

Conversiones y vínculos religiosos en la migración de los Kichwa Otavalo.

Religious conversions and links in the migration of Kichwa Otavalo.

Andrea Ruiz Balzola¹

Universidad de Deusto, España.

andrearuibalzola@deusto.es

Resumen

El presente artículo tiene por objeto introducir y mostrar la importancia del elemento religioso en los procesos migratorios contemporáneos. Para ello, se parte del estudio concreto de la migración kichwa otavala a Europa y, en concreto, se analizan las prácticas religiosas de una familia. El análisis nos enseña cómo, junto a otros factores, la pertenencia a una Iglesia o credo juega un papel relevante en el desarrollo del proceso migratorio de esta familia. Además, estas prácticas religiosas revelan cómo pueden generarse en la migración diferentes sentidos de pertenencia que conviven simultáneamente.

Palabras clave: migraciones indígenas, prácticas religiosas, conversión

Abstract

The aim of this article is to introduce and show the relevance of the religious factor in contemporary migratory processes. In this sense, we present the results of a particular study, the kichwa otavalo migration to Europe, and specifically we analyze the religious practices of one family. The analysis shows us how the religious membership plays a significant role in the development of migration processes. In addition, these religious practices reveal how they can generate different sense of belonging that coexist simultaneously.

Key Words: indigenous migration, religious practices, conversion.

“Las fronteras de lo religioso se han vuelto nómadas”

M. Cantón

Introducción

Entre un inmenso mapa de la ciudad de México, postales de Holanda, fotografías de los hijos mayores de la familia Ibarra en Chicago y una caracterización de Esteban, el padre, como indígena norteamericano, destacan en las paredes del salón de esta familia en la comunidad de Peguche² estampas y carteles de los templos mormones de Lima (Perú), Guayaquil (Ecuador) y Utah (EEUU). Además, hay grandes fotos enmarcadas del viaje de Esteban y Marina, su esposa, al templo de Utah y retratos de sus hijos y nietos en momentos significativos: bautismo, boda, ordenación al sacerdocio, etc. En la primera conversación que mantuve con Esteban, desayunando con tostado y contemplando por la ventana la belleza y solemnidad del volcán Imbabura, me preguntó si sabía que ellos pertenecían a una secta³. Ante mi respuesta afirmativa, pues conocía por sus hijas en Orduña⁴ que toda la familia era miembro de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (IJSUD), comenzó a contarme algunos de los aspectos de su conversión. Esteban fue una de las primeras personas de la comunidad, tradicionalmente católica pero que ya para entonces contaba con un alto número de evangelistas, en ingresar en 1971 a la IJSUD. Su conversión del catolicismo al mormonismo no pasó desapercibida en el seno de la comunidad y pronto se convirtió en objeto de críticas y habladurías. Las mejoras realizadas en su casa y las de sus hijos se debían, según los rumores, a que esta nueva iglesia les daba dinero cuando, dice Esteban, *“es al revés, si yo gano 300 o 200 dólares 20 he de darles”*. Al parecer, y con el paso del tiempo, la gente fue cambiando de opinión y a día de hoy son varias las familias mormonas junto con una mayoría de evangelistas y católicos. Esteban abandonó el catolicismo porque *“No es bueno. En cada celebración se bebe. Si yo tengo lo que tengo es porque he trabajado y no he bebido ni gastado en alcohol”*. Su servicio en la Iglesia ha sido muy activo, fue Obispo o Presidente de Rama⁵ y en la actualidad realiza continuos viajes al templo de Guayaquil además de velar, junto con alguno de sus hijos y cuñados, por la buena marcha del mormonismo en las diferentes ramas⁶ de la zona.

Las mismas fotos que adornan las paredes de la sala de estar de Esteban y Marina están colgadas en la casa de Marta y Rosa, sus hijas, en Orduña. Además de las fotos de los padres de Marta en Utah, Marta y su esposo Santiago sonríen en otra de las fotografías, recién casados, con el templo de Lima a sus espaldas. Cuando decidieron contraer matrimonio el actual templo de Guayaquil aún no se había construido y viajaron hasta Lima para casarse de acuerdo al rito mormón. La mayor parte de los domingos, salvo por motivos de trabajo, Marta, Rosa y sus respectivos maridos acuden junto con sus hijos a la capilla mormona que hay en el centro de Bilbao⁷. Junto a ellos unas cuatro familias otavallas asentadas en Orduña y otros latinoamericanos procedentes de Colombia, Bolivia, Chile y Argentina se suman a la población nativa. Además de las reuniones dominicales, tienen entrevistas con el Presidente, celebran fechas especiales como la navidad y realizan ritos como el bautismo y boda. A parte de estas familias, el resto de la población otavalla en Orduña es evangelista y celebra sus cultos dominicales en Orduña en un local que arriendan para tal fin.

Esteban y sus hijas, Marta y Rosa, forman parte de una familia que desde hace bastante tiempo incorporó a su actividad fundamental de productores y comerciantes de textiles los desplazamientos dentro del Ecuador y más allá de sus fronteras. Los movimientos de personas, mercancías, información, regalos y comida entre los miembros de este grupo familiar han conformado un espacio que se crea y recrea más allá de las fronteras geográficas y simbólicas de la comunidad de origen. Los ritmos vitales de este grupo familiar, la familia Ibarra⁸, incluyen cotidianidades que tienen lugar a miles de kilómetros y que, sin embargo, son vividos de manera simultánea. Igualmente, la toma de decisiones, la creación y resolución de conflictos domésticos, operan en un marco más amplio de relaciones y afectos que van más allá de las fronteras: el grupo familiar se *transnacionaliza* (Mummert 1999; Parella 2007).

Gran parte de lo que a continuación se expondrá forma parte del trabajo de investigación que se llevo a cabo para la elaboración de la tesis doctoral⁹. En líneas generales el objetivo de la misma era, a través del estudio de caso de la familia Ibarra, comprender la morfología y la lógica del proceso migratorio de este grupo concreto. En las primeras fases de la investigación, realizada en Orduña (España) y las cercanas localidades por las que este grupo se desplazaba para la venta de sus artesanías, no dediqué especial atención al elemento religioso. Desde un comienzo supe que la familia Ibarra era mormona y que la mayoría de familias asentadas en la localidad de Orduña eran evangelistas. Pero más allá del dato concreto, la cuestión de la religión en el proceso migratorio paso desapercibida. Fue necesario, en una segunda fase de la investigación, el viaje geográfico e histórico a las comunidades de Otavalo para poder captar la relevancia que el elemento religioso había tenido en el proceso de conformación de las comunidades indígenas y el que ahora estaba desarrollando en sus dinámicas migratorias.

