicos que harían uso de la estructura de movilización social preexistente con sus redes de comunicación participar en una contienda política convencional; que a su vez, los

descalificaba como interlocutores y pregonaba sus valores democráticos.

Por ello, en este capítulo veremos cómo se crea el escenario de la acción colectiva en su contraparte estatal representada principalmente por el Congreso Nacional, describiremos secuencialmente el proceso de formación de lo que a nuestro entender son los resultados en la acción colectiva que generó la convocatoria en contra de la ley de 2 horas de religión en Ecuador en la comunidad evangélica de trasfondo kichwa y urbano mestizo concluyendo con una síntesis de los mismos.

2.2. Descripción y Análisis

2.2.1. El proyecto de Ley en el Congreso Nacional

El 24 de marzo de 1994, los diputados Samuel Bellettini del Partido Liberal, y Ramiro Rivera del Partido Democracia Popular, entre otros, como emisarios de la Conferencia Episcopal, presentaron el mencionado proyecto. En él se propuso la adición de dos horas de enseñanza religiosa en los planteles oficiales y privados de niveles pre-primario, primario y secundario. La iniciativa de los diputados recibió el número N° II-94-134.

Esta iniciativa política captó mucho la atención especialmente porque sus primeros promotores fueron precisamente representantes de partidos “adalides” de la libertad del individuo en materia de religión, pensamiento y demás derechos fundamentales de las personas. El diputado Bellettini, por ejemplo, era el único que representaba al Partido "Liberal" en el ejercicio político. Este movimiento es el que representó las líneas de pensamiento del General Eloy Alfaro, que sembró la "Revolución Liberal" hace ya más de un siglo.

El 29 de marzo de 1994, el diputado Ricardo Noboa Bejarano, presentó otro proyecto de Ley (N° II-94-136). Este tuvo exactamente las mismas características que el presentado por el H. Bellettini, incluso llevando el mismo título del proyecto. Fue distribuido a los demás congresistas el 31 de marzo de 1994. Noboa perteneció al Partido Social Cristiano, agrupación políticamente alineada con el Clero católico y el Opus Dei. A éste, realmente es a quienes los medios de comunicación atribuyeron la paternidad del proyecto, dejando de lado a los iniciales promotores. Cabe hacer notar

que mientras la sociedad, estuvo convencida de que el Partido Social Cristiano era el dueño del proyecto, en el interior del Congreso, el proyecto que se trató como el “II-94-134” del Partido Liberal y de la Democracia Popular, en forma disfrazada. (Parra, 1995:26)

En el remolino político que se vivía en mediados de los noventa hizo que los elementos de la religiosidad inherentes al pueblo ecuatoriano sean explotados con el fin de obtener dividendos políticos en proyección a las elecciones a convocarse en 1996. Del mismo modo la Conferencia Episcopal Ecuatoriana usufructo en favor suyo dicha coyuntura para aplicar los lineamientos dictados por el último conclave católico latinoamericano. En esto se vieron involucrados el Partido Social Cristiano (PSC) y el Partido Roldosista Ecuatoriano (PRE). El Congreso Nacional de la época fue el escenario en donde se perfilaron estas componendas y abusos de autoridad en el marco de la aprobación de la nueva ley. En este accionar podemos entender desde Tarrow que las redes político sociales y de poder estatal confluían todas al servicio de la Iglesia Católica Romana y a su vez, las mismas se veían beneficiadas de una u otra manera por la veña bendita de la iglesia hegemónica a sus prácticas y componendas alejadas de la ética y el bien común.

El 10 de mayo de 1994, se dio la lectura de la iniciativa política y un primer debate. Al final del debate, el presidente del Congreso ordenó mandar el mencionado proyecto a la Comisión de lo Laboral y Social, que legalmente le correspondía tratar el tema. Pero, contraviniendo disposiciones legales, el 11 de mayo (Oficio No. 1992-SCN-94), el proyecto fue enviado a la Comisión de lo Civil y Penal, presidida por el abogado Fernando Rosero González del Partido Roldosista. Este acto por parte del presidente del Congreso, fue cuestionado fuertemente durante las demás sesiones del Plenario Legislativo, las cuales el Diputado Bellettini se negó corregir (Acta del Plenario, 8 y 21 de junio de 1994).

Una de las solicitudes hechas por algunos diputados fue que este proyecto sea sometido a un amplio debate en los distintos sectores de la sociedad, en especial de los que serían afectados por esta ley. La petición no fue escuchada por la Comisión que recibió el proyecto.

La Diputada María Eugenia Lima del Partido Movimiento Popular Democrático (MPD) y miembro de la Comisión de lo Civil y Penal, denunció (Acta del Plenario del 8 y 21 de junio de 1994) la manipulación del proyecto en el interior de la Comisión.

Manifestó que le parecía "insólita, no usual" la urgencia con la que se trató este tema. "De la noche a la mañana" fueron citados los miembros y ya tenían en informe listo para que sea firmado. Se manifestó contraria, porque estaba sorprendida por la rapidez, no usual en el diputado Rosero (Presidente de la Comisión), con que se estaba queriendo quedar bien con la derecha legislativa y el clero ecuatoriano, subrayó además, que no se hizo un serio análisis de las implicaciones del proyecto de la Conferencia Episcopal quería impulsar.(Parra, 1995: 27)

El informe de la Comisión de lo Civil y Penal sobre el proyecto en cuestión; del cual se presumía de que haya sido elaborado en la Conferencia Episcopal y no el Congreso Nacional fue presentado el 8 de junio de 1994, dirigido al diputado Samuel Bellettini; se presenta el informe respectivo, analizado el 7 de junio de 1994, con las siguientes conclusiones en las que primero articulaba el laicismo como la neutralidad del Estado en materia religiosa aduciendo que la enseñanza de religión en establecimientos públicos no violaría la neutralidad religiosa en la vida pública, principalmente porque los padres de familia estarían ejerciendo su derecho a dar a sus hijos la educación que a bien tuvieren. Además, el no hacerlo implicaría una discriminación por motivos religiosos lo cual sería atentatorio a la constitución vigente; entre otros justificativos jurídicos más.⁹

La estrategia de usar el laicismo como caballo de Troya para ingresar el proyecto de 2 horas de religión obligatorias evoca el principio de modularidad en la ACC esta vez implementada desde las élites. En un intento apologético y justificador del proyecto de ley frente al "laicismo" y al mundo ético-académico el asunto de la Ley de Educación Religiosa pasó por un tiempo de cabildeo dentro del Congreso Nacional, esto debido a la fuerte resistencia de sectores de izquierda y progresistas, como también por el sector religioso minoritario que se veía representado en el CLAI, CEE y FEINE. Además, porque para aquel tiempo se jugaban cuotas de poder dentro del Congreso por las elecciones del nuevo presidente. El Diputado que ganó fue el Dr. Heinz Moeller Freile del Partido Social Cristiano, basado en un pacto con el PRE, más conocido como el-de-la-regalada-gana. Dichos partidos de derecha fueron muy sutiles en el uso de la religión para lograr sus objetivos políticos y el catolicismo romano no dudo en aprovechar esa oportunidad de confusión política para apurar su proyecto continental en Ecuador sin

9 Oficio N° 158-CLCP-P H. Congreso Nacional del Ecuador

saber que estaría abriendo una oportunidad política para una minoría religiosa invisibilizada por su credo y marginada por su origen étnico.

El tratamiento del tema de la educación religiosa, luego de la pactada elección en el congreso, el 16 de septiembre de 1994 arrancó la nueva discusión, ahora con la mayoría del Congreso a favor de la Ley. Con una nueva Comisión de lo Civil y Penal, quienes anteriormente ya se habían manifestado a favor del proyecto. Entre interpelaciones a Ministros y discusiones de otros asuntos coyunturales de la país, Moeller metió en el proyecto de Educación Religiosa al orden del día, acto que sorprendió a muchos pues parecía estar congelado ante la opinión pública,¹⁰ pero al parecer esto no era sino parte de la estrategia político-religiosa del gobierno de Durán-Ballén, el Congreso Nacional, y el Catolicismo Romano. Todo estaba conjugado y articulado para que esta Ley pasara con facilidad.

Una vez iniciadas las deliberaciones, se llamó la atención por parte de La Comisión de lo Civil y Penal a las maniobras irregulares efectuadas por la presidencia del Congreso en el período anterior. Un congresista representante de la UNE dentro del congreso empezó por defender los intereses de su gremio frente a la inminente aprobación de un proyecto de ley que perjudicaría el sistema laico y educativo del país. Para afirmar sus argumentos se refirió al pronunciamiento de la Confraternidad Evangélica Ecuatoriana al respecto y que pidió se leyera por la Secretaría del Congreso:

“Carta Abierta: Quince de julio de mil novecientos noventa y cuatro. Señor Presidente Constitucional de la República del Ecuador y señor Presidente del Honorable Congreso Nacional.

La parte pertinente-

Sobre el Proyecto de Ley de Educación Religiosa,

Uno: Encontramos que el mencionado proyecto ha sido planteado de manera unilateral y desde una perspectiva impositiva, lo que resulta atentatorio a la Carta Fundamental del Estado y la declaración universal de los derechos humanos, de la cual el Ecuador es signatario.

Dos: El requerimiento de la creación de cinco mil nuevas clases de educadores o religiosos en una situación que el Presupuesto Estatal tiende a reducir en áreas como salud educación formal, seguridad social y otros, resulta un contrasentido.

Tres: históricamente en Ecuador, por más de cuatro siglos la educación religiosa impuesta de demostró ineficiente e incapaz de provocar la vivencia de valores morales que aseguren la vida, el bienestar y la justicia dentro del pueblo ecuatoriano.