De algún modo, esta invisibilización del elemento religioso en los comienzos de la investigación corre paralela a la escasa consideración que la religión ha tenido en el ámbito de los estudios migratorios transnacionales, sobre todo si tomamos en cuenta el reconocimiento e importancia que frente al elemento religioso han tenido aspectos como el económico, político, cultural, etc. Sin embargo, son varios los autores que en los últimos años vienen llamando la atención sobre la importancia que la religión desempeña en la migración transnacional (Ebaugh y Saltzman 2002; Levitt 2001, 2004, 2007). En cierto sentido, si tenemos en cuenta las pretensiones de universalidad de muchas de las religiones, se puede considerar que la religión es un fenómeno que desde hace mucho tiempo posee un carácter global. Pero más allá de este carácter universal, la religión es un fenómeno que se ha transnacionalizado en el sentido de que ha dejado de ser un elemento integrador e identitario de comunidades nacionales¹⁰. En este sentido, el que la religión haya ocupado un lugar marginal en los estudios sobre las migraciones contemporáneas se debe en cierta medida al nacionalismo metodológico denunciado por Wimmer y Shiller (2002). A pesar de su alcance global la consideración del fenómeno religioso ha tenido lugar dentro de los márgenes de los regímenes legales y políticos nacionales. Sin embargo a día de hoy y en un mundo globalizado, esta perspectiva limita seriamente nuestra comprensión de los procesos religiosos:

La religión, como el capitalismo, ya no está ubicada dentro de un territorio o régimen legal particulares, ni se ve limitada por principios políticos, culturales o morales externos. Los referentes culturales, alguna vez limitados por la etnicidad, el idioma o las fronteras del estado-nación, comienzan a desconectarse o desarraigarse de los territorios nacionales, haciendo que las discusiones en torno a la práctica religiosa nacional resulten poco razonables” (Levitt 2007: 69).

En el contexto de las migraciones transnacionales, ha sido Levitt quien ha recuperado la importancia de las prácticas religiosas transnacionales, es decir, las formas y modos en que los migrantes viven sus vidas religiosas entre fronteras. Sostiene la autora que estas prácticas tienen mucho que ver y en gran medida se ven conformadas por los contextos organizativos en los que toman lugar. Nos interesa destacar esta idea dado que en el caso de la familia Ibarra nos encontramos con que forma parte de una institución religiosa que les trata como miembros allá donde se encuentren. La estructura transnacional de la IJSUD posibilita que familias como la de Marta y Santiago vivan su religiosidad por encima y a través de las fronteras nacionales y estatales por las que transitan.

Teniendo en cuenta lo dicho hasta ahora, proponemos en el presente artículo dos ejes de análisis: en primer lugar, un examen del papel que la conversión religiosa ha jugado en la comunidad indígena otavala y su relación con el desarrollo del comercio de textiles y artesanías. Un proceso no exento de tensiones y negociaciones que continúan y que podemos ver reflejadas a través de la celebración de una boda. Posteriormente, abordaremos la imbricación de lo religioso con las migraciones y la creación de espacios que ahora se definen por la pertenencia a un credo religioso. Para ello, me serviré de los testimonios de algunos de los miembros de la familia Ibarra así como de la asistencia a las misas mormonas y evangélicas en Otavalo y Orduña y a los campeonatos de fútbol realizados en ambos lugares.

1. Las conversiones religiosas: rupturas y reajustes en la comunidad indígena

La conversión al mormonismo de la familia Ibarra es parte de un amplio proceso de conversión religiosa que comenzó a finales del siglo XIX y comienzos del XX con la llegada de las primeras misiones protestantes¹¹. A pesar de la temprana llegada, no fue hasta la década de los sesenta que el protestantismo aumentó rápidamente entre la población indígena. En su estudio sobre el protestantismo indígena en la provincia de Chimborazo, Andrade (2004) analiza detalladamente cómo este crecimiento se encuentra en relación directa con tres fenómenos: las transformaciones socioeconómicas que estaba experimentando la sierra; las reformas en el seno de la iglesia católica; y las prácticas de los propios misioneros protestantes.

Para el caso de las comunidades otavaleñas ha sido Korovkin (1998) quien mejor ha mostrado el lugar que la religión ha ocupado en el desarrollo comercial de los otavalo. A través del estudio de las comunidades de Carabuela y Peguche, Korovkin examina cómo la expansión del mercado de tejidos y artesanías indígenas ha afectado y transformado las dinámicas e instituciones comunitarias. Y en este proceso de cambio uno de los elementos que junto a la educación formal ha jugado un papel destacado ha sido el de la conversión religiosa. En efecto, el crecimiento en la producción de textiles en las comunidades de Otavalo ha ido acompañado de la aparición y propagación de iglesias no católicas como los protestantes y mormones. En el caso de la comunidad de Carabuela, Korovkin muestra cómo la rápida conversión de muchas familias del catolicismo al protestantismo y mormonismo era un indicativo del deterioro que venían sufriendo desde tiempo atrás las prácticas comunitarias tradicionales. De este modo, en la medida en que más y más familias centraron su actividad en la producción de textiles y la agricultura familiar fue perdiendo peso, las prácticas de intercambio y reciprocidad inscritas en el ciclo agrícola comenzaron a debilitarse. Las conversiones religiosas, aunque no eran responsables directas de este debilitamiento, colaboraron en gran

medida a ello puesto que cuando una familia rompía con los ritos católicos también lo hacía con las prácticas de intercambio y reciprocidad que estaban inscritas en las ceremonias y festividades. En consecuencia no es extraño, tal y como señala Kyle, que la figura del comerciante exitoso coincida con su pertenencia al credo evangélico:

En las tierras altas andinas del Ecuador, muchos comerciantes de éxito son protestantes (o “evangélicos” como se les conoce localmente) en lugar de católicos; al cambiar de religión, estos empresarios se apartaron de sus obligaciones como cabezas de familia ligados a la iglesia católica. El evangélico convertido llega a ser, en cierto sentido, un “extraño” en su propia comunidad, lo que lo aísla de las demandas de apoyo de otros según las estrictas normas católicas (Kyle 2003: 319).

Aunque en la literatura sobre los otavalos queda por estudiar esta cuestión con mayor profundidad, podemos postular que existía una relación entre la conversión al protestantismo y mormonismo y el éxito comercial en la medida en que la primera permitía una acumulación de riqueza cuya redistribución quedaba antaño asegurada a través de las normas de intercambio y reciprocidad. En este contexto de quiebre de la lógica comunitaria, las conversiones de las familias provocaron incidentes que muchas veces, como en el caso de Esteban y Marina, no pasó de las habladurías y la pérdida de confianza entre sus vecinos¹². A pesar de que a día de hoy no hay enfrentamientos directos, la cuestión religiosa sigue siendo un tema espinoso. Así, Lema Otavalo (2003) al describir Peguche presenta una comunidad internamente dividida por cuestiones religiosas y políticas donde cada barrio gestiona sus propias obras de infraestructura. Las palabras que recoge de uno de los vecinos hacen precisamente mención de los problemas que apenas hace dos años surgieron cuando se planteó la construcción de una capilla mormona, a lo que parte de los vecinos se opusieron alegando que iba a provocar mayor desunión en la comunidad. Esta propuesta fue realizada por miembros de la familia Ibarra, una iniciativa que, como me contaba Esteban, de nuevo llevarían a la Junta para ver si esta vez lo conseguían.

Cuando en una comunidad como Peguche, con presencia católica, protestante y mormona, uno pregunta por las diferencias entre estos tres grupos religiosos la respuesta inmediata es que los católicos beben alcohol y el resto no. El consumo de alcohol asociado a los rituales católicos y el sistema de hacienda ha sido muy común en el pasado y ha generado no pocos casos de alcoholismo entre la población indígena. Collier y Buitrón (1949: 97) relatan en su obra cómo tras la misa católica los indígenas acudían a la taberna donde comenzaban a bailar y beber hasta que emprendían el regreso a sus comunidades. Era común que el hombre acabase dormido bajo los efectos del alcohol en la vereda del camino mientras la mujer esperaba pacientemente a que se le pasase la borrachera para seguir camino y llegar a la casa. No sin cierto tono romántico los autores se asombran de la capacidad de los otavalos para consumir alcohol: “Bebidos como los dioses, tambaleándose con la chicha, los Indios beben con una capacidad y un vigor inigualable en este mundo. Bebiendo, bailando, bebiendo. Hasta que caen inconscientes bajo el sol ecuatoriano (1949:100).”¹³

No bajo el sol ecuatoriano pero si bajo el nublado cielo de Orduña, el modo de consumir alcohol hasta caer desmayados es algo que llama la atención a la población nativa¹⁴. De hecho, el desmedido consumo de alcohol en la primera edición del campeonato de fútbol, una fiesta que parecía nunca iba a tener fin, ha sido una de las pocas ocasiones en que han surgido problemas con los vecinos que en esta ocasión

acabaron por llamar a la ertzaintza¹⁵. Esta fue una de las razones por las que el ayuntamiento no veía con buenos ojos la celebración del segundo campeonato de fútbol indígena. Sin embargo, en esta ocasión la organización del evento estuvo en mano de las familias mormonas. Tanto durante los partidos como en la noche de entrega de premios, las mujeres que prepararon comida y bebida se negaron a servir alcohol. Una de las consecuencias del consumo desmedido de alcohol entre la población indígena ha sido la violencia intrafamiliar. No es extraño, entonces, que sean las mujeres quienes valoran muy positivamente el abandono del consumo de alcohol por motivos religiosos. Así lo muestran las palabras de Rosa:

Más que todo yo me acuerdo que mis padres no tomaban, eso me gustaba bastante. Éramos de la religión entonces no tomaban y no había esa discusión. Y en cambio veía a la gente que pasaba por la calle como hasta ahora a veces están pasando los borrachos. En Ecuador se emborrachan mucho y hasta que se caen al suelo y eso... y yo veía a mis amigas de mi misma edad, a mis vecinas, que pasaban con los padres llorando “vamos papito a la casa” y hasta le pegaban a veces y se quedaban llorando en la calle sentadas hasta que se despierte...y entonces esas cosas a mi no me gustaban¹⁶.

La prohibición de consumir alcohol es uno de los elementos que, frente a los católicos, une a mormones y evangelistas. Ambos grupos religiosos comparten la insistencia en los asuntos morales y éticos (obediencia, honradez, trabajo) y la prohibición de los que consideran vicios (tabaco y juego además del alcohol). Este énfasis en la moralidad y en un comportamiento recto es destacable en la medida en que facilitó la llegada de los primeros misioneros mormones. En efecto, cuando estos misioneros llegan a Otavalo se encontraron con un contexto religioso entre la población indígena muy diferente de la tradicional cultura hegemónica de la sociedad blanco-mestiza. Gran parte de la población indígena a la que se enfrentaban los misioneros mormones era para ese tiempo evangelista. Los mormones, que habían entrado al Ecuador a mediados de la década de los sesenta, no llegaron a Otavalo hasta 1965¹⁷. Desde su llegada, han sido cinco las capillas mormonas que se han construido, una en la ciudad de Otavalo y las demás en las comunidades de Agato, Cotama, Pucará y Quiroga.

La labor misionera de los mormones con los nativos de América tiene una serie de connotaciones particulares que se derivan en parte de la propia historia de la IJSUP que se recoge en el Libro de Mormón¹⁸. Según esta historia el continente americano fue poblado por una tribu israelita 600 años antes de Cristo. Con el tiempo esta población, que tras la visita de Jesucristo vivió en paz durante más de 200 años, se dividió en dos grupos que se enfrentaron entre sí: los lamanitas y los nefitas. Los primeros, pecaminosos e idólatras, terminaron por aniquilar a los obedientes y leales nefitas que desaparecieron:

Por cuanto ellos (los lamanitas) no quieren escuchar tus palabras, serán separados de la presencia del Señor. Y he aquí, fueron separados de su presencia. Y él había hecho caer la maldición sobre ellos, si, una penosa maldición, a causa de su iniquidad. Porque he aquí que habían endurecido sus corazones contra él (...) por tanto ya que eran blancos y sumamente bellos y deleitables, el Señor Dios hizo que los cubriese una piel de color oscuro, para que no atrajeran a los de mi pueblo. Y así dice el Señor Dios: Haré que sean repugnantes a tu pueblo, a no ser

que se arrepientan de sus iniquidades (...) Y a causa de la maldición que vino sobre ellos, se convirtieron en un pueblo ocioso, lleno de maldad y astucia, y cazaban animales salvajes en el desierto” (2 Nefi: 20-24).