Cuatro: El liberalismo introdujo el laicismo y con él la libertad de cultos y el pluralismo ideológico constituyendo un avance real dentro de la sociedad ecuatoriana. Eliminar el laicismo constituiría un retroceso histórico lamentable. Por lo tanto, presentamos a ustedes nuestro rechazo al proyecto de Ley de Educación Religiosa en todo su contenido; sin embargo, como iglesia Evangélica Ecuatoriana nos comprometemos a

10 “¿Quiénes deciden?”, en El Comercio (Quito), 17 de septiembre de 1994, p. A-4.

seguir trabajando en el rescate y vivencia de los valores y ética cristianos a fin de asegurar una convivencia fraterna solidaria y humana. El ente de la educación religiosa es el hogar y, por lo tanto, nos comprometemos a fortalecer el vínculo natural de la formación de los valores en familia”,

La carta la firman el licenciado David del Salto, licenciada Aidé Canelos, Profesor Carlos Araujo, doctor Telmo Sánchez, profesor Gabriel Bedón y señor Washington León.¹¹

Es por medio de ésta carta abierta de los evangélicos a las autoridades estatales que su voz es oída a través de convertirse en un instrumento de argumentación por un diputado de oposición. Es por medio de ésta “caja de resonancia” que la voz de los evangélicos llega a ser oída en las altas esferas del poder de la época.

Salvo esta situación coyuntural en donde fue utilizado el argumento evangélico para sostener una posición política de izquierda; fueron tan solo manifestaciones aisladas y reacciones poco firmes de las minorías religiosas ante el mentado proyecto. Toda vez que se iniciaron las pujas contra el proyecto de ley se empezó a gestar un Frente de Defensa del Laicismo que vendría a aglutinar no solo a las iglesias evangélicas e históricas bajo objetivos comunes e interacción solidaria, sino que también estarían involucrados junto con ellos diversos actores sociales de la época.

2.3. Estructuras de Movilización

2.3.1. Creación del Frente de Defensa del Laicismo

El Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI), convocó a la comunidad evangélico-protestante de la nación a pronunciarse ante esta iniciativa del Clero Católico. La reunión se efectuó en la sede del CLAI en abril de 1994, poco después de aparecer el proyecto de Ley. Es aquí donde planteado el Desafío Colectivo, sobre la base de la Solidaridad intereclesial disparó los nexos que articularían la conformación de un Objetivo Común que guiara la Acción Colectiva de evangélicos kichwas y urbanos en el Frente de Defensa del Laicismo como lo analizaremos posteriormente.

En esta reunión se resolvió formar una comisión para trabajar este tema: la

11 ACTA No. 28, SESIÓN MATUTINA DEL TERCER PERIODO DEL CONGRESO, VIERNES 16 DE SEPTIEMBRE DE 1994

Confraternidad Evangélica Ecuatoriana (CEE), que agrupa a la iglesias en el país, particularmente las independientes de carácter urbano; la Federación Evangélica de Indígenas Nacional del Ecuador (FEINE) y el Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI).

La comisión envió una comunicación con firma conjunta al Presidente del Congreso, Samuel Bellettini, en la que se manifiesta que la Iglesia Evangélica está consciente de la crisis que vive el país manifestado en la pérdida de los valores morales en la sociedad. A la vez, manifestaron que la enseñanza de religión en los planteles educacionales con el fin de lograr moralizar al país no sería suficiente, en cambio, sí la enseñanza de materias como moral y ética, lograrán más en la formación de ciudadanos honestos y con un alto grado de civismo.

En esta carta se exigió firmemente el respeto de los derechos de todos los ecuatorianos y la suspensión del tratamiento del proyecto para dar tiempo a que los sectores involucrados puedan manifestar sus opiniones. Además se solicitó audiencia para presentar personalmente las conclusiones del sector evangélico, solicitud que no fue aceptada por el Presidente del Congreso. El mismo documento fue enviado a la Ministra de Educación, Dra. Rosalía Arteaga, quien se había manifestado abiertamente opuesta al proyecto de ley.

El Consejo Latinoamericano de Iglesias, conservando su línea de apertura a un diálogo ecuménico fraterno con las demás manifestaciones cristianas, llamó la atención sobre el tema de la educación religiosa, en especial a la Conferencia Episcopal Ecuatoriana, para que se entable las conversaciones pertinentes. Este llamado de atención no fue escuchado por el clero católico, al cual el Rvdo. Felipe Adolf en un manifiesto a la opinión pública, dijo que:

"lo oportuno es la suspensión del tratamiento de este proyecto de ley, con el propósito de dar lugar al estudio del mismo, cuando no de otras alternativas que apunten a su justificación, por parte de las otras organizaciones religiosas del país. Con ello se trata de dar oportunidad a un diálogo y un estudio profundos, y demostrar un espíritu ecuménico que antepone la unidad nacional, sobre todo cuando de lo que se trata es de mejorar la legislación en beneficio de la familia ecuatoriana"

El Revdo. Felipe Adolf además manifestó que "la actitud de la Conferencia resulta sorprendente y autoritaria, si se tiene en cuenta que el Papa, en su visita oficial al Consejo Mundial de Iglesias subrayó que el ecumenismo es irreversible".¹² Acto que en

12 Secretariado General del CLAI, Boletín de Prensa 0543 (Quito), 26 de abril de 1994

el Ecuador no está siendo observado puntualmente y presenta como una manifestación prepotente por ser la mayoría en el país. (Parra, 1995: 29)

Posteriormente, la CEE realizó una serie de consultas en Cuenca, Guayaquil y Quito. En éstas, algunos sectores de la Iglesia Evangélica se manifestaron en contra del proyecto por ser atentatorio a las minorías religiosas, por lo cual se adherieron a las acciones que el sector evangélico-protestante a través de la Confraternidad, resuelva tomar en el futuro sobre la Ley.

Además de estos eventos, el CLAI buscó tener informada a la comunidad civil sobre los acuerdos y reacciones de la Iglesia Evangélico-Protestante en sus variadas manifestaciones. Envío permanentes comunicaciones a la prensa y editorialistas que tienen imagen e influencia en la comunidad. Buscó entrevistarse con representantes de los medios de comunicación sin tener el éxito esperado por la omnímoda influencia del catolicismo romano en los grandes medios de comunicación en el país.

También se remitieron por correo postal las conclusiones a las que la Iglesia ha llegado sobre el tema en cuestión. Estas comunicaciones han estado dirigidas a informar y concienciar sobre las implicaciones del proyecto. Estas personas representaron ampliamente a la comunidad evangélica y a otros sectores de opinión de la sociedad. La acción provocó reacciones favorables a la iniciativa evangélica de la CEE y FEINE en los buenos oficios del CLAI en varios estratos de la sociedad ecuatoriana y de las más representativas organizaciones civiles como lo fue la UNE -Unión Nacional de Educadores-.

2.3.2. Acción Colectiva de los Evangélicos Urbanos

Desde épocas coloniales el protestantismo hizo presencia en tierras sudamericanas -desde el Luterano de la Villa de Riobamba hasta los innumerables extranjeros que pisaron el puerto de Guayaquil hasta la época de las guerras de independencia; el mismo hizo su entrada formal al Ecuador de finales del siglo XIX después de la Revolución Liberal de 1895 conducida por Eloy Alfaro. Ello trajo como consecuencia la separación institucional del Estado y la Iglesia Católica. A partir de 1896, tiempo de ingreso de la primera misión evangélica, muchas denominaciones y agencias misioneras ingresaron al país (Guamán, 2005:33).

Luego de un efecto embrionario de casi medio siglo -tanto en zonas urbanas y rurales de la costa ecuatoriana como de la zona andina; pero muy particularmente en la zona kichwa del Chimborazo se llegará a conformar un núcleo de feligreses nacionales -urbanos y kichwas- que tomarán la rienda y representación del protestantismo en el país.

Los evangélicos urbanos han venido siendo representados principalmente por la Confraternidad Evangélica Ecuatoriana -CEE- que es un organismo evangélico creado en 1964 para promover las relaciones fraternales entre los evangélicos del país¹³ de carácter paneclesiástico dentro del espectro evangélico ecuatoriano. Dentro de sus fines se halla el de la representatividad de sus miembros frente al Estado Ecuatoriano y de velar por el que no se vulneren sus derechos; a su vez, sostienen que por su naturaleza, se abstendrán de participación política alguna; reservándose para sí el hacer declaraciones de orden social y/o político si así tuvieren menester hacer en nombre de la fe cristiana.¹⁴

Por el carácter asociativo-congregacional del protestantismo evangélico que se adecento en el Ecuador cada denominación evangélica posee su propia organización de representación y personería jurídica frente al Estado ecuatoriano. Por ello, la CEE tuvo que hacer eco su preocupación y convocatoria a través de un organismo eclesiástico ecuménico supranacional como vino a ser la CLAI.

A inicios del siglo XX distintas Iglesias provenientes de las vertientes de la reforma protestante del siglo XVI decidieron auto convocarse bajo una égida "ecuménica" buscando unidad viable y visible entre ellas. Ello llevó una serie de conferencias a nivel mundial hasta poder consolidar el Concilio Mundial de Iglesias en Ginebra, Suiza. Para el Concilio Vaticano II estuvieron representantes de dicho concilio aportando criterios respecto a la unidad de los cristianos. Pese a hallarse vagamente representada la iglesia protestante latinoamericana en Ginebra, no existía una contraparte continental con vocería propia que pudiese atender las necesidades de la

13 La CEE es un organismo evangélico creado en 1964 para promover las relaciones fraternales entre los evangélicos del país, para ofrecer un testimonio más claro al mundo (Juan 17.23) y enriquecernos mutuamente conforme a "la multiforme sabiduría de Dios" (Efesios 3.10). Reconociendo la diversidad entre las iglesias evangélicas, la CEE no pretende unificar a todas bajo una estructura, ni intervenir en los asuntos internos de sus asociados. La CEE es reconocido por el Gobierno Ecuatoriano y tiene personería jurídica que le facilita representar al pueblo evangélico, velar por la libertad de cultos y el goce pleno de los derechos que la Constitución garantiza a todos los ciudadanos del país.
<http://confraternidad.tripod.com/queofrecelacee.htm>

14 ibíd.

región de habla hispana.

El Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI) es una organización de iglesias y movimientos cristianos fundados en Huampaní, Perú, en noviembre de 1982, *creada para promover la unidad* entre los cristianos y cristianas del continente. El CLAI es un organismo de consulta y coordinación y no tiene autoridad sobre sus miembros para determinar cuestiones de doctrina, gobierno, práctica o culto.¹⁵

2.4. Ciclos de Protesta

2.4.1. El Enfrentamiento en torno a la Ley

A inicios del mes de septiembre de 1994 se comenzó a gestar el Frente de Defensa del Laicismo (FDL). El cual, estuvo compuesto por organizaciones populares, gremiales, estudiantiles, padres de familia, ONG; sin embargo sus principales aglutinadores y dirigentes fueron la UNE y los sectores religiosos evangélico-protestantes y no católico-romanos. Algunas personalidades importantes de mediados de los noventa formaron parte de este organismo a favor del laicismo, entre ellos: El Dr. Francisco Huerta Montalvo, destacado periodista y político, Dr. Federico Pérez, prefecto de Pichincha, Dr. Guillermo Bossano, Decano de la Facultad de Jurisprudencia de la Universidad Central del Ecuador, el Dr. Luis Macas de la CONAIE, Sr. Fausto Durán del FUT y el Dr. Walter Crespo Obispo de la Iglesia Anglicana.

El FDL se originó para hacer frente a lo que la Conferencia Episcopal Ecuatoriana en fiel cumplimiento a lo acordado por el CELAM IV, en maridaje con el gobierno de la ultraderecha ecuatoriana que pretendía la implantación de la Ley. Su consigna permanentemente fue: "POR LA DEFENSA EDUCACIÓN LAICA Y GRATUITA". Uno de los argumentos que se destacaron fue que la "Educación Laica" es una conquista histórica obtenida con la Revolución Alfarista hace ya cien años, dicho esto a mediados de los años noventa. En la que se definió que el Estado tenga vida independiente de la influencia del Clero religioso, principalmente de la Catolicismo

¹⁵ Son miembros del CLAI más de ciento cincuenta iglesias bautistas, congregacionales, episcopales, evangélicas unidas, luteranas, moravas, menonitas, metodistas, nazarenas, ortodoxas, pentecostales, presbiterianas, reformadas y valdenses, así como organismos cristianos especializados en áreas de pastoral juvenil, educación teológica, educación cristiana de veintiún países de América Latina y el Caribe. http://www.claiweb.org/institucional/que_es_clai/queeselclai1.html

Romano. Otro argumento era el que se coartaría el libre ejercicio de la fe de las demás iglesias presentes en la geografía ecuatoriana, convirtiéndose en un ente atentatorio a los Derechos Humanos de las minorías religiosas en el proceso de la enseñanza aprendizaje de sus respectivos credos.

Un último argumento de consigna fue la pretendida formación hegemónica a la población en educación, en especial por el OPUS DEI que estaría intentando dejar presente su influencia para los próximos años de Gobierno, y que la fe –en el discurso católico romano del Opus Dei, jugará un papel importante en el discurso político. La UNE y su representación política en el MPD de la mano con los protestantes -a quienes endilgaron los más conspicuas teorías de conspiración *yankee* conformaron un colectivo al desafío presentado por “las familias del Ecuador” que pedían se diera 2 horas de religión.

El FDL, organizó manifestaciones públicas, marchas de estudiantes que en un momento se llegó a movilizar casi cien mil personas en todo el país. Estas se dieron entre el 20 y 21 de octubre de 1994. En la que se demandó que el Gobierno mantuviera una postura laica y no confesional.¹⁶ Esto sobre la premisa de que la educación es laica y ésta no es sinónimo de ateísmo como algunos religiosos como Monseñor Arregui y articulistas fundamentalistas lo habían afirmado en varios medios impresos a nivel nacional al calor del debate; medios que sistemáticamente invisibilizaron la opinión de protestantismo kichwa o urbano.¹⁷

Permanentemente se planteó la derogatoria de la Ley; aun en el mismo Congreso Nacional reunido el 20 de septiembre de 1994 en la sesión vespertina se presentó un discurso de parte del FDL en la persona del Profesor Gustavo Terán (Presidente de la UNE). Paralelamente el sector religioso presentó su argumentación en el Parlamento en la representación de la Confraternidad Evangélica Ecuatoriana en las personas del Washington León y Estuardo López (Pastores) además el Obispo de la Iglesia Católica Anglicana, el Dr. Walter Crespo. Finalmente, pese a la oposición y argumentación del FDL se aprobó el Proyecto de Ley en el Congreso.

La Dra. Rosalía Arteaga deja el Ministerio de Educación por causa de la

16 Eduardo Riera, “Pugnas en el Congreso”, en El Comercio (Quito), 07 octubre 1994, A6

17 El autor investigo prensa ecuatoriana de los años 1994, 1995 y 1996 hallando en menos de un 10% de la impresión referencias o artículos favorables o en defensa del laicismo propuesto por los evangélicos.

controvertida Ley y se elige al Dr. Fausto Segovia como sucesor¹⁸. Este, debía enfrentar dos retos: La Reforma Curricular y la *Ley de Libertad Educativa de las Familias del Ecuador*. En medio de discusiones y manifestaciones, distintos sectores políticos, religiosos y civiles aglutinados en el FDL presentaron una demanda de inconstitucionalidad ante el Tribunal de Garantías Constitucionales (TGC).

Al nuevo ministro le tocó entrar en un compás de espera hasta que la Sala de lo Constitucional del TGC diera su dictamen final. "...sin embargo en días anteriores la máxima autoridad educativa y el principal representantes de la Iglesia Católica acordaron instrumentar la ley a partir del próximo (1995) año lectivo"¹⁹. Además hizo un llamado a los sectores involucrados a encontrar puntos de consenso.

El Ministro Segovia, atendió una serie de visitas y misivas acerca el proyecto de Ley. Entre ellas fue la visita de personeros del Sector Religioso no católico-romano, representados en la Confraternidad Evangélica Ecuatoriana, el Consejo Latinoamericano de Iglesia (CLAI) entre otras, en la que presentaron sus preocupaciones y oposición a la conflictiva Ley. Segovia, solo se limitó a ratificar que estaría pendiente a la resolución de la Corte Suprema y que no podía adelantar criterios, lo propio ocurrió con los religiosos. No obstante, manifestó su intención de contar con representantes del sector no católico romano en la elaboración del Reglamento de Ley.

El presidente de la Confraternidad Evangélica Ecuatoriana (CEE) el Lcdo. Estuardo López, mantuvo su negativa ante el Proyecto de Ley. "Mantuvo esta posición por dos razones: la falta de consenso para la elaboración y presentación de la propuesta por parte de la Conferencia Episcopal. Además, la discriminación que crearía este proyecto a los grupos minoritarios en los centros educativos"²⁰. Sin embargo, coincidió con la IC en que hay que rescatar al país de la situación moral en la que se encuentra, pero que no es por la educación religiosa que se logrará este objetivo. Ratificó que si el Presidente de la República sancionara la Ley, el catolicismo se convertiría nuevamente en la religión del Estado. "Se volvería a la época de García Moreno"²¹.

18 "Definitivamente se despidió Rosalía Arteaga", en El Comercio (Quito), 28 de septiembre de 1994, A5

19 "Se implementara la Educación Religiosa", en La Hora (Quito), 14 de octubre de 1994, A3

20 "Minorías sufren discriminación en nueva ley", en EL Comercio, Quito, 29 de septiembre 1994, p.2

21 *Ibíd.*

El cinco de Octubre de 1994, en la Sala de Sesiones de la UNE, alrededor de cuarenta Organizaciones firmaban la "DEMANDA DE INCOSTITUCIONALIDAD DE LA LEY DE LIBERTAD EDUCATIVA DE LAS FAMILIAS DEL ECUADOR". Luego se dirigieron en comisión al Tribunal de Garantías constitucionales (TGC) para ser presentada, ésta fue elaborada por la Facultad de Jurisprudencia de la Universidad Central del Ecuador, por el Dr. Luis Galarza y el Dr. Guillermo Bossano (Decano). El Obispo Walter Crespo como presidente del FDL y el Profesor Gustavo Terán (UNE) presentaron la solicitud a los Vocales del TGC. En su parte medular el texto se mencionó que el Ecuador es signatario de la convención de DDHH y que viola la libertad de conciencia; además se afirmó que la educación oficial del Estado es laica y gratuita en todos los niveles.

Entre otros argumentos y manifestaciones, se presentó la demanda. Cabe destacar que el Partido Socialista, el APRE y la Iglesia Católica Anglicana, presentaron otras denuncias. Se debe destacar el papel protagónico de la Unión Nacional de Educadores (UNE) que sin su participación no habría sido tan contundente del trabajo del Frente de Defensa del Laicismo, que fue creciendo en todo el país con algunas filiales dando así razón al armazón teórico de S. Tarrow al hablar de la movilización de la redes preexistentes facilitan la ACC y consolida la movilización social allende a un mero evento episódico.