La visión mormona considera que los lamanitas son los antecesores de los indios americanos y debido a ello y a su descendencia de aquel primer grupo originario de Israel consideran que tienen una especial responsabilidad para con ellos. De este modo, se reproduce en el contexto mormón una mirada occidental sobre los pueblos americanos de carácter evolucionista, racista y colonial. Así, la empresa misionera de los mormones va más allá de la enseñanza de sus creencias y al igual que las tradiciones cristianas misioneras (católicos, evangélicos, anglicanos, etc.) tiene un firme propósito civilizador. Este empeño civilizador de la IJSUD ha sido destacado por Ong (1996) en el contexto de la migración camboyana a los EEUU. Las iglesias y grupos religiosos juegan un papel relevante en la sociedades de llegada ofreciendo ayuda, información y también socializando a los recién llegados en la cultura occidental. Las relaciones con los recién llegados y su inserción en la nueva sociedad se producen en el marco de unas relaciones de poder que estructuran la idea de ciudadano a través y con la medida de la masculinidad blanca de media clase:

El credo mormón promueve una modernidad que hace accesible la respetabilidad de la clase media a los desplazados y los pobres socialmente ambiciosos en los nuevos contextos urbanos. La IJSUD, originariamente una iglesia de forasteros en condiciones límites, se ha convertido en especialista en reclutar a extranjeros y assimilarlos a la normalidad ordenando a las personas de color sobre jerarquías raciales, de género y de clase específicas, con la esperanza de alcanzar el éxito social representado por la masculinidad blanca (1996: 746).¹⁹

Además del énfasis en la moralidad, otro de los puntos de encuentro entre los evangelistas y los mormones tiene que ver con la concepción del espacio religioso donde desarrollan sus prácticas. En general, podemos afirmar que en ambos casos encontramos la austeridad, la ausencia de imágenes religiosas y el control temporal propios del protestantismo norteamericano. Las capillas mormonas, a diferencia de los templos, son básicamente iguales en todas las comunidades de Otavalo: de mayor o menor dimensión todas constan de una planta, con techo a dos aguas, una entrada frontal y ventanas en las paredes laterales. Dentro cuentan con una sala principal para las reuniones dominicales, la oficina del obispado, el baptisterio, los baños y las salas más pequeñas dedicadas a las clases del sacerdocio (para los hombres), la Sociedad de Socorro (para las mujeres) y la primaria (para los niños). Fuera, detrás o a un costado del edificio hay una cancha para hacer deporte y cumplir así con el deber de santificar el cuerpo a través del ejercicio físico. El edificio está pintado de blanco y por dentro la sala principal es de madera, con bancos a ambos lados, un estrado donde se sientan las autoridades, y un pequeño piano en un extremo. El conjunto está vallado y rodeado de un césped cuidadosamente cortado donde se alzan las farolas. Con más o menos diferencias todas las capillas mormonas tienen este aspecto, una uniformidad arquitectónica que simboliza, según Ceriani Cernadas (2003), uno de los ideales del mormonismo: una identidad universal. A la unidad arquitectónica le acompaña la uniformidad en el vestir y en las educadas formas de sus misioneros que son reconocidos como tales en cualquier lugar del mundo.

En el nivel de las prácticas religiosas existen claras e importantes diferencias entre el culto evangélico y las reuniones mormonas. He tenido ocasión de asistir a un

culto evangélico en Orduña y a diferentes reuniones mormonas en Agato, Otavalo y Bilbao. Mucho más familiarizada con la misa católica, ambas ocasiones representaron una novedad para mí. Frente a las *performances* ceremoniales del culto evangelista, las reuniones mormonas resultan de una sobriedad máxima y se organizan de acuerdo al siguiente patrón: palabras de bienvenida del presidente de rama; canto; predicación; canto; bendición; canto; palabras finales y anuncios. Tanto en las reuniones de Agato y Cotama como en el culto evangélico en Orduña, el idioma empleado fue el kichwa salvo para las canciones que se cantaron en castellano. La población otavala evangelista de Orduña se organizó desde su llegada y alquilaban un espacio para celebrar sus cultos dominicales. Una de las personas que organiza y celebra gran parte del ritual evangélico es María, hija de uno de los hombres que preside la iglesia evangélica en la comunidad de Agato. Fue María quien me invitó a celebrar un domingo el V Aniversario de la Iglesia Evangélica de Jesús. Al ser una ocasión especial, ese día oficiaba el culto un pastor indígena que había venido desde Santander (Cantabria). Además de las familias de Orduña habían acudido otras que residían entonces en las ciudades más o menos cercanas. Durante la ceremonia hubo música en directo, cantos, bailes²⁰ y una *performance* en la que un hombre disfrazado con una máscara simulaba ser un diablo que tentaba a una fila de muchachas muy jóvenes. Durante los rezos y oraciones, mujeres y hombres, con los ojos cerrados, adoptaban una postura corporal de recogimiento y comenzaban a moverse al ritmo de las palabras mientras rezaban muy emocionados. Finalizada la ceremonia, que duró alrededor de dos horas, se ofreció a las familias algo de comida y bebida que las mujeres de Orduña habían preparado.