El Tribunal de Garantías Constitucionales dio su fallo en contra de la Ley sobre la base de que la obligatoriedad de la ley a impartir dos horas de educación religiosa y la conceptualización del termino LAICO atenta contra el principio de laicidad del Estado y la falta de un presupuesto predeterminado para el pago a los docentes que brinden dicha materia resolvió declarar la inconstitucionalidad, por el fondo, de la Ley de Libertad Educativa de las Familias del Ecuador, y suspender totalmente sus efectos.²²

En la Corte Suprema de Justicia, Sala de lo Constitucional, se discutió sobre la ratificación o no del Tribunal de Garantías Constitucionales. El FDL estuvo presente permanentemente en todo el proceso entorno a esta Ley. El partido Socialista (quien llevaba el juicio), La CONFEDEC, El asesor jurídico de la Presidencia; en la contraparte el FDL, la Confraternidad Evangélica, fueron quienes presentaron sus alegatos jurídicos ante los señores magistrados de la Corte. En muchas ocasiones los

22 Resolución NO.009-94-CP -Tribunal de Garantías Constitucionales- En el caso signado con el No. 148/94

estudiantes se tomaron la Corte Suprema para manifestar su férrea oposición ante la Ley; siendo emblemática la toma pacífica de la Sede de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana por un grupo de estudiantes del Colegio Mejía durante unas horas a inicios del mes de enero de 1995.²³

Lo anterior es un ejemplo muy claro de la articulación que se produce en nuestro contexto latinoamericano de política “convencional” y no-convencional que obliga a una ACC en el marco de la institucionalidad democrática vigente.

La UNE, apoyado por el FDL, resolvió, seguir su oposición ante la Ley. Llamó a la desobediencia civil a la comunidad educativa y estudiantil, como también a los padres de familia. Se resolvió plantear la Derogatoria de la Ley por la vía del Parlamentaria con el apoyo de por lo menos un millón de firmas.²⁴ Tal fue la *sinergia* de la acción colectiva contenciosa que para 1995 se declaró el año de la educación Laica por la UNE en el Congreso de Machala del 14 al 17 de diciembre de 1994, a este acto le sigue el lanzamiento del Libro sobre el Laicismo para ser repartido en los planteles educativos del país, en donde la UASB produjo valioso material respecto al laicismo en el Ecuador.²⁵

Posteriormente después del fallo del TGC, se apoyó permanentemente las acciones del FDL y se hicieron otras más propias de la naturaleza religiosa. El 28 de octubre de 1994, se realizaron dos reuniones simultáneas de pastores y líderes de la iglesia evangélica, en las ciudades de Quito y Guayaquil. En Quito fue convocado por la Confraternidad Evangélica Ecuatoriana y en Guayaquil por el Cuerpo de Pastores y Líderes del Litoral (formada a propósito de tema en cuestión). Casi seiscientos líderes se dieron cita en estas dos reuniones con el objetivo de tomar conciencia sobre las implicaciones, acciones, y posiciones ante el proyecto de Ley producto de la interacción emergida de la convocatoria social.

La Iglesia evangélica se concentró en el parque San Francisco en un acto litúrgico sin precedentes por el Aniversario de la Reforma Protestante. Este servicio

23 “Si no asumimos el riesgo se nos va el tren” en El Comercio (Quito), 7 de diciembre de 1994, C4

24 “FDL llama a la desobediencia Civil”, en EL Comercio (Quito), 29 de diciembre de 1994, A2

25 María Cristina Cárdenas, LAICISMO E HISTORIA RECIENTE EN EL ECUADOR
¿MODERNIZACIÓN SIN MODERNIDAD? PROCESOS, Revista Ecuatoriana de Historia, No. 8,
1996, Corporación Editora Nacional, Quito

religioso fue hecho en oposición principalmente ante la Ley de educación religiosa aprobada por el Congreso, sancionada por el Presidente y declarada inconstitucional por el TGC. Estuardo López (presidente de la CEE) manifestó que la "Iglesia Evangélica Ecuatoriana está más unida que nunca para manifestar su rechazo a la obligatoriedad de las dos horas de religión [...]".²⁶

Además se mencionó que el país es "pluricultural, plurinacional y pluriconfesional" y que los demás credos deben ser tomados en cuenta y ser respetados. Lo propio sucedió en Guayaquil el 11 de noviembre del 1994 en el parque Centenario cuando se dieron cita aproximadamente ocho mil personas para ratificar su oposición ante la Ley y respaldo al FDL. (Parra, 1995:33)

Uno de los protagonistas en este tiempo sobre la Ley y primer presidente del FDL fue el Dr. Walter R. Crespo, Arzobispo de la Provincia Católica Anglicana del Ecuador.²⁷ Permanentemente en el FDL como su presidente o miembro por parte del sector religioso mantuvo una oposición férrea ante la Ley el proyecto de ley en cuestión.

En debates, ruedas de prensa, diálogos con los Magistrados de la Corte, entre otras cosas hizo para llamar la atención a la comunidad ecuatoriana sobre el tema de la educación religiosa. Uno de los actos últimos fue el primero de enero de 1995. Informó a la sociedad que se encuentra en huelga de hambre hasta conseguir la derogatoria de la Ley.²⁸ Lamentablemente en aquellos días ya los tambores de guerra con el Perú empezaron a sonar; a tal punto que llegaría a eclipsar por completo la agitación social creada por el FDL. El Obispo Crespo con el mismo ímpetu con que combatió al gobierno lo llegó a apoyar creando un lobby a las FF.AA ecuatorianas en la Gran

26 Declaración en la tarde del 31 de Octubre de 1994 en Quito, San Francisco, en conmemoración del Día de la Reforma Protestante

27 La Iglesia Católica Anglicana del Ecuador asume su ingreso en el Ecuador las gestas independentistas por medio del Batallón Albión, venido de Inglaterra a órdenes de Simón Bolívar. Toda vez que se consolidó la independencia, veteranos de guerra se afincaron en el puerto de Guayaquil. El Presidente Olmedo, de la Provincia Libre de Guayaquil, promulgó la libertad de cultos para los veteranos del Batallón Albión "*Ley Orgánica*" (22-ago-1821). A través del siglo XIX tales descendientes británicos entablaron lazos en el Ecuador por medio de matrimonios cuyos descendientes a la postre reclamarían la "provincialización" eclesiástica del Ecuador y la castellanización de sus servicios religiosos, dado que hasta 1960 los servicios eran en "inglés". Una vez castellanizada en sus servicios empieza a nacionalizar el clero y a elaborar la codificación eclesiástica nacional adjunta al Libro de Oración Común. (Crespo 2007,133)

28 "Obispo Anglicano en huelga de Hambre por nueva ley", en EL Universo, Guayaquil, 4 de enero de 1995.

Jamahiriya Libia y su presidente Muamar Al Qadafi, donde había sido Obispo Misionero Protestante lográndose un millonario crédito a favor del país para compra de armas.²⁹

Luego de tales eventos el 30 noviembre de 1997, con respaldo político del MPD -Movimiento Popular Democrático- partido de la izquierda revolucionaria, el Obispo Crespo fue candidato triunfador (81 mil votos por la Provincia de Pichincha) a la Asamblea Nacional Constituyente. Empero, su triunfo fue impugnado por los principales líderes políticos y religiosos de la ultraderecha ecuatoriana, debido a que la elección de un ministro ordenado estaba prohibida por la Constitución Política del Estado de 1979. Según W. Crespo ello le valió un carcelazo de 241 días.³⁰ Pronto se intentará impugnar dicha ley para que un ministro ordenado de cualquier grupo religioso pueda ser candidato a elección popular en Ecuador.

2.5. Nuevas Oportunidades Políticas

2.5.1. Impugnación a la Ley de Partidos Políticos

Reunidos en la ciudad de Guayaquil un viernes 10 de enero de 1998 en el local de la Asociación de Jubilados de la Comisión de Tránsito del Guayas, un grupo de evangélicos –laicos y clérigos- representando a todas las provincias del país se reunieron con el propósito de conformar un partido político para participar en los comicios electorales que serían a las vísperas de la fecha de conformación.³¹

Mocionan al Abg. Miguel Sánchez Pazmiño como director de dicha reunión y posterior “Director Provisional del P.E.P.E” (foja 3). Se dice que el nacimiento de dicho partido es de “La Palabra del Señor” Génesis 41:41. Una vez conformada la directiva provisional se encarga la elaboración de los estatutos, emblemas, distintivos, símbolos y siglas del neo partido para ser presentados al Tribunal Supremo Electoral (foja 3). Una vez auto convocados para la elaboración de principios ideológicos se establece que: “...que serán de inspiración de Dios, a través de su Santo Espíritu, así como que se tome desde ahora en cuenta el programa de gobierno, de la propuesta que el Señor le ha

29 La Espada del Albión, Walter Roberto Crespo, Quito UNAQ 2007

30 https://es.wikipedia.org/wiki/Usuario:Walter_Crespo-Guarderas

31 7ma Notaria Publica del Cantón Guayaquil

mostrado en revelación de la eterna Palabra del Señor, al Hno. Abg. Miguel Sánchez Pazmiño” (foja 4).

Sucesivo a éste acontecimiento inicial empezó la difusión de un *Manifiesto y Convocatoria Pública*; dicha iniciativa pretendía convocar a todos los ecuatorianos - evangélicos o no- a unirse en busca de una mayor justicia social sobre la base del entendimiento evangélico de la Biblia en el manifiesto que socializaron.³² Sobre la base de una reestructuración de la ley Orgánica de Partidos Políticos y la prohibición de que clérigos sean afiliados a partido político alguno se planificó realizar una convocatoria nacional para demandar la inconstitucionalidad de tal artículo por parte del buró político del naciente Partido Evangélico Popular Ecuatoriano. En su parte medular la convocatoria rezo así:

“Estamos demandando ante el tribunal constitucional, con el respaldo de más de 1.000 firmas, la inconstitucionalidad de la norma legal en la que la Ley de Partidos políticos impide o prohíbe que los religiosos o ministros de culto sean afiliados a partidos políticos...” (...) Los abajo firmantes, ciudadanos ecuatorianos, en pleno goce de nuestros derechos, demandamos la inconstitucionalidad del inciso segundo del artículo siete de la ley orgánica de partidos políticos a los Religiosos o ministros de cualquier culto por ser una disposición discriminatoria que está en contradicción con los derechos civiles que el Estado reconoce y garantiza a las personas, pues el Art.23 inciso 3 de la Constitución de la Republica dice lo siguiente: “La igualdad ante la ley. Todas las personas serán consideradas iguales y gozaran de los mismos derechos, libertades y oportunidades sin discriminación en la razón de nacimiento, edad, sexo, etnia, color, origen social, idioma, religión, filiación política, posición económica, orientación sexual, estado de salud, discapacidad o diferencia de cualquier índole”. Para efecto designamos procurador común al Ab. Miguel Sánchez Pazmiño.

En la Asamblea Constituyente de 1998 se retiró el impedimento para que ministros de cualquier culto puedan ser sujetos de elección popular pero no por el intento impulsado por el Abogado Sánchez. El PEPE no pudo organizarse como un partido político ni alcanzó a recoger las firmas que reclamaba su convocatoria abortándose por completo su intento de conformarse como organización política, dejando una estela de interrogantes a la teoría de la ACC de S. Tarrow que esperamos explicar o dilucidar en tanto nuestras fuentes lo permitan.

32 5 Interrogantes al pueblo Evangélico y Ecuatoriano, Sánchez Guayaquil 1997 Documento: “Cinco Interrogantes y Cinco Respuestas al Pueblo Ecuatoriano”: 1.- ¿Qué contiene la capsula llamada “Corrupción Política”? 2.- ¿Es posible ser cristiano y político al mismo tiempo? 3.- ¿Votar y elegir en las elecciones significa ser político? 4.- ¿Por qué los cristianos evangélicos debemos participar en política? 5.- ¿Deben los pastores o ministros de las religiones involucrarse en política? Propuesta de demanda de inconstitucionalidad y recolección de firmas.

2.5.2. Accionar general de la FEINE

Por el carácter muy particular del protestantismo kichwa ecuatoriano es menester hacer varias precisiones respecto a la conformación y origen de la Federación de Indígenas Evangélicos del Ecuador -FEINE- como un actor de acción colectiva evangélica en el país.

El levantamiento indígena del verano de 1990 modificó la relación de todos los Pueblos Indígenas del Ecuador con el Estado. Esta modificación estructural en las relaciones, a finales del siglo XX, no logró la consecución de todas las demandas en el área política, social y étnica que reclamaba. Sin embargo, el Ecuador vio emerger al sector indígena en la conformación de un nuevo actor, sujeto y referente social y político.

Dos son los vectores que consolidan dicha emergencia. Primero la acción Monseñor Leónidas Proaño -Obispo Rojo u Obispo de los Indios- y su hermenéutica del VER-JUZGAR-ACTUAR arraigada en la Teología de la Liberación que doto a la primera generación de líderes indígenas que dirigirán la CONAIE de elementos de empoderamiento político. El segundo será la predicación del cristianismo evangélico protestante entre los kichwas de la misma provincia en donde Proaño sería Obispo y que doto a otro segmento de indígenas del espíritu capitalista que la ética protestante enseñaba, dotándoles de autonomía económica y eclesiástica. Sin embargo, las reivindicaciones y necesidades los católicos romanos y evangélicos kichwas eran las mismas.

Los detonantes que catapultaron esta incursión a la acción colectiva de los kichwas evangélicos fueron la creación de la Educación Intercultural Bilingüe -sin ningún fondo económico que sustente su aplicación- solución de tierras y agua de riego, y la transformación del Estado en plurinacional. Todo esto, aunado a las vísperas de los 500 años de la llegada de los europeos a América, creó un capital simbólico sin precedentes en la historia social de los kichwas en Ecuador.

Bajo el gobierno de Sixto Duran-Ballén y su proyecto político señalado como derechista, se dio el epicentro de la acción política de los kichwas evangélicos del país. A diferencia del primer levantamiento (1990) en el que los kichwas evangélicos participaron sin convocatoria ni las presencia de sus dirigentes. Para 1994 la Asociación

de Indígenas Evangélicos de Chimborazo -AIECH- convocó a todas sus bases a la participación activa frente a la defensa de la tierra. En conjunto con el Movimiento Indígena de Chimborazo -MICH- convocaron al levantamiento llegando a compartir la sede de la organización evangélica y sentándose como delegados en las mesas de negociación con el gobierno.³³ Una vez terminado el levantamiento nace la necesidad de proyectar su presencia en el ámbito político nacional en la oportunidad que el desafío político colectivo represento para los kichwas evangélicos del Chimborazo.

El inicio de la organización kichwa-eclesiástica autónoma data de los años cincuenta, en la provincia de Chimborazo –albergando la primera iglesia kichwa evangélica en Caliaata, sector El Troje -al sur de cantón Riobamba- Los primeros conversos por lo general fueron jefes de familias importantes y ellos ejercieron influencia sobre el resto de familias de su comunidad inmediata.

Es así que entre los años sesenta y ochenta ocurre una masiva constitución de iglesias evangélicas kichwas dado al crecimiento exponencial en su feligresía, templos y líderes.³⁴ Durante los años noventa acontece la formalización jurídica de su estatus de hecho ante las autoridades competentes del Ministerio de Gobierno en ésta nueva década.

Durante el período de los noventa la evangelización por parte de los misioneros extranjeros entre los indígenas fue casi nula. Los misioneros perdieron el control sobre los evangelizados, reservándose el control del aspecto doctrinal básico que era fruto de su transmisión catecúmena en las dos décadas anteriores. Esto se evidenció porque se había consolidado ya un primer liderazgo indígena emergente y autónomo (sin tutelaje misionero); y la atomización de las organizaciones de base –fruto de esa individualización del liderazgo eclesiástico- (Andrade, 2005: 77)

Según Julián Guamán, la atomización es una consecuencia o herencia de la “racionalidad” de las agencias misioneras. Al no ser de naturaleza denominacional,³⁵ crearon organizaciones de bases autónomas e independientes, por un lado. Por otro, la variada oferta y conflicto religioso evangélico y el esfuerzo por el control autónomo del

33 Roberto Santana, Ciudadanos en la etnicidad. Los indios en la política o la política de los indios, p. 205.

34 Se habla de “líderes” pues la figura del pastor de la iglesia –al modo protestante- se ve eclipsada por la figura del “presidente de la iglesia” que funciona mejor en la organización Kichwa.

35 Una denominación es el desprendimiento de un grupo de feligreses de una iglesia protestante histórica en los EE.UU. para constituirse en una asociación eclesiástica de fines estrictamente religioso-evangelístico.

poder religioso condujo hacia mayor fraccionamiento de las mismas.³⁶

La proliferación individualista de los liderazgos evangélicos kichwas y las bases a las que representaban se vieron interpelados por los procesos del emerger social indígena tales como: los levantamientos, el proyecto político indígena de la CONAIE, la incursión sistemática indígena en la administración pública a todo nivel, la articulación del movimiento político partidista a través de Pachakutik, sus logros en contiendas electorales y concretamente los cambios en la Constitución a favor de los derechos indígenas y colectivos. Es a través de ésta coyuntura política-histórica que se desarrollará una federación que aglutinará a los indígenas evangélicos del Ecuador.

Los años noventa constituye la década en la que los indígenas evangélicos articulan su organización nacional y sus organizaciones en las provincias del país de manera masiva y de esta manera emergieron en el escenario nacional. Según Julián Guamán, el protestantismo evangélico continuó con su expansión proselitista principalmente llevado a cabo por indígenas, similar a la década anterior y reforzada en cierta manera por las nuevas agencias de asistencia social que a finales de los años setenta habían ingresado al país.(65)

Las motivaciones iniciales de la constitución de FEINE fueron de carácter eclesiástico y vinculación social. Es evidente que para la década de los ochenta los desafíos sociales y religiosos son ya temas de preocupación; pero sobre todo, como asociación de carácter suprarregional. Los kichwas evangélicos, a través de la organización militante, requerían asegurarse la libertad de conciencia, la articulación de agrupaciones religiosas locales, la predicación proselitista y la defensa ante represalias y agresiones de las que fueron objeto -sea ahora como evangélicos o antes como católicos-; y que ahora era parte constitutiva primigenia en los estatutos de conformación de la FEINE.³⁷

El levantamiento indígena de inicios de la década de los noventa modificaría la relación de todos los Pueblos Indígenas del Ecuador con el Estado y la sociedad como tal y los kichwas evangélicos no serían la excepción. Este magistral inicio no lograría la consecución de todas sus demandas en el área política, social y étnica que perseguían; sin embargo, el Ecuador vio emerger al sector indígena en la conformación de un nuevo

36 Julián Guamán, FEINE Organización de los Indígenas Evangélicos en Ecuador (Quito, UASB Serie Magister Vol.72 2.004) pp. 17

37 Estatuto FEINE 1980, p. 1. www.feine.org

actor, sujeto y referente social y político. Los kichwas evangélicos insuflados por las reivindicaciones exigidas al cumplirse los 500 años de la llegada de los europeos a América vieron en la tierra, el agua y la creación de la Educación Intercultural Bilingüe una oportunidad de autoafirmarse en su mismidad y la vocación social de su fe. Los kichwas evangélicos habían iniciado como conglomerado su acción política en Ecuador.