La familia Ibarra me invitó el primer domingo de mi estancia en Otavalo a una reunión mormona. Cuando salí de la casa, las hermanas de Rosa y Marta estaban fuera de sus casas, peinando su largo cabello negro o el de sus maridos, y comprobando que todos estuviesen bien vestidos y aseados. Los hombres, a diferencia de los demás días, estaban vestidos con el traje tradicional (camisa y pantalón blancos, poncho, sombrero). Cuando todos estuvimos preparados subimos en las camionetas y nos dirigimos a la comunidad de Agato en la que hay una capilla mormona desde hace seis años. Entre la gente que acudió a la reunión había además de indígenas otavalos de Agato y otras comunidades tres misioneras norteamericanas, una de las cuales, vestida al modo indígena, tocaba el piano. La reunión dio comienzo con una extensa enumeración de los cargos de la iglesia, desde los más altos jerárquicamente hasta los locales. Posteriormente además de himnos y oraciones que se realizaron en castellano hubo una predicación en kichwa de la que Margarita, junto a la que estaba sentada, me tradujo algunas partes. El oficiante comenzó señalando los bancos que se encontraban semi vacíos por motivo de los continuos viajes al extranjero. A partir de ahí centró su prédica en la obligación que tienen como miembros de la iglesia en permanecer en sus casas y no salir a otros países. Y ello porque sus viajes sólo están motivados por el deseo de ganar más dinero, hacerse casas grandes y comprar coches. Pero los bienes materiales de nada sirven, lo que vale, decía, son los bienes espirituales. Cuando finalizó sus palabras se pasó a la consagración del pan y el agua, tras la que finalizó la reunión con unas palabras finales. Tras esta conferencia general para todo el público se realizaron tres más: una para hombres, otra para mujeres y una última para jovencitas.

Sin duda, hay un claro contraste entre la sobriedad mormona y la emotividad de la ceremonia evangélica. En este sentido, Ceriani Cernadas (2003) señala que a diferencia de las conferencias mormonas, los cultos evangélicos son espacios de socialización donde se celebran momentos vitales para la persona y el grupo como nacimientos, matrimonios, aniversarios, etc. En su análisis del mormonismo entre los Toba, Ceriani Cernadas no encontró que este tipo de celebraciones tuviesen lugar entre

ellos, sin embargo entre los otavalos mormones sí se celebran en la capilla bautizos y matrimonios. Es interesante destacar como en el caso de la ceremonia de matrimonio la iglesia mormona cedió ante la práctica indígena llegando a un acuerdo. El matrimonio entre los otavalos es oportunidad de un intercambio ritualizado de presentes que se inicia con la petición de padrinos de boda y continúa con la pedida de la novia hasta llegar al día del matrimonio cuya celebración tiene lugar en la casa del novio, de la novia y también de los padrinos. La importancia de la figura del padrino, con origen en la tradición católica, tiene una importancia, significado e implicaciones fundamentales en la vida social. Durante los primeros años de la IJSUD en Otavalo la figura de los padrinos fue suprimida en el caso de los matrimonios puesto que no formaba parte del rito mormón y conllevaba cuantioso gastos que los misioneros mormones consideraban superfluos. Este fue el caso de Miguel, hermano de Marta y Rosa, que contrajo matrimonio con Verónica sin tener padrinos de boda. El encuentro y, en ocasiones, choque entre las prescripciones de los misioneros mormones y las prácticas indígenas se convierte en un espacio de negociación no exento de tensiones y contradicciones. Como analiza Knowlton (2006) en su estudio sobre el mormonismo boliviano las pretensiones universalistas de la IJSUD entran en conflicto en muchas ocasiones con las particularidades de cada uno de los contextos socio histórico en los que se introduce.

El matrimonio del que Esteban y Marina fueron padrinos fue una ocasión para dirimir este tipo de tensiones entre las prácticas religiosas y sociales. En principio, la boda tendría lugar un sábado y a continuación se celebraría en casa del novio. El domingo la fiesta continuaría en la casa de la novia, y finalizaría el lunes en la casa de los padrinos. La celebración en este caso dura por lo menos tres días, “*¡Y eso que no somos católicos!*” decía bromista Mercedes, la menor de la familia Ibarra, “*si no una semana habría de durar*”. Sin embargo, y aunque en principio los padrinos habían aceptado el compromiso, los problemas pronto surgieron. Esteban, el padrino, no acababa de ver con buenos ojos la fiesta del domingo en casa de la novia puesto que ese es un día, según la IJSUD, de descanso y no de baile y celebración. La novia, que desde un principio tomo la palabra²¹, proponía que celebrasen el lunes en su casa y trasladasen la celebración de los padrinos al martes. Pero precisamente ese día Esteban partía como misionero al Templo de Guayaquil. Además el cambio de orden era contrario a la costumbre tal y como señalaba Miguel: “*El orden de los días es de ley; y de ley es que el lunes es el día de los padrinos*”. Finalmente llegaron al siguiente acuerdo: se mantendría el orden tal y como es la costumbre pero los padrinos y su familia irían el domingo a comer a casa de la novia y se regresarían después pero sin participar en el baile. Otra de las cuestiones que aparecía en los argumentos era el tema del alcohol. A pesar de que la novia, el novio y sus padres eran de la IJSUD, el padre había sido visto tomando y gran parte de los familiares por ambas partes eran católicos y tomaban, lo que desagradaba profundamente a Esteban²². A pesar de que la discusión transcurrió entre los padrinos, los novios y sus padres, familiares de todas las partes estaban presentes y, en silencio, seguían atentamente la discusión. Alcanzado el acuerdo, la gente marchó a sus casas y quedó la familia comentando lo ocurrido. Miguel, con humor y cierto tono entre irónico y resignado, decía que al final ellos salían perdiendo puesto que les tocaba organizar (toldos, equipo de música, comida, etc.) y el padrino tendría que gastar alrededor de 1.500 dólares. La velada finalizó encargando y repartiendo tareas para los siguientes días entre los miembros de la familia²³.

2. Los vínculos religiosos en la formación del proceso migratorio

Una de las cuestiones que se plantean alrededor de la celebración de esta boda fue examinar el papel que una religión compartida estaba jugando en la consolidación de las redes entre parientes y también comunitarias. En este caso, ambos novios eran mormones, aunque en la fiesta del matrimonio había no sólo católicos sino también evangelistas. Los matrimonios no se producen necesariamente entre personas del mismo credo religioso pero, en el caso de los mormones, es requisito que el miembro de la pareja no mormón se convierta para poder contraer matrimonio dentro de la IJSUD. Este fue el caso de los cuñados y cuñadas de Marta y Rosa. En otros matrimonios, como el de Marta con Santiago o el de la hija menor Mercedes con un norteamericano, el hecho de que la pareja fuese previamente miembro de la IJSUD facilitó las cosas y supuso la inmediata aprobación de los padres y el resto de la familia. Más allá del matrimonio, el pertenecer a la IJSUD supone entrar a un espacio diferenciado donde las personas se convierten en *hermanitos* o *hermanitas* generando lazos y vínculos de amistad y también de ayuda.