La participación en la política partidista de los kichwas (evangélicos o no) anterior al año 2000 había sido intermediada por partidos políticos tradicionales. Los políticos utilizaron al indígena como medio para el afianzamiento de los partidos tradicionales por cuanto los cargos decisivos siempre estuvieron en control de la partidocracia y por ende los indígenas no pudieron realizar propuestas, mucho menos proponer cambios en la forma de administrar el estamento público.

Por ejemplo entre 1986 y 1988 un evangélico kichwa obtuvo un escaño en el Congreso, pero también en la provincia de Chimborazo desde finales de los años ochenta ocuparon concejalías y ciertos puestos de tenencias políticas en contados municipios con población indígena mayoritaria. Igualmente en 1997 participan en las elecciones para asambleístas de la Asamblea Nacional Constituyente de 1998 aunque no saborearon la victoria electoral dice Guamán. (67)

En 1996 se llegó a articular la idea de establecer un movimiento político propio que, sobre la base de los levantamientos suscitados años atrás llamarían *Amauta Jatari*³⁸ (AJ) y para ello en 1997 se configura una Comisión Política al interior de la FEINE. Pero solo en el año 2000 en Chimborazo se concretara la idea nacida hace cuatro años atrás. Tan solo después del año 2000 captaron miembros electos en varias Juntas Parroquiales de población mayoritaria indígena y la alcaldía de Colta en la persona del Dr. Pedro Kurichumbi.

En el ámbito nacional en el año 2002 se registra como Movimiento Independiente Amauta Jatari ante el Tribunal Supremo Electoral y de esta manera fue habilitado para participar en la contienda electoral. Los objetivos comunes en ésta etapa de AJ se vieron subordinados a los comicios electorales a darse a mediano plazo, por lo que esto daría una bifurcación entre lo común de los objetivos que siempre persiguió la organización kichwa-evangélica y el “objetivo común” que los líderes de FEINE perseguían al conformar un partido político y terciar contra Pachakutik por los votos en las zonas de alta población indígena de la provincia de Chimborazo.

38 Kichwa: Levántate con sabiduría. Consulta personal en Colta, Cajabamba.

Los kichwas evangélicos decidieron participar en las elecciones de octubre con candidatos propios tanto la diputación como para consejerías en las principales provincias centrales de la Sierra y en el ámbito nacional para la presidencia con candidato indígena aunque no procedía de las evangélicas.

De ello desprendemos que al establecer nexos de solidaridad dentro de una macro estructura de movilización, los busco a través de quienes tenían la experiencia político-social que ellos carecían. Por ello, el candidato presidencial de AJ fue Antonio Vargas que procedía de las filas de la CONAIE -organización responsable de la exclusión de la FEINE de la mayoría de instituciones públicas de servicio u orientación indígena, según Julián Guamán, no tuvo acogida o “interacción” en la mayoría de las bases evangélicas; en lugar de ello, llegó a constituirse en un candidato impuesto y despreciado por kichwas católicos y evangélicos. (77)

Amauta Jatari a pesar de haberse articulado en 1996, casi una década después no pudo desarrollar un proyecto político programático y de calado nacional, según Julián Guamán careció de una base política-ideológica y de una estructura nacional (apenas se articuló tardíamente en tres provincias), no desarrolló una estrategia en la contienda electoral. Guamán considera aquí la participación kichwa evangélica desde una perspectiva política estructuralista pero no considera que pasaron de formar una organización religiosa evangélica a una federación nacional que intervino en la política nacional de forma no-convencional y que se conformó luego en un partido político con triunfos regionales importantes y que aprovecharon -hasta hoy- todas las oportunidades políticas que se les ha presentado siendo un caso excepcional en el mundo de un partido político étnico y confesional.

Consideramos que si bien la FEINE se distanció de sus bases y de quienes decían o querían representar mantuvo una solidaridad estructural-legal con el entramado jurídico legal ecuatoriano e interactuó con todos los entes de control a nivel estatal y viceversa. Estuvo sentado en la mesa del poder en el juego electoral en donde las cartas no le fueron favorables a nivel provincial y nacional; no así a nivel cantonal consolidándose núcleos fraternales evangélicos en Colta y en Guamote.

El episodio de las dos horas de religión y la conformación del FDL no tuvo mayor relevancia para la FEINE que la de ley de Educación Intercultural Bilingüe, por la que sí lucharon activamente. Fue su relación ulterior con la CLAI y otras organizaciones paraeclesiales de asistencia social que fueron las que la llevaron a

integrar el FDL pero no fue una reivindicación *per se* de los kichwas evangélicos que, pese a aglutinarse por un asunto educativo -al igual que los evangélicos urbanos- fueron de expectativas y demandas diferentes en fondo, forma y en el accionar contencioso colectivo.

Capítulo tercero

Análisis Comparativo de la Acción Colectiva de los Evangélicos Kichwas y Urbano-Mestizos

Empezaremos diciendo que la organización eclesiástica evangélica protestante no conlleva una estructura de gobierno piramidal y/o vertical como lo es dentro de las confesiones cristianas históricas u ortodoxas. La formación de estructuras de organización ha sido a través de grupos pequeños de oración, contacto semanal en los lugares donde se congregan a rendir culto y las redes sociales inmediatas que se generan al ser parte de una minoría religiosa que generalmente en su génesis es sujeto de vejámenes y persecución por parte de la religión hegemónica, como es el caso del catolicismo romano en Ecuador.

Tanto evangélicos urbano mestizos como kichwas fueron sujetos de tales hechos; con la diferencia que los kichwas venían de una trayectoria precedente de discriminación a todo nivel por lo que estaban mucho más capaces de lidiar con tales acciones contra de ellos a través de la unidad y organización. Por ello en el marco de la estructura de movilización que citamos de Tarrow podemos ver que pese a la disparidad en el tiempo de conformación de la CEE y la FEINE, esta última consolida una estructura sólida y de mayor envergadura que la CEE y sirve como parámetro aglutinante y regulador de la acción colectiva para los evangélicos kichwas.

Para el autor de la teoría de la acción colectiva, la acción empieza en cada persona pero, se necesitan de grupos o redes preestablecidas para que se facilite la ACC y hace que lo episódico o disruptivo se convierta en un movimiento social. Estas redes preexistentes conllevan don aspectos elementales: confianza y cooperación. Tales elementos son hallados en las asociaciones eclesiásticas de primer grado -la iglesia local- Sin embargo, estos elementos existentes no trascienden más allá de las mismas iglesias locales. Como en el caso de Amauta Jatari y el PEPE tal confianza y cooperación que existe “dentro” de la iglesia -entre sus miembros y el pastor- no se endosa a organizaciones políticas pese a que estén conformadas u organizadas por evangélicos.

Rolando Justiniano, conferencista continental de la Cruzada Profesional y

Estudiantil para Cristo y asesor en temas de liderazgo a políticos evangélicos latinoamericanos asevero en una entrevista al autor de ésta tesis que no existía el *voto de fe*. Evangélico no votaba por evangélico en la generalidad de países latinoamericanos de habla hispana (el caso de Brasil es la excepción). Una muestra de ello sería el triunfo electoral del Dr. Walter Crespo a la asamblea constituyente cuyos votos no provinieron propiamente de las filas evangélicas sino de los adherentes al MPD, organización política que ideológicamente sostuvo siempre la teoría de la conspiración *yankee* a través de las misiones evangélicas.³⁹

Tanto urbanos como kichwas aprovecharon las oportunidades políticas que dejó la acción colectiva creada por el Frente de Defensa del Laicismo. Sin embargo, como sentencia S. Tarrow: si estas oportunidades políticas conllevan una acción colectiva exitosa las mismas generarán mayores y más amplios ciclos del movimiento. Considero que nunca podremos saber si los evangélicos urbanos hubiesen podido crear un Movimiento Social sustentable a mediano y largo plazo a raíz de la acción colectiva que los llevo a las calles, a las plazas y al Congreso Nacional. En un encuentro del Arz. Walter Crespo y un líder de la Iglesia del nazareno en su Seminario teológico llegaron a afirmar que de no haber acontecido la Guerra del Alto Cenepa ellos con el FDL hubieran tumbado al gobierno.⁴⁰

Toda vez que abruptamente se terminaron las protestas por la implementación de 2 horas de religión en la educación; se conservó la sinergia colectiva creada en las asociaciones eclesiásticas evangélicas. Quien aprovecha dicha tendencia fue el Arz. Walter Crespo inscribiéndose como candidato a la Asamblea Constituyente de 1998.

Lamentablemente su candidatura fue impugnada por el hecho de ser religioso/ ministro de un culto, hecho que crea -en corto plazo- otro ciclo de protesta; esta vez encabezado por el Dr. Miguel Sánchez Pazmiño en la ciudad de Guayaquil quien organizó la impugnación de dicho artículo constitucional e intentando conformar un partido político evangélico. Aquí observamos cómo se pudieron cumplir los postulados de Tarrow respecto a los ciclos de protesta que se superponen unos a otros y como las oportunidades políticas crean *nuevas* oportunidades en el mundo político convencional

39 Balarezo Pérez, Iván, Más allá de la conspiración. Identidad de los evangélicos ecuatorianos y comunicación, (Quito, Abya-Yala, 2002, 2a.ed)

40 VI Sínodo de la Provincia Anglicana del Ecuador, Seminario Teológico Nazareno Enero del 2003

y no convencional.

Respecto al concepto de modularidad de Tarrow podemos decir que la FEINE uso los esquemas de estructuración de la CONAIE al crear un Amauta Jatari (Levántate sabiamente) en paridad de lo que había sido hasta ese entonces Pachakutik -brazo político de la CONAIE-. Los Evangélicos urbanos carecieron de dicha modularidad social porque el modelo de evangelicalismo que se implanto por la mayoría norteamericana que hizo misión en Ecuador era de trasfondo fundamentalista, completamente apolíticos en la práctica y carentes de una agenda social. Sin embargo, podemos ver que el momento en que los evangélicos urbanos querían participar en política usaron la modularidad existente en los partidos políticos “que les dieran la oportunidad” o intentarían fundar su propio partido.

Finalmente, el aspecto que más suscita preguntas en nuestro estudio es el concepto de redes y medios de comunicación que fue implementado con éxito por las iglesias protestantes en los EEUU e Inglaterra y que tomaron un rumbo distinto en el Ecuador. Primero por el tiempo que las mismas tenían establecidas. Se citó el caso de Rochester, Nueva Inglaterra cuyas iglesias habían sido matrices organizativas de la sociedad local durante doscientos años. Segundo por la homogeneidad de su sociedad y el uso común del inglés como lengua oficial. En Ecuador el protestantismo en 1995 cumplió un siglo de existencia y la germinación de liderazgos locales -kichwas y urbanos- tomo cerca de cincuenta años en formarse. Además, se tuvo que asumir la condición de convertirse en una minoría religiosa por conversión y/o migración desde el catolicismo romano local que resulto en hostilidad y persecución por parte de la iglesia mayoritaria y hegemónica que se hallaba *-herida de muerte-* por el establecimiento del laicismo y la separación constitucional entre la Iglesia romana y el Estado ecuatoriano a finales del siglo XIX.

El indigenado que se hallaba postergado y marginado que opto por cristianismo evangélico protestante se hallaría en un doble estado de discriminación -por ser indio y por ser evangélico-; se habían transformado en una minoría dentro de otra minoría. Ello sumado al uso del kichwa como lengua materna haría una irreconciliable diferenciación entre el evangélico urbano -generalmente mestizo- y el evangélico indígena. Pese a ello, los postulados esenciales de la Reforma Protestante tales como: Sola fe, Sola Gracia y Sola Escritura se mantienen en común, y La Biblia vendría a ser un nuevo símbolo cultural mediador para ambos segmentos de evangélicos.

Cabe también señalar que los kichwas evangélicos ya habían tenido acciones colectivas, incluso junto a la CONAIE por la lucha por la tierra y el agua; episodio en el que los evangélicos urbanos no tuvieron pronunciamiento alguno. Sin embargo, fue importante pero no esencial la presencia de la FEINE dentro del FDL para oponerse a la implantación de las 2 horas de religión en el sistema educativo nacional. Nuevamente vemos como se cumple otro postulado de Tarrow en donde afirma que al darse una convocatoria a la ACC, la misma sería sostenida o mantenida por diversas razones; en ésta ocasión los kichwas que ya habían hecho oposición al gobierno les abrirían un nuevo frente de acción colectiva en la misma área educativa que venían impugnando.

De ahí se desprende que su acción colectiva haya sido mantenida y la de los evangélicos urbanos haya sido momentánea y puntual alrededor de éste suceso jurídico-educativo. El conflicto en torno a la implementación del proyecto de ley de dos horas de religión interpretado desde la teoría de la acción colectiva permite entender mejor ésta etapa de la historia ecuatoriana en el desempeño social de las minorías religiosas. A su vez, permite ratificar ciertos postulados sobre movimientos sociales y deja entrever los vacíos respecto a la comprensión y análisis del fenómeno religioso urbano en el Ecuador.

Los resultados diferenciados que se producen al tenor de la acción colectiva analizada no solo señalan la ratificación de la teoría en sus principales postulados, sino reafirma las diferencias estructurales que siguen siendo determinantes sobre el aspecto social.

Conclusiones

En este trabajo se pretendió analizar la emergencia colectiva contenciosa de los evangélicos en el Ecuador y la consecuente formación de un partido político evangélico el cual se cristalizó en los evangélicos kichwas. Esto sucedió cuando se organizaron a nivel nacional y pasaron de ser actores secundarios en la movilización indígena a conformar un cuadro político y electoral siendo actores autónomos en la política nacional.

Al realizarlo bajo la óptica de la emergencia de los movimientos sociales, nos permitió analizar los actores, acciones y resultados de evangélicos urbanos y kichwas de una manera sintética, sosteniéndonos en los hechos históricos evidenciados por el material bibliográfico. Sin embargo, nos permitimos concluir que por el hecho de que tales minorías religiosas son fruto de un trasplante foráneo proselitista religioso, el mismo posee modos y formas de organización inmediateista que les permite interferir en asuntos de orden público al corto plazo, pero al final fracasan porque carecen de discursos o respaldo en temas y competencias de índole social y/o política en sus esquemas doctrinales o dogmáticos.

Consideramos que esto sucedió en Ecuador debido a que en América no surgió un proceso de "reforma" eclesiástica regional o "propia" lo cual hubiese producido Iglesias Católicas Nacionales Reformadas (como el caso de Gran Bretaña) que tengan arraigo e identidad local y que se permitan tratar temas de diversa índole social allende a temas doctrinales o dogmáticos que le son pertinentes. Consideramos que si tal fenómeno hubiese sucedido hace 200 años, en el momento de la independencia monárquica la "Teología de la Liberación" no hubiese nacido en el siglo XX, dado que el proceso emancipador hubiese incluido el ámbito eclesiástico y no tan solo el político. Pese a ello, consideramos que las organizaciones religiosas minoritarias son un potencial incubador de nuevos movimientos sociales y/o proyectos políticos partidistas en tanto lleguen a ser significativas y/o influyentes en el medio donde se desempeñan como es el caso del lobby judío en Washington DC, EEUU.

Toda vez que se han indagado en las condiciones sociales favorables de la década de los noventa para la formación de un partido político evangélico en el Ecuador

podemos establecer también la voluntad -la intencionalidad- la audacia y nobleza patriótica -candorosa y modesta- de evangélicos ecuatorianos en plantearse llegar a formar un partido político que gobierne el Ecuador. De hecho, antes que Amauta Jatari proponga un candidato presidencial -no evangélico- el Dr. Rene Manangón a través del movimiento *Unidos para Servir al Ecuador* había terciado a la presidencia de la república como el primer candidato evangélico en la historia del país. Tanto él, como Amauta Jatari y el PEPE fracasaron en sus intentos de captar el poder estatal desde el poder ejecutivo en elecciones nacionales. Creemos que uno de los factores externos para que los evangélicos urbanos fracasaran en sus proyectos políticos posteriores a la conformación del FDL fue la Guerra del Alto Cenepa de 1995.

Dicho evento, como lo argumento Tilly, conlleva un proceso de profundo reordenamiento social que implica protección a la soberanía del país y sus habitantes y de reconciliación social que subsane todo conflicto social previo o futuro. Así, la naciente plataforma social que levantaba y visibilizaba políticamente a los evangélicos urbanos se vio anulada por toda una avalancha social de reivindicaciones de derechos y reclamos ciudadanos que serían el preámbulo de los profundos cambios suscitados en el Ecuador de fines del siglo XX e inicios del XXI. Finalmente cabe resaltar que pese a que la ley que prohibía a religiosos o ministros de cualquier culto ser candidatos a elección fue derogada en la constitución de 1998 esto no incidió en forma alguna para que los evangélicos volvieran a participar en política -sean éstos laicos o pastores-.

Esta inserción de nuevos actores políticos y de nuevas identidades políticas, se dijo en nuestra investigación que estas podían variar sobre un continuo que va desde las identidades incrustadas (*embedded identities*) a las identidades separadas o distanciadas (*detached identities*). (Pinto 2010, 124) Las identidades incrustadas como lo ha sido el Catolicismo Romano nutren las relaciones sociales rutinarias e influyen de manera crucial las relaciones cotidianas con la mayoría de las personas. Por su parte, las identidades distanciadas o desprendidas como devienen las del evangelicalismo ecuatoriano disidente del catolicismo romano sólo suplen una sección particularizada de relaciones sociales intermitentes y por ende concluimos que toda iniciativa social o política será de baja intensidad y de carácter temporal o intermitente.

De hecho, la política contenciosa edificada sobre identidades distanciadas o desprendidas en el evento de estudio de esta tesis, generalmente involucro demandas en formas modulares y generales sin propuestas políticas más allá de asegurar el “terreno”

ganado.(McAdam 2003, 141) Además requirió una coordinación a gran escala y dependencia en representantes especializados o empresarios políticos como fueron el caso de la CLAI y la UNE en el caso del FDL o de la participación de Antonio Vargas como candidato de Amauta Jatari.

Al término de este ejercicio académico podemos concluir que las ciencias sociales quedan en deuda con respecto al tratamiento y análisis de la “fenomenología de la religión” pues dentro de ellas y particularmente de la teoría planteada por S. Tarrow la causal “religiosa” no es considerada ni siquiera como una variable dentro del entramado social. Se debe superar el binarismo de la *politización de la religión* o la utilización de *la fe en la política*, y considerar sin preámbulos que la religión influencia la política y la política influencia la religión en un *continuum* permanente y cíclico pues los creyentes y ciudadanos regularmente cruzan los muros imaginarios que los teóricos sociales han establecido para su provecho intelectual.