Hay que destacar que este espacio definido por las relaciones entre hermanitos y hermanitas supera y va más allá de los tradicionales límites sociales y simbólicos de la comunidad de origen. En el pasado y bajo el credo católico, el acceso a ciertos recursos de la sociedad blanco-mestiza se realizaba mediante la elección de un compadre que perteneciese a este grupo. En este sentido, el compadrazgo permitía o posibilitaba el cruce de fronteras étnicas. En el caso de la iglesia mormona lo que hemos encontrado es que el espacio de encuentro y celebración no es exclusivamente indígena sino que tanto en Otavalo como en el caso de la población indígena mormona en Orduña las relaciones que configuran este nuevo espacio se basan en un elemento, la pertenencia religiosa, que trasciende en cierta medida fronteras de etnia y clase. Pude asistir en Otavalo al III Campeonato de Fútbol organizado por la IJSUD en la comunidad de Cotama y en el que jugaron equipos de las comunidades de Peguche, Carabuela, Pucará, Quinchuquí, Ilumán y de la ciudad de Otavalo. La inauguración del campeonato comenzó con un discurso de las autoridades de la iglesia y con la elección de la reina del campeonato entre las damas de honor de cada equipo. Las damas de honor, colocadas en una hilera de cara al público, estaban vestidas al modo tradicional incorporando al cotidiano traje indígena de las mujeres elementos festivos indígenas como el sombrero. Admirando los bordados de sus blusas de pronto me vi sorprendida por la imagen de una joven vestida con un escotado y ajustado vestido de fiesta, maquillada y peinada especialmente para la ocasión. Ante mi sorpresa, me explicaron que entre los equipos que se enfrentaban había uno formado por mestizos y que su dama de honor era, obviamente, mestiza. En la propia boda a la que asistí en la comunidad de Peguche había entre los familiares e invitados un grupo de jóvenes de Otavalo que se acomodaron en un rincón y que apenas interactuaron con el resto de la gente. Eran amigos y amigas de la novia y formaban parte también de la IJSUD.

Este tipo de vínculos religiosos, muy importantes y valorados por las familias mormonas, juegan un papel clave en el proceso migratorio. Así como los lazos creados a través de la institución del compadrazgo eran claves en el desarrollo de la migración otavala, el elemento religioso se ha convertido en este caso en punto de unión y conexión de las familias mormonas en los diferentes espacios migratorios. Hay procesos migratorios que han dado comienzo y se han posibilitado a partir de las redes establecidas entre los miembros de la misma iglesia. Este fue el caso de Ángela a quien conocí un domingo en la casa de la familia y quien me pidió llevase una carta a su hermana que residía en Bilbao. Ángela trabajaba en Otavalo para miembros de la familia Ibarra y su hermana había llegado a Bilbao a través de Rosa que la había “llevado”. Cuando pregunté a Ángela por su relación con la familia me contestó que no

les unía ningún parentesco pero que eran de la misma iglesia²⁴. Encontré más casos como este en el que era precisamente el elemento religioso el que articulaba diferentes redes de apoyo, información y ayuda. Desde aquí, y a mi regreso de Otavalo, el dato de que las cuatro familias que organizaban el II Campeonato de Fútbol Indígena fueran mormonas adquirió un significado que hasta entonces no había sabido ver. Esta consideración del elemento religioso, en este caso el mormón, suponía reconocer la importancia y el potencial que la dimensión religiosa posee en los movimientos migratorios transnacionales.

Sin embargo, aunque la IJSUD mantenga un espacio continuo en el que sus miembros se encuentren y reafirmen su pertenencia, este espacio no deja de estar atravesado por fronteras étnicas, de género y de clase. Durante los últimos años, la Misión en Bilbao ha sufrido, como en el caso de otras iglesias en España, un proceso de latinización. Además de los nativos, son ahora familias de origen boliviano, colombiano, ecuatoriano y argentino las que se sientan en los bancos de la iglesia todos los domingos dando lugar a una congregación religiosa que podríamos denominar multiétnica. Entre todas estas familias se sitúan los otavalo, “*ya somos un banco entero de indígenas*” cuenta el esposo de Rosa, familias que comparten con las anteriores un origen geográfico pero también la experiencia de siglos de construcción de una frontera entre lo blanco y lo indígena. Con esto quiero decir que en la migración transoceánica de los otavalo confluyen, al menos, dos tipos de membresía: la adscripción religiosa y la adscripción étnica. La pertenencia a la comunidad religiosa mormona supone para estas familias salir momentáneamente de los límites de la etnicidad y establecer puentes con la sociedad blanco-mestiza en Otavalo y en con la sociedad autóctona en Euskal Herria.

La reconstrucción de la trayectoria migrante de la familia Ibarra nos ha permitido ver cómo la conversión de Esteban ha supuesto la ampliación de las redes de contactos más allá de la comunidad indígena. En su caso concreto, a través de los lazos con misioneros o miembros de la IJSUD se vinculó al comercio transnacional de textiles, trabajando en la cadena de importación de sacos de lana a los Estados Unidos. Otra de las personas para quien la pertenencia a la IJSUD ha sido fundamental en su proyecto migratorio ha sido Mercedes, la hermana más pequeña. El contacto con una familia de turistas norteamericanos mormones en Otavalo estableció el contacto para instalarse en los Estados Unidos a la vez que una fuente de ingresos al trabajar en el servicio doméstico y el cuidado de los niños para esta familia. Su campo de relaciones de amistad en Arizona ha estado mediado por su pertenencia a la IJSUD, de tal modo que ecuatorianas o de origen latino sus principales amistades las ha realizado en el ámbito de la Iglesia trascendiendo las fronteras de la comunidad indígena. Además de elemento clave en el proceso migratorio, el contacto con otros *hermanitos* y *hermanitas* latinoamericanos en Bilbao ha supuesto para la familia Ibarra en Orduña información sobre lugares para la venta, el costo de los locales, obtención de mercadería, etc.