América Latina se ha venido a constituir en una fuente sobresaliente de cambios en ámbitos que van desde la educación y/o defensa de la democracia, hasta temas en teología y derechos humanos. Daniel Levine señala al respecto una notable creatividad en el uso de los medios de comunicación masiva por la religión (sea esta emergente o hegemónica) a manera de peldaños para una amplia influencia política y social. (Levine 2012:11) El entender dicho mosaico exuberante requiere reflexión despabilada de prejuicios intelectuales para ir más allá de las categorizaciones convencionales establecidas tales como *iglesia y estado/religión y política*. Se necesita incluir el impacto de la violencia y nuevas ideas acerca de derechos, las realidades como el pluralismo y la sobre oferta religiosa de la actualidad en la creación de nuevas formas de poder y el fluctuante encuentro de la religión, democracia y movimientos sociales. (2012:11)

Pese a lo arriba citado, nosotros consideramos que Klandermans y Stekelenburg aportan una causal explicativa -la motivación- en su triple dimensión de identidad, agravios y emociones compartidas que pueden ser consideradas en el esquema presentado en esta tesis.⁴¹

La inclusión de ésta conexión conceptual nos llevaría a la noción de *Injustice frame* de Gamson (1990) como marco de acción colectiva sustentado sobre la idea de

41 The social psychology of protest, Jacqueliën van Stekelenburg and Bert Klandermans VU University, The Netherlands Acceso 5 se septiembre 2015

injusticia, de agravio compartido por acción de una autoridad injusta, con *hot cognitions*, rabia, indignación, en tanto emociones vitalizantes que predisponen para la acción y a la identidad colectiva que indujo un “*el nosotros contra ellos*” reafirmando la identidad evangélica ecuatoriana de los grupos sociales ya mencionados y exigiéndoles una revisión de la misma a la luz de su presencia social que ya es centenaria. Este enfoque constructivista-relacional se enfatiza el papel de las emociones compartidas, la sinergia entre pasión y razón e identidad como un atractivo y nuevo campo de análisis en el estudio de los movimientos sociales, particularmente en América Latina.

Finalmente concebimos que las organizaciones religiosas minoritarias son un potencial incubador de nuevos movimientos sociales y/o proyectos políticos partidistas en tanto democracias representativas que condensan el fenómeno religioso políticamente y en el caso de la Iglesia Evangélica Ecuatoriana cuando pueda establecer una teología integral que responda a las demandas que la sociedad ecuatoriana le exige en el campo político-social.

Sin embargo, nos queda la grave inquietud de conocer por qué en una democracia con instituciones emblemáticas y significativas se deba recurrir a la acción colectivas contenciosa de manera disruptiva en muchos casos, y peor aún, para exigir o proteger derechos humanos básicos como lo es la libertad de conciencia y de culto. Un camino será en América Latina el que no se enclaustre a la identidad y la racionalidad política en espacios estériles del análisis macrosocial y a su vez; descalificando la participación política convencional de la no convencional -como puede ser el caso de un partido político confesional o evangélico.

Bibliografía

- Albornoz, Oswaldo *Historia de la Acción Clerical en el Ecuador* Ediciones SOLITIERRA 1963.
- Arcos C., Carlos *Demandas y conflictos sociales en el sistema político ecuatoriano -vol. 10* Konrad Adenauer CORDES; Quito; 1998.
- Balarezo Pérez, Iván, *Más allá de la conspiración. Identidad de los evangélicos ecuatorianos y comunicación*, Quito, Abya-Yala, 2002, 2a.ed.
- Berrío Ayder, “La perspectiva de los nuevos movimientos sociales en las obras de Sydney Tarrow, Alain Touraine y Alberto Melucci”. *Estudios Políticos* N° 29. Medellín, julio-diciembre 2006
- Bastian, Jean Pierre *Protestantismos y Modernidad Latinoamericana*, México: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Cárdenas, María Cristina, LAICISMO E HISTORIA RECIENTE EN EL ECUADOR ¿MODERNIZACIÓN SIN MODERNIDAD? PROCESOS, *Revista Ecuatoriana de Historia*, No.8, 1996, Corporación Editora Nacional, Quito.
- Crespo Walter, Arzobispo de la Provincia Católica Anglicana del Ecuador, Biografía https://es.wikipedia.org/wiki/Usuario:Walter_Crespo-Guarderas
- Crespo, Walter, *La Espada del Albión*, ICAE - Universidad Autónoma de Quito, 2007.
- Confraternidad Evangélica Ecuatoriana. Conformación , Misión y Visión de la CEE <http://confraternidad.tripod.com/queofrecelacee.htm> Consulta: 8 de julio 2015
- Consejo Latinoamericano de Iglesias, Secretariado General Sede Quito, Ecuador.http://www.claiweb.org/institucional/que_es_clai/queeselclai1.html Consulta: 7 de Julio 2015
- “Definitivamente se despidió Rosalía Arteaga”, en *El Comercio* (Quito), 28 de septiembre de 1994, A5.
- Deiros Pablo, *El Poder político de los evangélicos en Latinoamérica* Ediciones Certeza, Argentina 2001.
- Ecuador. Acta No. 28, sesión matutina del tercer periodo del congreso, viernes 16 septiembre 1994.

- Ecuador. Resolución NO.009-94-CP Tribunal de Garantías Constitucionales, caso signado con No. 148/94.
- Estatutos constituyentes de la FEINE 1980,1. <www.feine.org> Consulta: 15 de febrero del 2008.
- “FDL llama a la desobediencia Civil”, en EL Comercio (Quito), 29 de diciembre de 1994, A2.
- Goffin, Alvin, *The Rise of Protestant Evangelism in Ecuador, 1895-1990*, Gainesville, University Press of Florida, 1994
- Guamán Julián, *FEINE Organización de los Indígenas Evangélicos en Ecuador* Quito, UASB Serie Magister Vol.72 2004.
- Hurtado Larrea, Osvaldo, *El poder político en el Ecuador*;- Editorial Planeta; Quito; EC; 1997.
- Laporta Héctor, *La Religión Evangélica en la Región Andina*. Internet http://www.angelfire.com/pe/jorgebravo/religion_andina.htm#_ftn1 Acceso viernes, 11 de marzo de 2005.
- Lefort, Claude, “The Cuestion of Democracy” (Capitulo 1 en *Democracy and Political Theory*, Cambridge Mass.: MIT, 1986)
- Levine, Daniel, *Politics, Religion & Society in Latin America* Lynne Reinner Publishers, Inc Colorado, USA 2012
- Libro de Orden, Codificación de Derecho Eclesiástico Nacional Anglicano (CODENA). Provincia Anglicana de Ecuador.2001
- McAdam, Doug; Tarrow, Sidney; Tilly, Charles, *Dynamics of Contention*;- Cambridge University Press; Cambridge; GB; 2003
- _____, *Oportunidades, estructuras de movilización y procesos enmarcadores: hacia una perspectiva sintética y comparada de los movimientos sociales*. Itsmo; Madrid; ES; 1999
- Marostica Matthew. *La iglesia evangélica como nuevo movimiento social*. En *Sociedad y Religión*, UCA FCSE Buenos Aires, 1994
- Martí i Puig Salvador y Ibarra Pedro, *La centralidad de la de la política contenciosa en América Latina*. Consulta 19 agosto 2015 http://www.uned.es/gesp/2008_2009/charles_tilly/documentos/sesion_2/Salvador_Marti_y_Pedro_Ibarra.pdf
- “Minorías sufren discriminación en nueva ley”, en EL Comercio (Quito), 29 de septiembre 1994, B2.
- “Obispo Anglicano en huelga de Hambre por nueva ley”, en *El Universo* (Guayaquil), 4 de enero de 1995, 6.

- Oficio N° 158-CLCP-P H. Congreso Nacional del Ecuador
- Padilla, Washington *La Iglesia y los dioses modernos: Historia del Protestantismo en el Ecuador*.-vol. 23 Corporación Editora Nacional; Quito; EC; 1989; Ed.
- Padilla René. 1991. Los evangélicos: nuevos actores en el escenario político latinoamericano. En Padilla 1991.
- ----- (comp.). 1991. De la marginación al compromiso. Los evangélicos y la política en América Latina. Buenos Aires, Fraternidad Teológica Latinoamericana.
- Parra Cesar, PROYECTO DEL CELAM FRENTE AL CRECIMIENTO DE LA IGLESIA EVANGELICA EN AMERICA LATINA(A propósito de la Ley de Educación de la Educación Religiosa en el Ecuador) ; Quito, enero 1995
- Polletta Francesca (2002). “Reviewed work: Dynamics of contention by Doug McAdam; Sidney Tarrow; Charles Tilly”, en: Contemporary Sociology, 31 (5) 580-582. Published by American Sociological Association.
- “¿Quiénes deciden?”, en El Comercio (Quito), 17 de septiembre de 1994, A-4.
- Riera Eduardo, “Pugnas en el Congreso”, en El Comercio (Quito), 07 octubre 1994, A6.
- Santana Roberto, Ciudadanos en la etnicidad. Los indios en la política o la política de los indios Colección Biblioteca Abya-Yala 19 (Quito: Abya-Yala, 1995)
- “Se implementará la Educación Religiosa”, en La Hora (Quito), 14 de octubre de 1994, A3.
- Secretariado General del CLAI, Boletín de Prensa 0543 (Quito), 26 de abril de 1994
- Stekelenburg Jacqueliën, Klandermans Bert, The social psychology of protest, VU University, The Netherlands. Acceso 5 de septiembre 2015 <http://www.surrey.ac.uk/politics/research/researchareasofstaff/isppsummeracademy/instructors/Social%20Psychology%20of%20Protest,%20Van%20Stekelenburg%20%26%20Klandermans.pdf>
- Tarrow, Sidney, *El poder en movimiento: los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*;- Alianza; Madrid; ES; 1997
- Tilly Charles, War and social movements in the age of globalization. Acceso 16 de agosto 2015 <https://www.opendemocracy.net/sidney-tarrow/war-and-social-movements-in-age-of-globalization>

- Veit Bader, *Religious Diversity & Democratical Institutional Pluralism* Political Theory, Vol.31 No.2, April 2003
- WALZER, Michael, *The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics* (Nueva York: Atheneum)1971