Conclusiones

El conocimiento de las prácticas religiosas y los procesos de conversión en el caso de la comunidad indígena otavala nos ha permitido visibilizar y comprender el papel que el elemento religioso juega en ámbitos como el social pero también el económico. Los procesos de conversión religiosa, muy comunes en la historia de las comunidades indígenas en toda Latinoamérica, permiten analizar parte del éxito que algunas familias de tejedores y comerciantes obtuvieron al salirse de una lógica comunitaria que, con sus deberes, cargas y derechos, estaba unida ritualmente al credo católico. Por otra parte, es importante señalar desde dónde se realizan estos procesos de

conversión y lo que significan en la cotidianeidad de las personas, dado que en ocasiones poco tienen que ver con una cuestión, digamos, de fe. Por ejemplo, la prohibición del credo mormón de beber alcohol tiene una importancia fundamental y en ella se entrecruzan razones de carácter económico pero también cuestiones relacionadas con el género y el maltrato intrafamiliar.

Por otra parte, la consideración y examen de las prácticas religiosas de la familia Ibarra nos muestra cómo la pertenencia a una iglesia ha jugado un papel relevante en el desarrollo del proceso migratorio. Por lo general, en la literatura sobre migraciones se han enfatizado las redes de relaciones creadas a través de los lazos de parentesco, vecindad o paisanaje. Este caso concreto muestra como junto a ellos pueden cobrar importancia en un contexto dado aquellas redes tejidas a partir del elemento religioso. A su vez, tener en cuenta el papel que el elemento religioso juega en los procesos migratorios nos permite adentrarnos a la creación de nuevos espacios en los que las fronteras étnicas parecen ceder. De este modo, estas prácticas muestran cómo pueden generarse en los procesos migratorios diferentes sentidos de pertenencia que conviven simultáneamente. En este sentido, Levitt (2003) ha mostrado cómo los migrantes pueden utilizar la religión para diseñar cartografías de pertenencia alternativa. De cara al futuro, y dependiendo en gran medida de los rumbos que tome la migración otavala, habría que examinar hasta qué punto esta adscripción, por una parte, a la comunidad indígena, y por otra a la comunidad religiosa, entran en conflicto o competencia. Y ello porque tal y como señala Casanova (2001) en la actualidad las religiones se conceptualizan: “como sistemas culturales significantes y como comunidades imaginadas en competición con las comunidades nacionales imaginadas (2001: 430)”.

Bibliografía

Andrade, Susana. 2004. *Protestantismo indígena: procesos de conversión religiosa en la provincia del Chimborazo, Ecuador*. Quito: Abya Yala – FLACSO Ecuador – IFEA.

Casanova, Julián. 2000. *Religiones públicas en el mundo moderno*. Madrid: PPC.

Ceriani Cernadas, César. 2003. “Convirtiendo lamanitas: indagaciones en el mormonismo Toba”. *Alteridades* 25 (13):121-137.

Collier, John y Aníbal Buitron. 1949. *The Awakening Valley*. Chicago: University of Chicago Press.

Ebaugh, Helen Rose y Janet Chafetz Saltzman (eds.). 2002. *Religión Across Borders Transnational Immigrant Networks*. Oxford: Altamira Press.

Knowlton, David. C. 2006. “Sangre de minero: poder, contexto y acusaciones de corrupción en el mormonismo boliviano”. *Alteridades* 16 (32):69-80.

Korovkin, T. 1998. “Commodity production and ethnic culture: Otavalo, northern Ecuador”. *Economic Development and Cultural Change* 47 (1): 125-145.

Kyle, David. 2003. “La diáspora comercial de Otavalo: capital social y empresa transnacional”. Pp.315-348 en *La globalización desde abajo: transnacionalismo*

inmigrante y desarrollo. La experiencia de EEUU y América Latina, editado por Alejandro Portes, Luis Guarnizo y P. Landolt. México: FLACSO México/Porrúa.

Lema Otavalo, Lucía. 2003. “Unos se van... otros regresan”. *La migración a Quito de los Quichua Otavalo de Peguche y su regreso a la comunidad*. Quito: FLACSO Ecuador.

Levitt, Peggy. 2007. “Rezar por encima de las fronteras: cómo los inmigrantes están cambiando el panorama religioso”. *Migración y Desarrollo*:66-88.

_____, (2004). “Redefining the Boundaries of Belonging: The Institutional Character of Transnational Religious Life”. *Sociology of Religion* 65 (1): 1-18.

_____, (2001). “Between God, Ethnicity and Country: An Approach to the Study of Transnational Religion”. Paper presented at workshop on Transnational Migration: Comparative Perspectives, June 30-July1, Princeton University, WPTC-01-13.
http://www.transcomm.ox.ac.uk/working_papers.htm Consultado 14-06-05.

Mummert, Gail. 1999. “Juntos o despartados: migración transnacional y la fundación del hogar”. Pp.451-473 en *Fronteras fragmentadas*, compilado por Gail Mummert. Zamora: El Colegio de Michoacán/CIDEM.

ONG, Aihwa. 1996. “Cultural Citizenship as Subject-Making”. *Current Anthropology* 37 (5): 737-762.

Parella, Sonia. 2007. “Los vínculos afectivos y de cuidado en las familias transnacionales”. *Migraciones Internacionales* 4 (2): 151-188.

Pedreño, Andrés. 2007. “Proletarizados y etnificados: la inmigración ecuatoriana en la agricultura intensiva de la región de Murcia”. Pp.225-251 en *Ciudadanía y exclusión: Ecuador y España frente al espejo*, coordinado por Víctor Bretón (et. al.). Madrid: Catarata.

Wimmer, Andreas y Nina Glick Shiller. 2002. “Methodological nationalism and beyond: nation-state building, migration and the social sciences”. *Global Networks* 2 (4): 301-334.

¹ Investigadora Post Doctoral (Gobierno Vasco) del Equipo *Retos Sociales y Culturales en un Mundo en Transformación*, Instituto de Derechos Humanos, Universidad de Deusto.

² La comunidad o parroquia rural de Peguche pertenece al cantón de Otavalo, provincia de Imbabura de la actual república del Ecuador.

³ Entrevista llevada a cabo el 28 de julio del 2006.

⁴ Orduña es una pequeña ciudad del País Vasco (España) que pertenece a la provincia de Bizkaia.

⁵ La IJSUD tiene una estructura jerárquica en cuya cúspide se encuentra la Primera presidencia formada por el Profeta y dos consejeros. Le sigue el Quórum de los Doce, la Presidencia de Área, la Presidencia de Estaca, el Obispo o presidente de Rama y, por último, la familia.

⁶ A nivel local la Iglesia se divide en unidades denominadas estacas formadas por barrios o ramas. Cada estaca es presidida por una presidencia de estaca compuesta por un presidente y dos consejeros. Los barrios o ramas son dirigidos por un obispo que también es asistido por dos consejeros formando el obispado del barrio. Cada barrio está compuesto por un número reducido de familias que se relacionan entre sí y cuyos miembros ocupan posiciones de liderazgo llamadas “llamamientos” de manera voluntaria y sin recibir pago alguno.

⁷ La IJSUD se introdujo en España en los años sesenta. A partir de 1965 establece para España cinco misiones geográficas: Bilbao, Barcelona, Madrid, Málaga y Canarias. La Misión de Bilbao es de 1978 y cubre a modo de distrito eclesiástico las tres provincias vascas, Navarra, Logroño, La Rioja, Cantabria y Burgos. En la provincia de Bizkaia cuenta con 525 miembros, y en el distrito completo, con 1900.

⁸ Este grupo de parentesco transnacional está compuesto por varias unidades domésticas formadas por los cónyuges y la descendencia. La primera generación la componen los padres, alrededor de los 80 años de edad. La segunda generación la forman sus 9 hijos y los cónyuges respectivos. De los 9 hijos, 3 se encuentran en Orduña, 1 en Chicago, otra en Arizona y el resto en Peguche. Los hijos e hijas de estas uniones forman la 3ª generación, entre los 3 meses y los 21 años de edad.

⁹ En concreto, se realizó trabajo de campo basado en la observación participante, elaboración de entrevistas y genealogías, entre el 2005 y el 2008 en Orduña, y las diferentes rutas de venta en el norte de España, y en Peguche y Otavalo al otro lado del océano.

¹⁰ Este ha sido un largo proceso histórico que comenzó con lo que algunos autores denominan la racionalización de la religión: “*Las Iglesias nacionales dejaron de considerarse a sí mismas cómo comunidades de culto integradoras del estado nacional, y adoptaron una nueva identidad transnacional que les permitió hacer frente proféticamente tanto al estado nacional como al orden social dado (...) No es sorprendente que la crisis de la soberanía estatal territorial y la expansión de una sociedad civil global ofrezca oportunidades especiales para un régimen religioso transnacional...*” (Casanova 2000: 304-305).

¹¹ Las primeras misiones protestantes en el Ecuador fueron la Unión Misionera Evangélica (*Gospel Missionary Union*) en 1896, y la Alianza Cristiana Misionera (*Christian and Missionary Alliance*) en 1897. Hay que tener en cuenta que fue en este mismo año cuando el gobierno liberal de Eloy Alfaro recogió en la nueva constitución ecuatoriana la libertad de conciencia.

¹² En otras ocasiones la conversión provocaba reacciones más airadas como en el caso de la comunidad de Carabela donde protestantes y mormones fueron obligados a tomar una “ducha de chicha”.

¹³ “*Drunk as the gods, staggering with the chicha, the Indians drink with a capacity and vigor unequalled in this world. Drinking, dancing, drinking, till they fall unconscious in the equatorial sun*” (1949: 100)

¹⁴ Se trata, como establece Pedreño (2007) para la población ecuatoriana en Murcia, de un caso de *hipervisibilización* de la población migrante en el imaginario de la población autóctona. Es un caso especialmente llamativo en una sociedad como la vasca en cuyas fiestas populares, como las de Orduña o Bilbao, la borrachera colectiva de jóvenes y no tan jóvenes es consentida y remediada al día siguiente por los ayuntamientos con un importante despliegue de trabajadores y modernas máquinas.

¹⁵ Cuerpo policial autonómico creado en 1982 en desarrollo del Estatuto de Autonomía del País Vasco de 1979.

¹⁶ Entrevista realizada en Orduña el 26 de septiembre del 2007.

¹⁷ En 1965 visitó la ciudad de Otavalo el Elder Spencer W. Kimball. Al año siguiente se organizó la primera rama de la IJSUD en Otavalo. La primera estaca, totalmente indígena, fue creada en diciembre de 1981.

¹⁸ El Libro de Mormón, fuente reconocida de la IJSUD, fue encontrado bajo tierra y bajo la inspiración del ángel Moroni por el fundador de la iglesia, Joseph Smith, en 1827 en el noroeste de Nueva York. Tres años después Smith fundó la IJSUD cuyas otras fuentes reconocidas son la Biblia, hasta donde fue (siempre según el profeta) correctamente traducida y los textos donde se recogen las revelaciones de Smith.

¹⁹ “*Mormonism promotes a modernity that makes middle class respectability accessible to the displaced and the poor who are socially ambitious in new metropolitan contexts. Originally a church of outsiders in frontier conditions, the LDS church has become very adept at recruiting outsiders into the mainstream by ordering peoples of color into specific racial, gender, and class hierarchies with the hope of achieving social success as represented by white masculinity*” (1996: 746).

²⁰ En uno de ellos, dos chicas jóvenes y muy bien vestidas que habían venido de San Sebastian (Gipuzkoa) realizaron un alegre baile con la bandera ecuatoriana y la de Israel. Los instrumentos de música con que tocaban los hombres eran andinos.

²¹ La novia mantuvo una posición muy firme, con respeto hacia sus futuros padrinos pero sin ceder terreno. “*Como española*” decían luego los hijos de Esteban haciendo referencia a que la joven vivía en España. Además, defendió su postura en castellano mientras que el resto de la discusión transcurrió en kichwa.

²² Finalmente durante la boda los novios y la familia no bebió alcohol y en la noche los familiares de los novios que eran católicos comenzaron a beber cerveza y licor sin mayor problema.

²³ Por tanto, el ejercer de padrinos compromete a todos los miembros de la familia que durante esos días se volcarán en la organización de la fiesta. Dependiendo de las familias y su situación económica hay

ocasiones en que a los parientes cercanos que viven en el extranjero se les pide una colaboración económica.

²⁴ Entrevista informal llevada a cabo en Peguche el 24 de agosto del 2006.